

ción del supuesto fatalismo de Spinoza pasó por la distinción entre causa transitiva y causa inmanente. En torno a Deleuze, se discutió sobre cómo articular el aspecto rupturista y el constructivista de su pensamiento.

La mesa de Juan José Rodríguez, Lucas Scarfia, Pablo Pachilla y Georgina Bertazzo abrió el segundo día de trabajo. En la discusión, Rodríguez cuestionó lo que a su entender son esfuerzos excesivos de rescatar a Spinoza del sustancialismo respecto a los que se hacen por otros autores (como Descartes o Hegel). Se discutió la relación entre lo finito y lo infinito en términos de *realización* y la influencia de Kant en Deleuze. Se ahondó sobre la perspectiva deleuziana en torno a la libertad (que presupone una sujeción y un hábito) y su relación con el tiempo.

El Estado fue el eje de la siguiente mesa, donde participaron Nicolás San Marco, Santiago Lo Vuolo, Mariano Gaudio y Anabella Schoenle. Se coincidió en la prioridad de las relaciones respecto a los particulares, pero hubo fuerte disenso en

torno a la unidad orgánica a partir, principalmente, de las críticas de Toni Negri. Gaudio defendió con ahínco la importancia de la intervención estatal, y Schoenle sugirió la posibilidad de una circulación económica por fuera del mercado. En torno a Deleuze, Schoenle reivindicó el rol de las intensidades en la sociabilidad, mientras Lo Vuolo intentó pensarlo desde la Idea y la influencia del estructuralismo de Althusser.

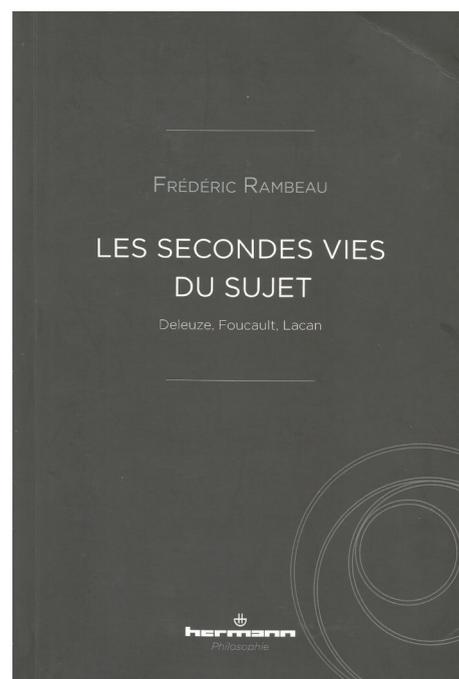
Las jornadas cerraron con la mesa que integré junto a Marcos Travaglia, Lucía Gerszenzon y Solange Heffesse. Allí se debatió mucho sobre la controversial defensa de Heffesse de las pasiones tristes. Se habló sobre el destino de las esencias modales después de la muerte. Y luego se dedicó el final de la discusión a cómo pueden los conceptos de Spinoza, Fichte y Deleuze hacer frente a los *slogans* del marketing político del macrismo.

El sujeto que retorna en su fisura

FRÉDÉRIC RAMBEAU

TRAD. ANDRÉS GOLDBERG

Respuesta a “Las vueltas del sujeto”, reseña de Andrés Golberg a *Les secondes vies du sujet*, de Frédéric Rambeau, publicada en *Ideas* 5, pp. 324-330.



Rambeau, Frédéric, *Les secondes vies du sujet*, Paris, Hermann Éditeurs, 2016, 308 pp.

En su reseña de mi libro, *Les secondes vies du sujet*. Deleuze, Foucault, Lacan, Andrés Goldberg realiza una serie de preguntas y críticas, tres en particular a las que voy a responder en orden sucesivo. Estas indican ciertos caminos posibles para las problemáticas trabajadas por los cuales quisiera aventurarme un momento.

1.

La primera crítica se refiere al capítulo sobre la subjetivación política (“Radicalización”), y lamenta que el libro no salga un poco más del corpus teórico para vincularse con casos actuales de subjetivación política. Esta crítica conlleva en el fondo el problema de la articulación o enlace entre dos series de cuestiones. Cuestiones relativas a la configuración presente del mundo, y cuestiones relativas a los conceptos propios de la filosofía (sujeto, ser, etc...)

