

Lógica del sinfondo

JULIÁN FERREYRA
(CONICET-UBA)



Lapoujade, D., *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014, 304 pp. Traducción al español de Pablo Ires, *Deleuze, Los movimientos aberrantes*, Buenos Aires, Cactus, 2016 (se indican las páginas de la edición original, y a continuación la de la traducción separada por una barra).

Recibida el 3 de julio de 2016 –
Aceptada el 23 de julio de 2016

David Lapoujade estuvo a cargo de las tres compilaciones de textos póstumos de Gilles Deleuze: *La isla desierta* (2002), *Dos regímenes de locos* (2003) y *Cartas* (2015). No es descabellado suponer que también estará a cargo de la edición crítica de sus clases, si es que acaso el proyecto se pone en marcha como tantos esperamos. Es profesor en Paris I-Sorbonne y ha escrito sobre los hermanos James y Bergson. La obra que aquí nos ocupa es la primera que Lapoujade dedica a reflexionar sobre la obra de Deleuze, y es altamente recomendable, tanto como lectura introductoria (siempre que el lector tenga el temple de dejar de lado los pasajes que suponen conocimientos previos de la obra deleuziana) como por su aporte a los estudios especializados.

Los movimientos aberrantes busca construir una lectura de conjunto a partir de una reformulación de la distinción kantiana entre las cuestiones de hecho (*quid facti?*) y las cuestiones de derecho (*quid juris?*). Según afirma Lapoujade en las primeras líneas del libro, el *problema* de Deleuze son los movimientos aberrantes a los que se refiere el título. Pero estos movimientos son un *hecho* y de lo que se trata -filosóficamente- es de establecer su *derecho*. Sin embargo, dado que para Lapoujade la filosofía de Deleuze es eminentemente práctica, y allí no siempre el derecho alcanza para resolver los problemas que se nos presentan, hará falta introducir un tercer factor: la cuestión vital (*quid vitae?*).

El movimiento realizado por Lapoujade para establecer el derecho y la legitimidad vital de los movimientos aberrantes es ciertamente él mismo aberrante, plagado de tensiones y vacilaciones, pero en conjunto recomendable: resulta sumamente convincente, está plagado de ideas y propuestas estimulantes, ofrece una personal y atrac-

tiva selección de citas y también, como dijimos, puede ser una buena introducción a Deleuze, en tanto recorre el conjunto de su obra y reconstruye en forma clara y rigurosa sus principales conceptos (teoría de la Idea, imagen dogmática del pensamiento, las tres síntesis del tiempo, el cuerpo sin órganos, la esquizofrenia, las formas de *socius*, la máquina de guerra y el aparato de Estado, el Afuera, el pliegue, etc.).

El aporte a los estudios deleuzianos es el esfuerzo por realizar una lectura en conjunto de la obra de Deleuze, que permita mostrar cómo la ontología de *Diferencia y repetición* está en la base de sus desarrollos posteriores, aún con sus quiebres, saltos y precisiones. Desde esta perspectiva, la filosofía política (uno de los temas predominantes en *Los movimientos aberrantes*), encuentra su desarrollo a partir del encuentro con Guattari y no un reinicio radical; desarrollo que por otra parte debe tomar fuertemente en cuenta los libros de la década del '80, aunque la temática política no sea allí central. Este objetivo, que está sugerido en los primeros capítulos y, según mostraremos en esta reseña, es logrado por Lapoujade (como se pone en evidencia en el capítulo 9), parece contrariado por la estructura del libro: capítulos 1 a 4 enfocados en *Diferencia y repetición*, capítulo 5 en *Lógica del sentido*, capítulo 6 en *El Anti-Edipo*, capítulos 7 y 8 en *Mil mesetas* y un capítulo 9 que aborda la década del '80, con los libros sobre cine como protagonistas principales. Los capítulos se van encadenando con una impronta evolucionista: la ontología de *Diferencia y repetición* aparece en *Lógica del sentido* vinculada con la figura del perverso, que se "debatirá" con una nueva figura que irrumpe en esa obra: el esquizo (Artaud). El problema encuentra su resolución con el *Anti-Edipo*: "Deleuze se interesa en Guattari, entre otros motivos,

