

## In memoriam Gilles Deleuze, 1925-1995

Gilles Deleuze perteneció a la generación de Foucault, Derrida y Lyotard, conocida como la Escuela de París, con quienes compartió la responsabilidad de cambiar de manera radical el panorama de la filosofía francesa en los años 60 con un cambio tan rápido como profundo en los intereses y problemática de la cultura. «¿Quién puede negar —recuerda Derrida— que todos nosotros amábamos la filosofía? Pero lo cierto es que, como dijo el mismo Deleuze, él era de entre todos los miembros de esta “generación” el que “se tomaba” la vida con mayor alegría y con mayor inocencia... A este respecto se decía “el más inocente (el más libre de culpabilidad) a la hora de hacer filosofía”. Era sin duda la condición para dejar en la filosofía de este siglo su marca. La marca de un gran filósofo y de un gran profesor»<sup>1</sup>.

El nombre de Deleuze, junto con el de Lyotard están vinculados a la universidad de Vincennes, que se mudaría posteriormente al barrio obrero de Saint-Denis. «Vincennes es una creación del Mayo del 68, una negación de la muy oficial y muy reaccionaria Sorbona, un lugar interdisciplinario donde todos los debates son posibles, donde todas las experiencias se pueden practicar, desde

1 J. Derrida, 'Gilles Delleuze', en *Espectros de Marx*, trad. de J. M. Vidal, cit. en *La Esfera-Diario* 16, 12 nov. 1995, p. 6.

la sexología aplicada hasta el marxismo más dogmático, mezclado de maoísmo. En una serie de edificios prefabricados en medio de uno de los bosques de la periferia de París, offician Gilles Deleuze y Jean-François Lyotard, junto con François Chatelet, teorizando las prácticas libertarias surgidas de la rebelión estudiantil, bajo una denominación común: el deseo. En Vincennes, y en los cursos de Deleuze en particular, no hay exámenes ni grados. Hay estudiantes de primer año y de quinto año juntos, muchachos de veinte años y trabajadores de cincuenta. La universidad no es un lugar de selección sino de vida. Demasiado para los bienpensantes que, en 1980, reclaman el terreno en que están construidos los edificios para el Ayuntamiento de París, dirigido entonces por Jacques Chirac. Vincennes se muda hacia un suburbio obrero, Saint-Denis, pero su espíritu deja de existir. Con la muerte de Vincennes desaparece poco a poco parte de ese pensamiento poco disciplinado que empezaba a tomar cuerpo en los años inmediatamente posteriores a 1968»<sup>2</sup>.

Deleuze es un pensador rebelde, errante, «nómada», como él mismo se caracteriza. Su compañero Lyotard, lo recuerda como «un gran solitario en su antro de modesto estudiante, un sillón debajo de una lámpara para leer, una mesa cualquiera para escribir, un poco mundano a veces —como buen misántropo— para reír, mantenía una relación con su tiempo, con todos los tiempos, a través de la lectura. Leía para perderse por las nubes y luego poder escribir igual que se cocina. No dejó de escribir ningún día. (...) Comentar era inventar. Era la biblioteca de Babel pero sin tenerse que preocupar de llevar al día el fichero, más bien al contrario, había que añadir, hacerlo rebosar»<sup>3</sup>.

2 J. Machover, 'Gilles Deleuze, el renovador de la filosofía post-68', en *Culturas-Diario* 16, 7 nov. 1995.

3 J.-F. Lyotard, 'Era la Biblioteca de Babel', en *Culturas-Diario* 16, 11 nov. 1995.

## 1. PROFESOR DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Deleuze, señala Derrida, «el profesor de historia de la filosofía que procedió a una elección configurativa de su propia genealogía (Los estoicos, Lucrecio, Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson...), fue también un inventor de filosofía que no se encasilló en ningún "ámbito" filosófico (escribió sobre pintura, cine, literatura, Bacon, Lewis Carrol, Proust, Kafka, Melville, etc.)»<sup>4</sup>.

El propio Deleuze en *Carta a un crítico severo* —dirigida a Michel Cressole, autor de una monografía sobre él<sup>5</sup>— narra en primera persona su concepción de la historia de la filosofía y el camino recorrido por él con voluntad creadora hasta la configuración de un pensamiento propio: «La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: "No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello y aquello sobre esto". De mi generación, algunos no consiguieron liberarse, otros sí: inventaron sus propios métodos y reglas nuevas, un tono diferente. Pero yo, durante mucho tiempo "hice" historia de la filosofía, me dediqué a leer sobre tal o cual autor. Pero me concedía mis compensaciones, y ello de modos diversos: por de pronto, prefiriendo aquellos autores que se oponían a la tradición racionalista de esta historia (hay para mí un vínculo secreto ente Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.). Lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica»<sup>6</sup>.

Esta actitud de Deleuze responde a un horizonte cultural francés muy determinado por el estructuralismo como a alternativa al

4 J. Derrida, *ibid.*

5 M. Cressole, *Deleuze*, Ed. Universitaires, París 1973.

6 G. Deleuze, 'Carta a un crítico severo', en *Conversaciones*, trad. de J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia 1995, p. 13.

pensamiento escolástico-oficial de los años posteriores a la II Guerra Mundial. En aquellos años denominaban la *dictadura intelectual* al predominio en el pensamiento filosófico de las tres «H»: Hegel, Husserl, Heidegger. Hegel había sido impuesto por la enseñanza de A. Kojève y la traducción y el comentario de la *Fenomenología del espíritu* de J. Hippolite en la inmediata postguerra. Husserl, había sido introducido por E. Levinas, que junto con la presencia de Heidegger dio lugar a la explosión del existencialismo francés también en la inmediata postguerra. El éxito casi popular del pensamiento de Sartre y el más influyente a nivel académico de Merleau-Ponty constituían un importante testimonio de la vitalidad de Husserl.