Las primeras: ¿cuáles son los puntos de ruptura en la ubicuidad axiomática del capital global? ¿Cómo ahondar en estos disfuncionamientos, en estas determinaciones *problemáticas* que no cesan de desestabilizar la *axiomática* y que están ligadas coyunturalmente al pasaje de lo “disciplinario” al “control”? ¿Cómo retomarlos en una divergencia real? En cuanto a las cuestiones relativas a la filosofía, estas apuntan a esas segundas vidas del sujeto que han sido construidas en y por los despojos del sujeto clásico. No nos reenvían más al sujeto filosófico reflexivo, constituido bajo la suposición de sí mismo, la culpabilidad del superyó heredada del kantismo, su identificación con la individualidad, con papá-mamá en la familia y con el proletariado unificado en la lucha de clases. En suma, el campo explorado es el de la crisis de estas instituciones y de los sujetos que dependen de ellas – la articulación entre subjetivación e institución fuera de las formas denominadas exteriores, o formales, que serían las del derecho. Pero el análisis, con Deleuze y Foucault, de aquello que constituye el liberalismo (en sentido amplio) en el nivel de las subjetividades se hace siempre a partir de sus puntos de ruptura internos, que son estas segundas vidas del sujeto. El foco puesto en estos puntos de ruptura, según los ángulos inéditos dados por dichos pensadores, constituye el ritmo del libro.

Es cierto que el “material” sigue siendo el mismo que utilizaron Deleuze y Foucault, y lo real de este material no está necesaria ni directamente reconsiderado en sí mismo (por ejemplo, la revolución iraní es

aprehendida esencialmente a partir del concepto foucaultiano de “política espiritual”). Se podría objetar que este material, estos casos, por muy dispares, heterogéneos y exteriores a la filosofía que sean, sólo son retomados estando ya del lado de la filosofía. Es una dificultad que el libro no resuelve. O, en realidad, la resuelve a su manera, llevándola más lejos, interesándose por las circulaciones posibles entre Deleuze y Foucault. Por supuesto, nuestro que entre ellos hay disonancias que atraviesan sus conceptos, y las subrayo. Pero, más radicalmente, nuestro también que cada uno de estos pensamientos se construye de hecho no solamente en la confrontación, sino también mediante el material de los otros dos. Estas formas de expresión y formas de contenido se recortan en los tres momentos del libro – disolución – radicalización – bifurcación: construyen, así, un espacio conformado por los tres nombres, un tres que “hace mundo”, sin que por ello este conjunto se resuelva en una síntesis, sino más bien en un hormiguo.

El libro construye este espacio de pensamiento común al ser atravesado por distribuciones heterogéneas. Dicho de otro modo, una segunda vida vuelve también a los autores del subtítulo (Deleuze, Foucault y Lacan), que pone en duda la idea de que un pensamiento aparece por sí solo. Cada pensamiento viene unido con otros, que se adhieren a él como aquello que no llega a conceptualizar completamente. La cuestión no consiste en demostrar que “no es así en Foucault, que es así en Deleuze, etc.” sino en buscar puntos de ruptura. Me pareció que es lo más interesante que se puede hacer con estos pensadores, hoy en día cuando se hacen otras tantas cosas con ellos. En esta segunda parte quise introducir preguntas simples, que se plantean los lectores “profanos” de estos autores, pero que a menudo quedan sepultadas o son desactivadas por las ortodoxias deleuzianas y foucaultianas – cuando no toman el carácter evidente de las soluciones heredadas. ¿Qué dimensión “anti-estratégica”, ingobernable, qué exterioridad de la “governabilidad” existe en Foucault? ¿Cómo tratan Deleuze y Guattari la cuestión de lo universal? ¿Cómo hacer para prolongar un devenir en la historia? Etc.

Es cierto que Lacan no busca puntos de ruptura con el liberalismo (no interviene directamente en esta segunda parte sobre la política), pero los tres cortan la subordinación del pensamiento a lo Bello y el Bien según una finalidad moral. Interrogan los procesos de pensamiento de manera inmanente, a partir de sus despliegues y de los fallidos que introducen en los procedimientos regulares (es el objeto

de la tercera parte “Bifurcaciones”). En relación a las dos vías posibles de la crítica –o de la “actitud crítica”, como diría Foucault–, este libro elige situarse en lo patológico para producir una crítica de las imposiciones propias de la norma, en lugar de ponerse del lado de la norma para acceder a lo patológico. Condiciones fantasmáticas (1ª parte), sublevaciones (2ª parte), perversiones (3ª parte), todos estos elementos son examinados en su disociación con respecto a las normas, sin hacer de estas ni un criterio de juicio, ni un objetivo de cura.