porque le permite liquidar el problema en el cual se debate todavía *La lógica del sentido* (...) Hay que darle sus derechos al esquizo" (p. 133/141). Finalmente, la insuficiencia del *Anti-Edipo* es su foco exclusivo en los problemas sociales-humanos (Lapoujade establece una controversial equivalencia humano = *homo-natura* = esquizo, [p. 171/181]); recién en *Mil mesetas* encontraríamos su formulación general: "una exploración sistemática y enciclopédica de las multiplicidades que pueblan el sinfondo y una tentativa de llevar a cabo un repertorio de la infinita variedad de sus modos de agenciamiento" (p. 181/192). Es decir, en *Mil mesetas* las poblaciones humanas son sólo una fase de los agenciamientos geométricos, geológicos, orgánicos, sociales, etc. Finalmente, los libros sobre cine vienen a resolver el problema de la acción en un mundo desesperante, y justamente a partir de la desesperación (no resuelto de acuerdo a Lapoujade en *Mil mesetas*).

Sin embargo, la lectura evolucionista es sólo aparente, ya que los dos últimos capítulos y la conclusión retoman las consideraciones introductorias, y permiten establecer una unidad interpretativa a partir de su hilo conductor señalado en las primeras páginas: la *legitimidad* de los movimientos aberrantes a partir del juego entre las preguntas *quid facti?*, *quid juris?* y *quid vitae?* El punto de partida es una cuestión de hecho: los movimientos aberrantes: "[La filosofía de Deleuze] constituye el intento más riguroso, más desmesurado y también más sistemático de hacer el repertorio de los movimientos aberrantes que atraviesan la materia, la vida, el pensamiento, la naturaleza, la historia de las sociedades" (p. 9/11). Ahora bien, cada quien tiene sus hechos. El dogmatismo los acepta como dados (aunque los llame *cosa en sí*), el filólogo analítico parte de hechos artificiales y pueriles.

La cuestión de hecho no resuelve nada. “Un hecho debe ser concebido como una pretensión, una exigencia o una reivindicación y la pregunta *quid juris?* tiene justamente como función juzgar lo bien fundado de la pretensión. Todo fenómeno considerado como un «hecho» expresa una pretensión” (p. 24/27). La cuestión de hecho remite a la de derecho, la cual a su vez se identifica con la razón suficiente (p. 26/30) y la determinación de un fundamento (p. 28/31): “preguntarse «¿con qué derecho?» es lo mismo que preguntar «¿está bien fundada la pretensión?»” (*ibid.*).

La cuestión de hecho remite entonces a la cuestión de derecho, y esta a su vez al fundamento (que juzga lo bien fundado de cada hecho, en una situación práctica donde los hechos son objeto de disputa, pretensiones encontradas, etc.). Ahora bien, la cuestión es que la deleuziana es una filosofía crítica del fundamento, al que cuestiona por “repartir los seres jerárquicamente, electivamente” (p. 201/213, *cf.* también p. 58/63) y ser incapaz de dar cuenta de lo que para Lapoujade es el problema central: los movimientos aberrantes. La cuestión se hace radical y manifiesta para Lapoujade en el campo político (p. 26/29), ya que el fundamento fue la herramienta de legitimación de los despotismos (que identifica con el Estado: “Solamente con el aparato de Estado se puede hablar de fundamento” [p. 224/237]) y, en la actualidad, legitima a la axiomática capitalista y el derecho que ésta “ejerce sobre las poblaciones que pueblan la tierra”, con los Estados como meros modelos de su realización (p. 26/29 y 241/255). En cambio, la propuesta deleuziana permitiría “*darle derecho* a las vías no racionales, no razonables de todas las minorías que pueblan la tierra” (p. 43/47).

En la filosofía de Deleuze, habrá entonces un derecho, pero este no dependerá de un

fundamento único, inamovible y trascendente (y en última instancia dogmático). No se trata de renunciar a la investigación de los fundamentos (como lo hace la filosofía analítica), sino de profundizarla. Esa profundización estructura el libro de Lapoujade, y depende de una “distinción indispensable para comprender cómo se ordena el pensamiento de Deleuze”: 1) “El fundamento o lo que tiene su lugar: la tierra, el suelo, sobre la cual se edifica todo el resto”; 2) el principio trascendental que “distribuye la tierra o el suelo según las exigencias propias del fundamento”; 3) el principio empírico “que rige el dominio, una vez atribuido” (p. 29). En la medida en que Deleuze desarrolla su obra, se van modificando los conceptos que ocupan los lugares de la estructura. En *Diferencia y repetición*, el fundamento es el sinfondo (“Lo que a partir de ahora «funda» el derecho y legitima las pretensiones, es el sinfondo, es la subida del sinfondo en ellas. Sólo será legítimo, no sólo lo que proviene del sinfondo, lo que lo haya alcanzado o atravesado, sino lo que lo expresa: los movimientos aberrantes”, pp. 36-37/40), y luego pasa a ser el cuerpo sin órganos en *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*. Correspondientemente, hay un desplazamiento de los principios trascendentales y empíricos: en *Diferencia y repetición* el principio trascendental es la Idea y el empírico la individuación (que Lapoujade liga con los dinamismos espacio-temporales como creación de espacios-tiempos); en el *Anti-Edipo* respectivamente la “actividad *disparatrice*” y la “síntesis conectiva de producción” (p. 146/156) y en *Mil mesetas* la máquina abstracta y el agenciamiento concreto (pp. 185-190/197-199). Discusión muy fina, que a cada lector le cabrá confrontar con los textos de referencia, pero que dan una unidad estructural interesante a la obra deleuziana.