Deleuze hizo su aprendizaje filosófico bajo el predominio intelectual de Hegel-Husserl-Heidegger en su versión francesa, es decir, Kojève, Sartre y Merleau-Ponty. Pero como joven contestatario, dirigió su punto de mira intelectual hacia autores poco frecuentados en el momento publicando monografías sobre Hume (1953), Lucrecio (1961), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966) y Spinoza (1968). A ellos hay que añadir también su interés por Platón, los estoicos y posteriormente por Bacon. Todos ellos tienen la característica común de ser ajenos al cuadro dominante hegeliano-existencialista y responden al saber alternativo propiciado por el estructuralismo emergente. En su crítica a la gran filosofía alemana recorre un camino en común con el estructuralismo, pero su dirección, al igual de la de Foucault y Derrida, va más allá del estructuralismo, dando lugar al movimiento denominado inicialmente post-estructuralismo: Lejos de pretender para la filosofía un riguroso marco de parámetros científicos como pretendían los estructuralistas, convierten a Nietzsche en el interlocutor principal de sus preguntas filosóficas<sup>7</sup>.

El propio Deleuze describe provocativamente su peculiar método hermenéutico, deleuziano, que preanuncia en sus últimas obras filosóficas, como si éstas fueran la legitimación de su característico

7 Cf. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de E. Benarroch, Ediciones Cátedra, Madrid 1982, pp. 105 ss.

modo de proceder: «... Ante todo el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de immaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una cultura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. Mi libro sobre Bergson es, para mí, ejemplar en este género. Hoy, muchos se dedican a reprocharme incluso el hecho de haber escrito sobre Bergson. No conocen suficientemente la historia. No saben hasta qué punto Bergson, al principio, concentró todos los odios de la universidad francesa y hasta qué punto sirvió de lugar de encuentro a toda clase de locos y marginales mundanos y trasmundanos. Poco importa si esto sucedió a pesar suyo o no»<sup>8</sup>.

## 2. NIETZSCHE. HABLAR EN NOMBRE PROPIO

El cambio de profesor a creador de filosofía le fue proporcionado por Nietzsche, cuyo sello será en adelante la marca de su creación filosófica: «Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. Es él quien te hace hijos a tus espaldas. Despierta un placer perverso (placer que nunca Marx ni Freud han inspirado a nadie, antes bien todo lo contrario): el placer que uno puede experimentar diciendo cosas simples en su propio nombre, hablando de afectos, intensidades, experiencias, experimentaciones. Es curioso lo de decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuan-

8 G. Deleuze, *ibid.*, p. 14.

do uno se considera como un yo, una persona, un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan enteramente, a las intensidades que le recorren. El nombre como aprehensión instantánea de tal multiplicidad intensiva es lo contrario de la despersonalización producida por la historia de la filosofía, es una despersonalización de amor y no de sumisión. Se habla desde el fondo de lo que no se conoce, desde el fondo del propio subdesarrollo. Uno se ha convertido entonces en un conjunto de singularidades libre, nombres y apellidos, uñas cosas, animales y pequeños acontecimientos: lo contrario de una vedette. Fue así como yo empecé a escribir libros en este registro de vagabundeo, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. No me hago ilusiones: son libros aún lastrados por un pesado aparato universitario, pero intento con ellos una especie de trastorno, intento que algo se agite en mi interior, tratar la escritura como un flujo y no como un código»<sup>9</sup>.

Pero Nietzsche no es sólo el que le autoriza a pensar en primera persona y le confiere un estilo literario que, como indica Derrida, le permite hacer una alianza entre la necesidad y lo aleatorio, el caos y lo intempestivo. Nietzsche es sobre todo quien le proporciona las claves de la crítica radical de la cultura capitalista. Deleuze ve en Nietzsche no sólo al antihegeliano por excelencia sino también al pensador que llevó a su cumplimiento la revolución copernicana iniciada por Kant. Éste, con su filosofía de la finitud, puso de manifiesto en sus tres críticas que somos nosotros, los seres humanos, los responsables de cuanto hacemos en el plano cognoscitivo, ético y estético. Pero Kant se detuvo ante los valores indiscutibles de la verdad, del bien y de la belleza. Nietzsche es quien se atrevió a desmitificar incluso estos valores de la tradición occidental, convirtiéndose en el crítico más profundo de la cultura.

Para Deleuze, la crítica de los valores de la cultura occidental que inicia Nietzsche en su *Genealogía de la moral* es el único modo de

9 G. Deleuze, *ibid.*, pp. 14-15.

hacer crítica total, de hacer filosofía «a martillazos». El problema crítico radica en que los valores, presentados como principios absolutos o haciéndose pasar por tales, desde la perspectiva de su genealogía presuponen ellos mismos valoraciones, «puntos de vista de apreciación» de los que proviene su valor. La clave del problema es el del valor de los valores. Para Kant, son principios originarios (a priori). En cambio, para Nietzsche, su valor radica en su creación, en su genealogía, remitiéndolos a las manifestaciones y creaciones de la voluntad de poder.

Deleuze adopta una postura crítica radical tomando como referencia de su crítica *La genealogía moral*: «El filósofo es un genealogista, no es un juez de tribunal como Kant (es decir, uno que aplica principios indiscutibles), ni un mecánico como los utilitaristas. El filósofo es Hesíodo (el poeta que había reconstruido la genealogía de los dioses). Nietzsche sustituye el principio kantiano de universalidad y el principio de semejanza tan querido de los utilitaristas por el sentimiento de diferencia o de distancia»<sup>10</sup>.