Paso ahora a la segunda crítica, que se centra sobre la perversión y su posible vínculo con la política y con la subjetivación política.

2.

Esta crítica me alegra, muestra que algo del libro funciona verdaderamente. Este capítulo sobre la perversión no está directamente articulado con el de la subjetivación política. Al igual que los demás capítulos, puede ser leído por su cuenta y relacionado o “pegado” a otro bloque, como por ejemplo al de “las aporías de la subjetivación política” en Deleuze y Guattari. Desde esta perspectiva, entonces, podríamos decir que la perversión es la manera por la cual una ontología vitalista, como la de Deleuze, *plantea un problema a la política*.

El elogio que él propone de la perversión, a menudo relegado bajo la sombra del elogio más conocido, junto a Guattari, de la esquizofrenia, y sobre el que vuelvo en este capítulo, se inscribe en efecto en dos grandes ambiciones de su filosofía: suprimir la falta y desactivar la oposición. Estas se desprenden directamente de la elección metafísica fundamental a favor de la univocidad del ser, contra toda forma de dualismo (“Univocidad = Inmanencia”). La perversión puede convertirse en uno de los nombres de la crítica solamente a partir de esta afirmación según la cual toda realidad es en un sólo y mismo sentido. Pero, a la inversa, es también lo que introduce en la crítica una *ambigüedad* inherente, constitutiva, que se encuentra en el corazón del pensamiento rizomático y de sus implicancias políticas. Como dirán Deleuze y Guattari a propósito de la política del devenir animal: “entonces, es necesariamente ambigua”.

Incluso las instituciones más “molares”, las más segmentadas, pueden generar en su seno los devenires minoritarios menos esperados

La ambigüedad es un gran concepto de Deleuze. Habría que hablar más detenidamente sobre él. Es apasionante, enigmático, “nocturno” (en sentido musical y romántico). Quizás por eso todavía no conoció (aún) el mismo éxito que los rizomas, los devenires y otras síntesis disyuntivas. Pero aquí, de manera más prosaica, la ambigüedad designa la relación de las subjetividades políticas con la institución. Las sociedades, las familias, los Estados y la Iglesia no dejan de apropiarse de los devenires animales que caracterizan

¿Ves esa lata?

¿La ves?

Pues bien... ella,
ella no te ve

a los grupos minoritarios, oprimidos y rebeldes, que están siempre bordeando o rompiendo con las instituciones centrales reconocidas. E *inversamente*, incluso las instituciones más “molares”, las más segmentadas, pueden generar en su seno los devenires minoritarios menos es-

perados. Por este motivo es imposible decidir entre los devenires animales y las instituciones simbólicas como si fuesen dos *opuestos*. Sucede de la misma manera en el *Anti-Edipo* con los dos tipos de grupo, el grupo sujeto y el grupo sujetado: en el fondo, se trata de dos aspectos de toda formación de grupo, de las dos vertientes, subjetiva y objetiva (o a-subjetiva) de la institución en sí misma. “Recordamos” que en *Mil mesetas* hay nudos de arborescencias en los rizomas y retoños rizomáticos en las raíces. Formaciones despóticas de inmanencia y de canalización propias de los rizomas, y deformaciones anárquicas en el sistema trascendente de árboles, raíces aéreas, tallos subterráneos. Pero entonces, ¿cómo distinguir la carga crítica de estas perversiones del carácter socialmente constructivo de la institución en sí misma? Al igual que la desterritorialización y la reterritorialización, están tomados el uno en el otro, son las dos caras de un mismo proceso.

En el fondo, podríamos decir que el optimismo ontológico de Deleuze y Guattari (ninguna barrera está del todo cerrada, “el conjunto se mantiene siempre abierto en algún lado”, como si un hilo lo atara al resto del universo) es a la vez lo que constituye la fuerza y la debilidad de su pensamiento político cuando se enfrenta con el plano global y totalizante del capital (como ocurre *siempre* en su obra – es en este sentido que “siguieron siendo marxistas”). La univocidad ontológica conduce a una equivocidad política. Este será también todo el problema, no hago aquí más que indicarlo, del último tema

de la ética de Deleuze: la creencia inmanente en nuestro mundo (tratado en el último capítulo del libro).