Por momentos la argumentación de Lapoujade parece conducir a una axiología según la cual la tarea política consistiría en distinguir el fundamento “bueno” del “malo” (según el derecho se sostenga en el fundamento propiamente dicho -clásico- o en la multiplicidad o sinfondo deleuziano). Ontológicamente, *Los movimientos aberrantes* se desliza por momentos hacia una distinción de una suerte de “realidad” degradada o cuestionable (la extensión) y una realidad vital y animada (el espacio intensivo) [pp. 58-59/62-63]. Políticamente, esto implica distinguir, por un lado, las formas de organización política basadas en el fundamento clásico, donde no hay lugar ni para los movimientos aberrantes y ni para las minorías (el Estado y el capitalismo) y, por el otro, la potencia positiva de la máquina de guerra: “[La máquina de guerra nómada] hace morir todo lo que impide la libre circulación de las multiplicidades” (p. 234/248). En algunos pasajes, Lapoujade pareciera reivindicar el cuerpo sin órganos frente a los cuerpos políticos organizados, en un camino que a mi entender sólo conduce rigurosamente al anarco-capitalismo (como bien señaló Koenig, *cf.* la reseña de su libro por Pablo Pachilla en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, número 3).

Pero el capítulo 9 da por tierra con todas esas vacilaciones interpretativas desde sus primeras líneas: “La importancia que se le da al nomadismo en *Mil mesetas* parece ridícula frente a las destrucciones engendradas por el capitalismo” (p. 247/261). Desde esa perspectiva, afirma, la pelea estaría perdida por anticipado (p. 248/262). Además, señala que el capitalismo es una máquina de guerra, evitando cualquier solución ontológica a los problemas prácticos. Usando como herramientas conceptuales las obras de las décadas del ‘80 (los libros sobre el cine, Foucault y Leibniz), Lapouja-

de abandona toda axiología ontológica. Ya no hay espacios malos (extensivos, estriados) y buenos (intensivos, lisos) que funden acciones políticas censurables (estatales) y deseables (nómades), cada una de las cuales se seguirían de distintos e incompatibles fundamentos. De ser así, se daría la paradoja de que la ontología deleuziana seguiría compartiendo con la clásica sus peores defectos: “Tal presentación puede dar la impresión irritante de que las máquinas abstractas son principios trascendentes que se aplican desde lo alto a la realidad concreta, de la misma manera que ciertas lecturas de *Diferencia y repetición* afirman que las Ideas trascienden la realidad actual que determinan” (p. 192/203-4).

La inmanencia radical implica abrazar la extensión, el espacio estriado (y por tanto, también las formas de organización política “sedentarias” como la estatal -aunque Lapoujade no llegue a esta conclusión-). Lapoujade lo logra recurriendo a los conceptos de Afuera y Abierto (que reemplazan la dualidad intensidad-extensión o espacio liso-estriado). Ya no se trata de trazar un límite entre espacios incompatibles y axiológicamente jerarquizados, sino de “ponerse a caballo sobre el límite”, que no es un muro sino una “membrana que pone en contacto topológico un adentro más profundo que toda forma de interioridad y un afuera más lejano que todo mundo exterior” (p. 294/310). Hay un imperativo de atravesar el límite, pero ello no significa abandonar el Afuera donde vivimos en favor de lo Abierto: “atravesar el límite no consiste en pasar al otro lado. Ni *renversement* (inversión) ni *bouleversement* (alteración) sino *retournement* (viraje) como se pasa al otro lado de un pliegue” (p. 297/312).