Desde esta perspectiva tenemos las claves de la lectura deleuziana de Kant, que le sirve de contrapunto: «Mi libro sobre Kant es muy distinto (a los libros sobre los filósofos anteriormente citados). Lo escribí como un libro acerca de un enemigo cuyo funcionamiento deseaba mostrar, cuyos engranajes quería poner al descubierto: tribunal de la Razón, uso mesurado de las facultades, sumisión tanto más hipócrita por cuanto nos confiere el título de legisladores»<sup>11</sup>.

La propuesta de relectura de Nietzsche, a la vez como genealogista y como reclamo de la diferencia, presentada en su obra ya clásica *Nietzsche y la filosofía* (1962) adquirió su espaldarazo en el Congreso Internacional de Filosofía sobre Nietzsche de 1964 (cuyas *Actas* fueron publicadas en 1967) siendo adoptada por su amigo Foucault. Esta obra inicial de interpretación de Nietzsche, junto con sus reelaboraciones posteriores, *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del senti-*

10 G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, ... 1962, p. 32.

11 G. Deleuze, 'Carta a un crítico severo', o. c., p. 14.

do (1969) marcará la recepción oficial de Nietzsche en el pensamiento disidente francés durante toda una década. Presenta un Nietzsche enfocado desde la genealogía de la moral.

Tiene, pues, en la historia de su recepción en la cultura europea un papel importante que queremos explicitar ya que la interpretación deleuziana de Nietzsche está a la base del nihilismo, pormodernismo y nietzscheísmo actuales. Para apreciar el peculiar significado de esta recepción nietzscheana, seguimos el estudio de Franco Volpi<sup>12</sup>: La primera recepción estuvo determinada por la orientación interpretativa marcada por su hermana. Ésta, después del derrumbamiento psíquico del filósofo en 1889, se apoderó de las numerosas cartas inéditas que Nietzsche había ido recogiendo con vistas a la publicación de una obra que habría de haberse titulado *La voluntad de poder*. Fundó en 1894 el *Archivo Nietzsche* y comenzó a difundir el culto al hermano con una interpretación distorsionada que, subrayando entre otros los aspectos biológicos de su obra, terminó por facilitar más tarde la apropiación por parte del nacionalsocialismo. Ayudada por Peter Gast, discípulo de Nietzsche y óptimo descifrador de su caligrafía, manipuló sin demasiados escrúpulos los apuntes y cartas del hermano de modo que la edición proporcionada por ella de la obra póstuma, especialmente la de *La voluntad de poder* (1901), resultó ampliamente inaceptable. A partir de la publicación de esta última obra hubo en Alemania una explosión de interés por Nietzsche cuyo pensamiento fue recibido no tanto por la filosofía académica como por los ambientes literarios y poéticos (S. George, G. Benn, E. Jünger, Th. Mann), por la psicología (L. Klages, S. Freud) y por el movimiento de la «revolución conservadora». En filosofía fueron sobre todo la «filosofía de la vida» (G. Simmel) y el existencialismo (K. Jaspers) los que recogieron y disfrutaron los atisbos que procedían del pensamiento de Nietzsche. Esta interpretación propiciada por su hermana fue también la asumida por Horkheimer y Adorno en *La dia-*

12 F. Volpi, 'Nietzsche', en E. Berti - F. Volpi, *Storia della filosofia. Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bar 1991.



*lética del Iluminismo* para tipificar a Nietzsche como culminación de la Ilustración en su dimensión de saber instrumental cuya expresión más nítida sería el nazismo.

Pero la interpretación que ha marcado una etapa fundamental en la recepción filosófica de Nietzsche (segunda recepción) ha sido la desarrollada por Heidegger en los cursos universitarios y los tratados del decenio del 36 al 46 en los cuales mostró por primera vez de manera completa el diseño filosófico coherente que subyace a doctrinas en apariencia fragmentarias y discontinuas y que vincula a Nietzsche a la historia de la filosofía occidental en una pertenencia esencial. El trabajo de Heidegger abrió el camino a un verdadero y propio renacimiento del interés por el pensamiento verificado principalmente en la cultura francesa e italiana donde fue utilizado sobre todo en clave antidialéctica.

El renacimiento del interés por Nietzsche estuvo condicionada también por un importante acontecimiento filológico, esto es, por la primera edición histórico-crítica completa de los escritos y del epistolario realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari que a partir del inicio de los años 60 proporcionaron por primera vez una base textual fiable, desenmascararon las intervenciones de la hermana y desmontaron el mito de la obra póstuma *La voluntad de potencia*.

En este contexto, la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche, apoyada en la edición revisada de Colli y Montinari (tercera recepción), está centrada en una de sus últimas obras, *La genealogía de la moral*, en la que evidencia repetidamente su carácter anticristiano y antimetafísico. *Genealogía*, señala Deleuze, «quiere decir valor del origen y, al mismo tiempo, origen de los valores. Genealogía se contrapone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o práctico. Genealogía significa elemento diferencial de los valores del que deriva su mismo valor. Genealogía significa por tanto origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen»<sup>13</sup>. Diferencia y distancia, junto con repetición, son los con-

13 G. Deleuze, *ibid.*, p. 32.

ceptos claves de raíz nietzscheana que recorren toda la obra de Deleuze.

La filosofía de Deleuze, vincula a Nietzsche a las exigencias de una renovación teórica contra el cuadro filosófico de aquellos años. Es una filosofía de la voluntad que pone la diferencia en el lugar de la dialéctica: «El elemento especulativo de la negación, de la oposición o contradicción, Nietzsche lo sustituye con el elemento práctico de la diferencia, objeto de afirmación y de gozo, de modo que se puede hablar en tal sentido de empirismo nietzscheano. (...) El *sí* de Nietzsche se contrapone al *no* dialéctico, la afirmación se contrapone a la negación dialéctica, la diferencia a la contradicción dialéctica, la alegría y el gozo al trabajo dialéctico, la ligereza y la danza a la pesadez dialéctica, la bella irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas»<sup>14</sup>.