Entonces, una vez más, todos estos desplazamientos que Deleuze opera en la problemática de la perversión, al igual que la carga crítica que le otorga, y que se encuentra en el corazón de su manera de pensar la política (en la intersección, en el borde, constitutiva del ser en sí mismo, entre lo molecular y lo molar, o lo micro y lo macro) no vienen solos. Se construyen relacionadamente, en su vínculo con los otros dos grandes pensamientos de la perversión, a saber, los que se encuentran en Foucault y Lacan. Este juego de intercambios recíprocos, de extensiones y desplazamientos, no es anecdótico. Es lo que permite “reanimar” el problema del tipo de crítica y de división política del cual es susceptible un pensamiento de la inmanencia absoluta y de la univocidad del ser – y de instruirlo nuevamente.

Foucault, luego de haber mostrado en la obra de Roussel, Wolfson, etc., la perversión del sentido, señala esta lógica perversa que caracteriza el ejercicio inmanente del poder moderno: este produce siempre, en la lógica propia de su ejercicio, un efecto que en parte lo sobrepasa, y del que puede sin embargo despegarse, a pesar de derivar de él. De esta forma, Foucault, a pesar de no proponer en sentido estricto una teoría de la subjetivación política, se enfrenta a la dificultad de pensar la forma de antagonismo donde ella puede detectarse. Podemos decir que tanto Deleuze como Foucault, para intentar pensar esta operación de manera no dialéctica, han tomado las vías perversas de la subjetivación. Una dirección completamente distinta a la del sujeto del inconsciente lacaniano. Una vía divergente y en oposición. Para Lacan, como es sabido, la eliminación de la falta, puesto que significa la renuncia a la dimensión misma de la subjetividad, es justamente lo que hace de la perversión una falsa radicalización transgresiva, y hace que pueda ajustarse perfectamente a la constelación existente del poder. Es lo que Žižek tiene en mente cuando hace de Deleuze “el filósofo de la perversión generalizada”.

Sin duda, cuando los vemos desde un punto de vista político, el devenir y la pulsión parecen más alejados. Pero pese a la distancia que los separa, los dos momentos operan, en una dimensión de creatividad procesual (“el devenir es la pulsión”), una subjetivación paradójica. Esta “subjetivación acéfala” (Lacan) o esta “desubjetivación” (Deleuze) producen una intencionalidad y una reflexividad *mínima*, que resultan del trayecto pulsional o del devenir en sí mis-

mo. El sujeto *se hace* hacer algo (las declinaciones del objeto *a*), como en Deleuze y Guattari *se hace* un Cuerpo sin Órganos. No tanto una disolución del sujeto, sino más bien la constitución disolutiva de un sujeto que, según mostré en la primera parte del libro, tiene como condición ontológica la fisura de la inmanencia.

3.

Para concluir, paso a la tercera y última crítica. Esta trata sobre las posibles aplicaciones que podrían realizarse en la filosofía del arte de las tesis ontológicas esgrimidas en el primer capítulo.

Para que aparezcan las segundas vidas disueltas del sujeto (la dinámica a la vez disolutiva y creativa de la subjetivación), propongo un desplazamiento de lo decible, del lenguaje, de los signos significantes, a los que se suele referir la crítica del sujeto por parte de los pensamientos “post-estructuralistas”, hacia los signos visibles, hacia las visibilidades. Las vertiginosas consecuencias ontológicas de la disolución del yo en la inmanencia de las cosas aparecen más claramente en relación al espacio (el sentido supuestamente “externo”). Una suerte de contra-efectuación de la revolución crítica kantiana. En lo visible, la subjetivación se produce como una pasión o un *drama* del objeto (Deleuze). El sujeto que ve es él mismo un lugar en la visibilidad (Foucault). Es el efecto de una deformación objetiva del aparecer, una distorsión *anamorfósica* de lo real en sí mismo (Lacan). Es lo que muestro sobre todo con las interpretaciones respectivas que Foucault y Lacan han propuesto en 1966 de las *Meninas* de Velásquez.

A partir de este punto nos encontramos con ciertas cuestiones importantes de la filosofía del arte, principalmente en el campo del arte contemporáneo. Pienso por ejemplo en las anamorfosis de Gordon Matta-Clark, también –evidentemente– en cuestiones ligadas a la abstracción o inclusive en el problema de los objetos minimalistas, que me gustaría desarrollar aquí, tras un ligero desvío por una de las felices historias que Lacan narra en su *Seminario*. La apología de la lata de sardinas.