De esto no se sigue un indiferentismo moral, ya que Lapoujade hace intervenir oportunamente la tercera pregunta que

anunciaba al principio del libro, y que había parecido abandonar: *quid vitae?* No se trata, como podría pensarse, de usar la vida impersonal de "La inmanencia: una vida..." como criterio (como quiso hacer Esposito en un estrepitoso fracaso teórico cuando quiso coquetear con el deleuzianismo al final de *Bios, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006). La cuestión vital es mucho más concreta en Lapoujade: "¿Cuáles son las fuerzas del afuera que tal o cual agenciamiento puede soportar? ¿Cómo no ser destruidos por velocidades demasiado grandes?" (p. 299/314). La máquina de guerra no es buena en sí misma: "La máquina de guerra, ¿nos va a destruir o va a destruir los límites que nos esclavizan y nos someten? No se puede saber anticipadamente, todo es cuestión de experimentación" (p. 300/315).

Uno de los aportes teóricos es abordar estas últimas cuestiones en términos temporales. Poder actuar y abrir el tiempo se vuelven sinónimos. El trabajo con las síntesis temporales del capítulo 3, a mi juicio insatisfactorio, se resignifica desde el capítulo 9. En el capítulo 3 (y las consecuencias extraídas en el 4) aparecían zonas algo confusas (gloso a continuación los desarrollos desplegados en las pp. 82-109/87-116). Allí, Lapoujade establecía una correspondencia entre las tres síntesis del tiempo de *Diferencia y repetición* con la división kantiana de dialéctica, analítica y estética. A raíz de la hipótesis -según la cual Deleuze dejaría de lado la analítica para trabajar una relación directa entre analítica y dialéctica- Lapoujade se veía arrastrado a descartar la segunda síntesis del tiempo (a la cual por otra parte consideraba el ámbito de los cuerpos). Así concluía: "lo que caracteriza al empirismo trascendental es la *relación inmediata que establece entre estética y dialéctica*, entre lo sensible y la Idea, el fe-

nómeno y el noúmeno" (p. 96/103). El resultado era poco feliz, ya que quedaban desdibujadas las distinciones entre la primera y la tercera síntesis del tiempo y, aún peor, entre Idea e intensidad. En el capítulo 9, el tratamiento de la temporalidad es mucho más agudo y arroja una nueva luz sobre la doctrina deleuziana: la disputa es allí entre cuerpos (por ejemplo, nuestro cuerpo y el cuerpo capitalista) en lo Abierto, aunque su resolución es en términos del Afuera. Al distinguir claramente lo empírico de lo trascendental, las confusiones que señalamos más arriba desaparecen: ya no se trata de una empíria que se resiste a dejar pasar la acción vivificante de lo trascendental, de organismos que rechazan el dinamismo del cuerpo sin órganos y aparatos de Estado hostiles a la liberación de las máquinas de guerra. El problema con el capitalismo no es ontológico, no es que se desprende de un fundamento único sino que organiza la miseria, la opresión, el hambre y la guerra (pp. 237/251, 246/260). El tiempo de los cuerpos, que quedaba afuera como derivando de la analítica kantiana, es reivindicado. Sólo que no se explica a sí mismo. Es un hecho, no un derecho. "El tiempo no se confunde con lo Abierto más que porque se alimenta de su Afuera" (p. 274/289). El cuerpo social capitalista tiene su espacio y su tiempo. "La cuestión se vuelve entonces: ¿cómo el tiempo puede volver a abrirse?" (*Ibid.*) con el objetivo de crear nuevos espacio-tiempos para nuevos cuerpos.

La tarea filosófico-política se articula entonces en dos tiempos. "La primera operación consiste en desertificar el mundo para alcanzar el plano de inmanencia, en remontar los cuerpos hacia las Ideas, de la estética a la dialéctica" (pp. 283/298). La segunda operación consiste en deducir los cuerpos: "Crear nuevos cuerpos, individuales, amorosos, colectivos, políticos, pero

también nuevos enunciados, fabulaciones o delirios, tal es la tarea a la vez estética, política y filosófica" (p. 289/304-305). No se trata de una creación todopoderosa. Los condicionamientos son infinitos, las fuerzas que nos superan y amenazan con destruirnos múltiples e incesantes. Pero no por eso hay que despreciar nuestra pequeña potencia: "Es curioso cómo se confunde fácilmente el menor sentimiento de potencia con un delirio de ser todopoderosos" (*Ibid.*). No somos todopoderosos pero algo podemos hacer para mejorar nuestras condiciones de vida. La cuestión es hacerlo.