La filosofía de Deleuze es también, en clave genealogista nietzscheana, una filosofía de la multiplicidad y de la diferencia: La voluntad de potencia opera con fuerzas múltiples y de manera pluralista produciendo una pluralidad de valores que presentándose con sus máscaras en la historia de la civilización deben ser desenmascarados y reconducidos con método genealógico a su origen.

La filosofía de la voluntad y la diferencia de Nietzsche y Deleuze encuentran su cumplimiento en la tesis del eterno retorno el cual, precisa Deleuze, «no es de hecho un pensamiento de lo idéntico sino, por el contrario, un pensamiento sintético, un pensamiento de lo absolutamente diferente que reivindica fuera de la ciencia un nuevo principio: el principio de la reproducción de lo diverso como tal, el principio de la repetición de la diferencia»<sup>15</sup>. Como indica abreviadamente R. Bogue, «Deleuze, al describir el pensamiento de Nietzsche, en gran medida está caracterizando su propio pensamiento. Para Deleuze, sobrepasando a Nietzsche, el objetivo de la filoso-

<sup>14</sup> Ibid., p. 39.

<sup>15</sup> Ibid., p. 75. A este tema dedica monográficamente la obra *Diferencia y repetición* (1968).

fía es la afirmación de la diferencia como la caótica multiplicidad del devenir del mundo»<sup>16</sup>.

En *Diferencia y repetición* (1968) y en *Lógica del sentido* (1969) continúa la inspiración nietzscheana de Deleuze utilizando ampliamente el concepto de simulacro en vez del de máscara o evento tratando de enriquecer el cuadro de su filosofía de la diferencia, voluntarística y pluralista. El simulacro no equivale en sentido platónico ni al modelo ni a la copia. Alude más bien a la precariedad de la máscara o del evento, es decir, al incesante devenir múltiple y plural.

### 3. F. GUATTARI Y EL HORIZONTE INTELECTUAL FREUDOMARXISTA. EL ESQUIZOANÁLISIS DEL ANTI-EDIPO

El encuentro de Deleuze con Guattari, que inicia una larga amistad y estrecha colaboración hasta la muerte de éste en 1992, se inicia en 1969. Marcará una orientación decisiva en el pensamiento de Deleuze. Guattari, militante comunista, tuvo una formación psiquiátrica y psicoanalítica. Colaborador de Lacan durante los últimos años del decenio de los 60, en el momento del encuentro con Deleuze también estaba buscando nuevos caminos que le permitieran conciliar los dos filones en que se había formado: Marx y Freud. Ambos proyectaron la obra *Capitalismo y esquizofrenia*, cuya primera parte fue publicada con el título de *Anti-Edipo* (1972). El volumen tuvo inmediatamente un gran éxito. La segunda parte de la obra con el título *Mil mesetas* (1980) aparecería ocho años después con un éxito muy inferior debido a su carácter más divagante y nomádico. Curiosamente el libro en que cedió más condiciones al estilo académico que tanto odiaba, el *Anti-Edipo*, fue su libro de más éxito. A la base de la elaboración de ambos libros estaban los tres maestros de la sospecha, Nietzsche, Marx y Freud, pero la influencia dominante recaía sin duda sobre Nietzsche. Las lecturas de estas obras son difíciles y complejas pues mezclan con-

16 R. Bogue, o. c., p. 32.

tinuamente el lenguaje filosófico de Nietzsche con la especializada terminología psicoanalítica de Freud y Lacan y la económica de Marx.

El propio Deleuze presenta su propia obra aludiendo a su colaboración con Guattari, a la hostilidad que suscitó y a las supuestas dificultades de lectura: «Después tuvo lugar mi encuentro con Felix Guattari, y el modo en que nos entendimos, nos despersonalizamos el uno al otro y nos singularizamos uno mediante el otro, en suma, el modo en que nos quisimos. De ahí salió el *Anti-Edipo*, que representa un nuevo progreso. Me pregunto si no será precisamente el hecho de que haya sido escrito por dos personas una de las razones formales de la hostilidad que a veces despierta este libro, ya que la gente disfruta con las desavenencias y las asignaciones. Han intentado, pues, discernir lo indiscernible o determinar lo que debe asignarse a cada uno de nosotros. Pero dado que cada uno de nosotros, como todo el mundo, es ya varias personas, hay mucha gente en total. Tampoco puede decirse que el *Anti-Edipo* esté libre de todo aparato de saber: todavía es muy universitario, demasiado serio, no se trata de la filosofía pop o del popanálisis soñado. Pero hay algo que me sorprende: aquellos que consideran que se trata de un libro difícil se encuentran entre quienes tienen una mayor cultura, especialmente una cultura psicoanalítica. Dicen: ¿qué es eso del cuerpo sin órganos?, ¿qué quiere decir “máquinas deseantes”? Al contrario, quienes saben poco y no están corrompidos por el psicoanálisis tienen menos problemas, y dejan de lado alegremente lo que no comprenden. Ésta es una de las razones que nos impulsaron a decir que este libro se dirigía a lectores entre quince y veinte años. Y es que hay dos maneras de leer un libro: puede considerarse como un continente que remite a un contenido, tras de lo cual es preciso buscar sus significados o incluso, si uno es más perverso o está más corrompido, partir en busca del significante. Y el libro siguiente se considerará como si contuviese al anterior o estuviera contenido en él. Se comentará, se interpretará, se pedirán explicaciones, se escribirá el libro del libro, hasta el infinito»<sup>17</sup>.