El joven Lacan está en un barco en Bretaña con una familia de pescadores, entre los cuales no termina de encajar, y se siente “como una mancha en un cuadro”. Al percibir una lata de sardinas que se refleja en la superficie del agua, por un juego de luces y opacidades,

el pequeño Jean se dirige a Lacan: “¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien... ella, ella no te ve”.¹ Esta interpelación irónica, que afirma a su vez atenerse a la evidencia de lo que es visto, otorga a la lata de sardinas una verdadera eficacia fantasmal. Para que “ella” no me vea, hace falta que en cierta manera me mire, es necesario que yo esté bajo su luz. Por esta razón la interpretación del pequeño Jean resulta para Lacan más angustiante que divertida. Hace de esta simple lata de sardinas eso que lo distancia y al mismo tiempo lo invade. Dicho de otro modo, hace de ella una especie de sujeto.

No es el espacio el que es interior al sujeto; somos “nosotros” quienes somos interiores al espacio

Es precisamente el efecto que producen sobre Michael Fried las esculturas de Tony Smith, como su *Black box*: “Estar delante de tales objetos –afirma– no es una experiencia radicalmente distinta a la de estar distanciado o invadido por la presencia silenciosa de otra persona”. Una experiencia que Fried no aprecia, pero que Georges Didi-Huberman en su obra de marcado título lacaniano, *Lo que vemos, lo que nos mira*, describe mejor como “una inercia del objeto que sabe transformarse en la presencia de un cuasi-sujeto”.

Es cierto que, en primer lugar, la *Black box* o el cubo de acero negro *Die* imponen un objeto que, al producir su propia espacialidad específica, suspende todo antropomorfismo y le otorga a la forma su potencia intrínseca. El objeto “específico” es un objeto des-subjetivado. No representa nada (ninguna imagen), no significa, ni expresa nada. “*What you see is what you see*”. Y esta afirmación tautológica es crítica: destituye la filosofía de la presencia y del abandono, así como la creencia en la trascendencia de algo que estaría más allá de lo que vemos. Sin embargo, al mismo tiempo, las esculturas de Tony Smith, pintadas de negro, también nos sugieren un interior oscuro. Suscitan inevitablemente la pregunta por su propia convexidad, por el despliegue de este interior que nos confronta. Lo cual las vuelve menos transparentes y más perturbadoras. A pesar de su claridad formal, geométrica, estas esculturas se muestran a su vez oscuras, compactas: *intensivas*.

¹ Lacan, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, pp. 88-89.

En estos volúmenes minimalistas, que rompen con un tipo de pintura juzgada como demasiado ilusionista, persiste esta “función cuadro” de la que habla Lacan: hay algo más allá que nos llama a ver. Pero este más allá no se encuentra en una trascendencia invisible. Más allá de lo que aparece no hay cosa en sí, sino la mirada, un sujeto que está desapareciendo, desvaneciéndose. Lo que nos perturba y hace que estos volúmenes sean en definitiva irreductibles al ejercicio empírico de la visión no es tanto una presencia fenomenológica, humana, demasiado humana, sino su dimensión pulsional.

Por su equilibrio paradójico, estas esculturas manifiestan o incluso escenifican “el retorno en lo que vemos de eso que nos mira”, para retomar la bella fórmula de Didi-Huberman. Estos objetos específicos o minimalistas no eliminan entonces el sujeto; en ellas, en cambio, algo del sujeto retorna en el movimiento mismo de su disolución en la cosa o en el objeto. Pero este sujeto debe de ahora en adelante ubicarse en el afuera, es aquello que desde el afuera nos mira, del afuera o mejor dicho del interior del afuera, del adentro del afuera (exactamente el lugar en donde Deleuze, escribiendo “en” Foucault, situará la subjetivación). La intensidad que liberan estos volúmenes minimalistas no está más allá ni es otra cosa que su extensión o su geometría. Es su profundidad inmanente, la potencia intensiva de la que procede la forma, que genera el espacio, que constituye la espacialidad misma del objeto. No estamos lejos de lo que Deleuze denomina el “*spatium* intensivo”. No es el espacio el que es interior al sujeto; somos “nosotros” quienes somos interiores al espacio (lo que no elimina lo trascendental – el sitio filosófico del sujeto moderno – pero lo fuerza a transformarse).

En todo caso, se trata del cruce de un conjunto de cuestiones en las que pueden encontrarse los desplazamientos que estas obras minimalistas han producido en la problemática de la interioridad y, por otra parte, las segundas vidas disueltas –ontológicamente disueltas– del sujeto que se encuentran en Deleuze, Lacan y Foucault. Se trata de mostrar cómo algo del sujeto ha vuelto en el proceso mismo de su “vaciamiento”, y hasta qué punto es de un mismo movimiento que la trascendencia del sujeto ha sido proyectada en la superficie del en-sí, y que dicha superficie simultáneamente se ha agrietado, constituyéndose como fisura.