17 G. Deleuze, 'Carta a un crítico severo', o. c., pp. 15-16.

La irritación de Deleuze contra los estudiosos o gente de cultura, especialmente psicoanalistas, es concretamente contra los lacanianos. Se comprende perfectamente en el contexto cultural del momento, lo que explica tanto su éxito como sus críticas. Es necesario retomar el horizonte político-cultural del momento para comprenderlo. En síntesis se puede decir que se necesitaba avivar el marxismo enlazándolo con Freud. Esta empresa que estaba en el aire sólo fue resuelta por Deleuze y Guattari, una síntesis freudo marxista que en realidad no era ni Marx ni Freud sino Nietzsche; síntesis que requería, como punto de partida inicial, una crítica de Lacan. De ahí la polémica. La célebre *máquina deseante*, concepto central del *Anti-Edipo*, es un concepto nietzscheano, exactamente la voluntad de poder.

Reconstruimos el horizonte político-cultural del momento siguiendo la excelente exposición de V. Descombes<sup>18</sup>: En la revolución de mayo del 68, los franceses habían representado inconscientemente los tres actos de la revolución de 1848: I acto: el antiguo régimen es denunciado e invitado a desaparecer; II acto: todo es posible; III acto: el entusiasmo decae y se instaura un nuevo orden más riguroso que el precedente. En el fondo es el proceso de todas las revoluciones. La reflexión, con esta experiencia de fondo, se centra en el tema del poder, por un lado tan frágil, por otro su ilimitada capacidad de resistencia. En la filosofía se suscitan dos preguntas: ¿por qué los poderes son tan pronto aceptados como rechazados?, ¿por qué las revoluciones desembocan siempre en restauraciones del orden?

No podemos oponer al poder sino otro poder y éste es el secreto de todas las revoluciones traicionadas ¿cómo podrían hacer frente a los poderes los carentes de poder?, ¿a qué se debe que un poder sea respetado y por qué a veces deja de serlo?

El marxismo clásico no podía dar respuesta a estas preguntas. Su simplista esquema dialéctico de «contradicción entre las fuerzas

18 V. Descombes, o. c., pp. 219-246.

productivas y las relaciones de producción» no convencía a nadie. Por eso en los años 70 se intenta poner en condiciones de funcionamiento la teoría política marxista mediante una inyección de consideraciones sobre el deseo y el goce. Había que completar a Marx con Freud, enriquecer la doctrina objetiva con un complemento subjetivo. El resultado es que se conviene en que la sustancia o realidad de la condición sociopolítica son las fuerzas productivas, pero éstas no pueden suscitar por sí mismas las pasiones revolucionarias. El programa fue lanzado por R. Barthes: «El problema que nos planteamos es éste: ¿cómo hacer para que las dos grandes epistemes de la modernidad, a saber, la dialécticamarxista y la dialéctica freudiana se unan, se conjuguen y produzcan una nueva relación humana?»<sup>19</sup>. A esto respondía el éxito de los libros de Marcuse, pero su aguado freudo marxismo no era admisible para el lector francés que había aprendido de Lacan que el deseo no tiene nada que ver con un impulso natural cuyo obstáculo sería la sociedad sino que tiene su base en lo imposible y está condenado a satisfacerse únicamente en el sueño. Esta posición lacaniana, en la que se había formado Guattari, ya no podía ser aceptada por los revolucionarios de mayo del 68. Lacan, abucheado por los estudiantes de la facultad de Vincennes en diciembre de 1969, les respondió: «Aquello a lo que aspiráis como revolucionarios es un Amo. Lo tendréis». La alianza entre Marx y Freud, entre la política y el deseo, exigía por tanto como condición previa la crítica del lacanismo. El éxito del *Anti-Edipo* se debía a que cumplía esta condición.

Deleuze y Guattari proponen un análisis político del deseo. Para Deleuze éste es el problema fundamental de la filosofía política que ya había sido planteado por Spinoza: ¿por qué los hombres luchan *por su servidumbre* como si se tratase de su salvación? La respuesta pasa por el deseo servil del esclavo, del explotado. Si las masas apoyaron a Napoleón, Mussolini, Hitler, Stalin o Mao no es que fueran víctimas de ilusiones creyendo que defendían sus intereses: «No, las

19 R. Barthes, *Tel Quel*, n. 47, p. 16 (cit. por V. Descombes, o. c., p. 224).

masas no han sido engañadas, han deseado el fascismo en cierto momento, en ciertas circunstancias, y eso es lo que hay que explicar, esta perversión del deseo gregario»<sup>20</sup>.

Cuando inicia su colaboración con Guattari, Deleuze ya tiene elaborada su filosofía de la diferencia. Guattari, a la búsqueda de una posición teórica que le permitiera unir marxismo y psicoanálisis y tomando distancias respecto a Lacan, ya ha elaborado el concepto de «máquina deseante» que, intepretada por Deleuze desde el punto de vista nietzscheano de la voluntad de poder, servirá como catalizador para unir, debidamente revisados, a Marx y Freud. «Si Deleuze ha conseguido en 1972 lo que todo el mundo intentaba realizar en vano —la síntesis freudomarxista—, se debe a la adopción de un estilo irrespetuoso en virtud del cual su síntesis, a fin de cuentas, no es ni freudiana ni marxista. Deleuze se ha dado cuenta de que hacía falta trastocar un poco el marxismo para sacar algo de él. El vocabulario del *Anti-Edipo* es a veces marxista, a veces freudiano, pero el hilo conductor es nietzscheano de cabo a rabo»<sup>21</sup>.

Para un marxista, las palabras que componen los discursos humanos nunca tienen la última palabra: hay que observar estos discursos en las relaciones de producción de manera que permita descubrir su «posición de clase». La oposición decisiva, pues, es la de *producción e ideología*. Para un freudiano, la conciencia no es un testigo digno de fe; es inútil preguntarle por el sentido de determinado gesto o determinada palabra del individuo, pues el juego de las representaciones conscientes está ordenado desde el exterior por un deseo inconsciente. Tenemos, pues, una oposición entre la *consciencia* y el *deseo*. Si ahora traducimos estas dos «críticas de la conciencia» al lenguaje de Schopenhauer y de Nietzsche, obtenemos una «economía general» donde se concilian la economía *política* de Marx y la economía *libidinal* de Freud:

20 *Anti-Edipo*, p. 37.

21 V. Descombes, o. c., p. 226.

VOLUNTAD	REPRESENTACIÓN
Producción .....	Ideología
Deseo .....	Consciencia

La solución en la había que pensar consistía en transferir el deseo a la infraestructura, o en llamarlo productivo. «*El deseo forma parte de la infraestructura*». Solución absurda para un marxista (que incluye los deseos en la representación ideológica), aberrante para un freudiano (para quien el deseo no es «productivo» sino de sueños y fantasmas). Pero ya no se trata realmente de las infraestructuras marxistas ni de la libido freudiana: este deseo productivo no es otro que la voluntad de poder nietzscheana <sup>22</sup>.

El lenguaje de Nietzsche mira por una parte a la voluntad (voluntad de poder) y por otra a la representación (las máscaras que ocultan los productos de aquella voluntad); el lenguaje de Marx mira por una parte a la producción y por otra a la ideología; y el de Freud mira por una parte al deseo inconsciente y por otra a la conciencia. Si ponemos juntos los conceptos de los tres maestros de la sospecha siguiendo el orden de una parte a otra, tenemos por un lado la voluntad de poder, la producción económica y el deseo inconsciente, es decir, aquel conjunto de pulsiones fundamentales resumidas por Deleuze y Guattari en el concepto de «máquina deseante»; por otro lado encontramos la representación, la ideología, la conciencia, es decir, aquel conjunto de impedimentos que ocultan, frenan, obstaculizan y oprimen el «deseo productivo» de la voluntad de poder al que se refieren continuamente en su obra Deleuze y Guattari.

Las máquinas deseantes y los deseos productivos son tratados por los dos autores como pulsiones que tienen su sede natural de origen no en la familia, como quería Freud (de aquí el título *Anti-Edipo*), sino en la sociedad. Es en este ámbito de la sociedad, y no en

22 V. Descombes, o. c., p. 226.



el de la familia, donde hay que buscar el fundamento de la producción deseante y tal fundamento no será ya individuado en el *ego* consciente y neurótico sino en el *ello* inconsciente y esquizofrénico. Proponen por tanto sustituir el psicoanálisis, que privilegia la esfera del *ego* y de la neurosis, por la esfera del *ello* y de la esquizofrenia: «La esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como "realidad esencial del hombre y de la naturaleza"»<sup>23</sup>.

Al concepto del *ello* esquizofrénico e inconsciente Deleuze y Guattari asocian los conceptos de «cuerpo sin órganos» y de «pensamiento nómada» que tratan de indicar el carácter no personal, infra-individualista, de las máquinas deseantes que operan de un modo que aparece como un caos en incesante movimiento (el eterno retorno nietzscheano).

La obra está plagada de conceptos y términos acuñados con un desenfreno lingüístico sin límites, lo que produjo una moda intelectual en los primeros años setenta, afortunadamente, dice Descombes, bastante efímera.

#### 4. LA NOMADOLOGÍA DE «RIZOMAS» Y «MIL MESETAS»

La segunda parte de *Capitalismo y esquizofrenia* es *Mil mesetas* (1980) que será precedida por la publicación de *Rizomas. Introducción* (1977). Como indica el subtítulo, *Rizomas* es una introducción a *Mil mesetas*. Esta segunda parte, también plagada de desenfreno lingüístico-conceptual y en gran medida incomprensible, no tendrá, sin embargo, el mismo éxito que la primera.

Deleuze y Guattari tratan de relanzar su esquizoanálisis o noma-dología (teoría del pensamiento nómada). A los sistemas «centrados»

23 Deleuze-Guattari, *Anti-Edipo*, p. 7.

contraponen los sistemas «descentrados», al árbol contraponen el rizoma (tal vez el único término y concepto que ha tenido un cierto éxito durante algunos años), al psicoanálisis contraponen el esquizoanálisis.

La contraposición árbol-rizoma, que retoma de manera sugestiva una tesis nada nueva, ya presente en Nietzsche y Heidegger, alude a la contraposición entre pensamiento sistemático y pensamiento libre, entre pensamiento dogmático y pensamiento nómada, entre Occidente y Oriente. Deleuze y Guattari ven por todas partes las razones de esta contraposición: «Es curioso cómo el árbol ha dominado la realidad occidental y todo el pensamiento occidental, desde la botánica la biología, la anatomía pero también la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el fundamento-raíz, *Grund, roots, foundations*. El Occidente tiene una relación privilegiada con el bosque y con el desemboscamiento... El Oriente presenta otra figura: la relación con la estepa y el jardín (en otros casos con el desierto y el oasis) más que con el bosque y el campo; una cultura de tubérculos que procede por fragmentación del individuo»<sup>24</sup>.

En contraposición al carácter individualizante de la cultura occidental del árbol, resumen los caracteres principales de un rizoma en los términos siguientes: «A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de sus trazos no remite necesariamente a otros trazos de la misma naturaleza; pone en juego regímenes de signos muy diferentes y también de estados de no-signos. El rizoma no se deja reconducir ni a lo Uno ni a lo múltiple... No está hecho de unidad, sino de dimensiones, o más bien de direcciones móviles. No tiene principio ni fin sino que siempre es un medio del cual germina y al cual desborda»<sup>25</sup>... Un rizoma está hecho de mesetas (*plateaux*) sobrepuestas (explican así el título del libro) y «una meseta está siempre en el medio, ni es inicio ni es fin... Llamamos mesetas a cualquier multi-

24 Idem, *Mille plateaux*, Ed. Minuit, París 1980, pp. 27-28.

25 Ibid., p. 31.

plicidad que se pueda conectar con otras por medio de tallos subterráneos superficiales de manera que puedan formar y extender un rizoma. Escribimos este libro como un rizoma. Lo hemos compuesto de mesetas. Les hemos dado una forma circular, pero era para reírnos. Cada mañana nos levantábamos y cada uno de nosotros se preguntaba qué meseta tomar escribiendo cinco líneas aquí y diez allí... Toda meseta puede ser leída sin importar el orden y ser puesta en relación con cualquier otra»<sup>26</sup>.

El libro *Mille plateaux* no es sólo la teorización sino también la puesta en práctica de lo que los autores definen como pensamiento nómada, una nomadología que se contrapone a la historia por su carácter abierto, circular, caótico, sin principio ni fin. *Mil mesetas* «es como un grupo de anillos entrelazados, cada anillo o cada meseta debería tener un clima propio, un tono o un timbre propio. Es un libro de conceptos. Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que es una cosa (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas —¿en qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?, etc.—. Para nosotros el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia. De ahí surge la posibilidad de introducir en la filosofía procedimientos novelescos muy simples»<sup>27</sup>.

Fiel a su concepción y a su nomadismo dedicó los esfuerzos de sus últimos años casi exclusivamente a la reflexión sobre la literatura y el cine, todos ellos enormemente ricos y sugerentes. Finalmente publicó en 1988 *El Pliegue*, un sugerente ensayo estético-filosófico sobre el barroco y Leibniz, donde califica la cultura contemporánea como neolaibniziana: «La proposición más conocida de Leibniz es ésta: cada alma o sujeto (mónada) está enteramente cerrada, sin puertas ni ventanas y contiene el mundo entero en su sombrío fondo, esclareciendo sólo una pequeña parte de este mundo, variable para

<sup>26</sup> Ibid., p. 33.

<sup>27</sup> D. Ch. Descamps, D. Eribon, R. Maggiori, 'Entrevista sobre Mil mesetas', en *Libération*, 23 oct. 1980, en *Coversaciones*, o. c., p. 44.

cada cual. El mundo está, pues, plegado en cada alma, pero de un modo diferente, ya que una pequeña región del pliegue está iluminada. A primera vista, se trata de una concepción muy extraña. Pero, como siempre ocurre en filosofía, es una situación concreta. He intentado mostrar que se trata de la arquitectura barroca, el "interior" barroco, la luz barroca. Y se trata también de nuestra situación de hombres modernos, teniendo en cuenta los nuevos modos en que se plegan las cosas. En el *minimal art*, Tony Smith ha propuesto la siguiente situación: un coche que se lanza a una autopista oscura sin otra luz que la de sus faros y el asfalto desfilando a toda velocidad ante el parabrisas. Es la versión moderna de la mónada, y el parabrisas desempeña el papel de pequeña zona luminosa. Usted me pregunta si puede darse a esto un sentido político y social: sin duda, pues ya el barroco estaba ligado a una política, a una nueva concepción de la política. En nuestra vida social, el sistema ventana-exterior viene a ser sustituido por el sistema habitación cerrada-tablero de información. Más que ver el mundo, lo leemos»<sup>28</sup>.

## 5. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Deleuze y Guattari volvieron a colaborar en un último libro, nuevo intento de expresar complejiva y conjuntamente su pensamiento. *¿Qué es la filosofía?* (1991) es un libro más accesible tanto lingüística como conceptualmente, pero aparece en un período en que ya ha periclitado la incidencia de su pensamiento. Es otra meditación sobre los temas del caos, el rizoma, el pensamiento nómada sin inicio ni fin. Los autores parecen un poco arrepentidos y no celebran ya más el caos. Más bien miran a aquellas actividades humanas que tratan de «poner un poco de orden en el caos». Son aquellas actividades a través de las cuales nos formamos «opiniones» las cuales

28 R. Maggiori, 'Entrevista "Sobre Leibniz" *Libération*', 22 sept. 1988, en *Conversaciones*, o. c., p. 249.

funcionan «como una especie de paraguas que nos protegen del caos»<sup>29</sup>.

Según Deleuze-Guattari, «El caos tiene tres hijas según el plano que lo recorta: éstas son las Caoides: el arte, la ciencia y la filosofía como formas del pensamiento o de la creación. Se llaman Caoides las realidades producidas sobre planos que recortan el caos. La juntura (que no unidad) de los tres planos es el cerebro»<sup>30</sup>.

El arte, la ciencia y la filosofía «trazan planos sobre el caos», nos hacen entrar en contacto con el caos y nos zambullen dentro. «El filósofo, el científico y el artista parecen retornar del país de los muertos. Lo que el filósofo nos cuenta del caos son *variaciones* que permanecen infinitas pero que se han hecho inseparables sobre superficies o en volúmenes absolutos que trazan un plano de inmanencia secante... El científico nos cuenta del caos *variables* hechas independientes... El artista nos cuenta del caos *variedades* que no constituyen una reproducción de lo sensible en el órgano sino que erigen un ser de lo sensible, un ser de la sensación»<sup>31</sup>.

La filosofía, la ciencia y el arte tratan de vencer el caos trazando planos secantes que lo atraviesen produciendo «caoides». Por ejemplo, «el arte toma un fragmento del caos en un cuadro para formar un caos compuesto que se hace sensible o del que recaba una sensación caoide en cuanto variedad; pero la ciencia toma un fragmento en un sistema de coordenadas y forma un caos referido que se convierte en Naturaleza y del cual recaba una función aleatoria y de variables caoides»<sup>32</sup>. La filosofía, en cambio, produce las variaciones conceptuales en cuanto que «a su vez lucha contra el caos como abismo indiferenciado u océano de desemejanza» y produce conceptos (*variaciones caoides*) que no se asimilan a las opiniones. Un concepto «es un estado caoide por excelencia; remite a un caos hecho consis-

29 Idem, *Qu'est-ce que la philosophie?*, «aut-aut» 247 (1992), pp. 13-24.

30 Ibid., p. 196.

31 Ibid., p. 190.

32 Ibid., p. 194.

tente, convertido en Pensamiento, *caosmo* (caos y cosmos) mental. ¿Y qué sería el *pensar* si no se midiese incesantemente con el caos?»<sup>33</sup>.

Así Deleuze y Guattari tratan de dar una cierta apariencia de «orden» en el «desorden» de fondo constituido por el caos dentro del que todos nosotros, máquinas deseantes, operamos con aquella economía libidinal caracterizada por el comportamiento esquizofrénico (laceración entre los impulsos y el marco social en que son frenados). La filosofía, la ciencia y el arte recortan en y del caos aquellos planos o caoides que nos permiten confiarnos al caos sin hundirnos. El pensamiento permanece nómada, pero los campamentos establecidos cada vez, a través de la filosofía, la ciencia y el arte, parecen prometer, en esta última obra, una más larga permanencia en el territorio elegido de *Mil mesetas*.

Como señala Descombes, «la hipótesis del eterno retorno ocupa un gran espacio en la especulación de los nietzscheanos por una razón que ha sido indicada por Klossowski: esta hipótesis quiere decir que nunca ha habido primera vez (no hay origen) y que nunca habrá última vez (no hay final de la historia). Tesis cruel a oídos de los fenomenólogos, y de la que ya hemos observado algunos efectos en las desconstrucciones de Derrida. De ahí las paradojas desarrolladas con agrado por Klossowski: no hay original, el modelo de la copia ya constituye una copia. La copia es pues, una copia de la copia; no hay más cara hipócrita, pues la cara cubierta por esa máscara ya constituye una máscara; no hay hechos, sólo interpretaciones, toda interpretación es, pues, la interpretación de una interpretación anterior; no hay sentido propio de una palabra, sólo sentidos figurados, pues los conceptos no son sino metáforas disimuladas; no hay versión auténtica de un texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo imitaciones, parodias. Y así sucesivamente»<sup>34</sup>. Frente a esta

33 Ibid., pp. 195-6. Véase también F. Restaino, 'Deleuze e F. Guattari: Pensiero nomade e schizoanalisi', en *La filosofia contemporanea*, vol. IV, t. II de la *Storia della Filosofia fondata da Nicola Abagnano*, UTET, Turín 1994, pp. 377 ss.

34 Cf. Klossowski, *Un si funeste désir*, Galimard, París 1963; cit por V. Descombes, o. c., p. 237.

fuga del sentido o nihilismo de Klossowski, Deleuze llegaba a proponer en la *Lógica del sentido* la voluntad de acabar con ella distinguiendo las copias buenas (las que confiesan ser sólo la copia de un modelo ausente) de las copias malas o *simulacros* (las que consiguen suplantar al modelo). Es decir su maldad no consiste en ser copia sino en pretender ser realidad original, en el engaño.

Ahora simplemente le pide a la filosofía ordenar el caos: «Sólo pedimos un poco de orden en el caos».

En 1992 moría inesperadamente Guattari. Tres años después se suicidaba Deleuze tras larga enfermedad. Entre los motivos de su depresión tal vez no fuera suficiente explicación la enfermedad. Acaso fue muy duro el olvido a que fue sometido por la cultura francesa. Su obra no suscitó ninguna investigación crítica de conjunto por parte francesa. La única monografía importante sobre el itinerario filosófico de Deleuze-Guattari se debe a un estudioso inglés, R. Bogue, publicada en 1989<sup>35</sup>.

Su muerte no mereció la consideración piadosa de los más conocidos pensadores franceses actuales. Más bien pasó desapercibida en el mundo de la postmoderna cultura francesa carente de memoria histórica y la valoración entre sus amigos apenas pasa de la estima personal: «Con él desaparece, señala J. Machover, una de las voces más originales, más marginales tal vez, de la filosofía post-68, aquel año en que todo estaba por inventar. Al menos eso le parecía a muchos, antes de que la realidad y la muerte vinieran a apagar todas las ilusiones»<sup>36</sup>. Su compañero y amigo Lyotard, a raíz de su muerte, lo despidió con estas palabras: «Era demasiado duro para tener decepciones y resentimientos, afectos negativos. En este final de siglo nihilista, él era la afirmación, lo positivo. Hasta en la enfermedad y la muerte»<sup>37</sup>. Tal vez se refiera al abismo que separa a Deleuze de Heidegger en el tono vital en su análisis de la facticidad. Como

35 R. Bogue, *Deleuze and Guattari*, Routledge, Londres-Nueva York 1989.

36 J. Machover, *ibid.*

37 J.-F. Lyotard, *ibid.*

recuerda G. Agamben, que asistió a las lecciones de Deleuze en 1987, «la tonalidad de Heidegger era la de una angustia tensa, y casi metálica donde cualquier propiedad y cualquier instante se contraen y se convierten en un trabajo que hay que llevar a cabo. Por el contrario, nada expresa mejor la tonalidad fundamental de Deleuze que esa sensación a la que gustaba llamar con una palabra inglesa: *self-enjoyment*... La contemplación de los requisitos propios que genera la alegría, la ingenua confianza en que todo va a durar mucho tiempo, sin la que no se podría vivir, ya que el corazón se nos pararía. Somos pequeñas alegrías: estar contentos consigo mismo es encontrar dentro de sí mismo la fuerza necesaria para resistir a la abominación»<sup>38</sup>.

JUAN MANUEL ALMARZA-MEÑICA

38 G. Agamben, 'Salvo los hombres y los perros', en *Culturas-Diario* 16, 11 nov. 1995, p. 9.