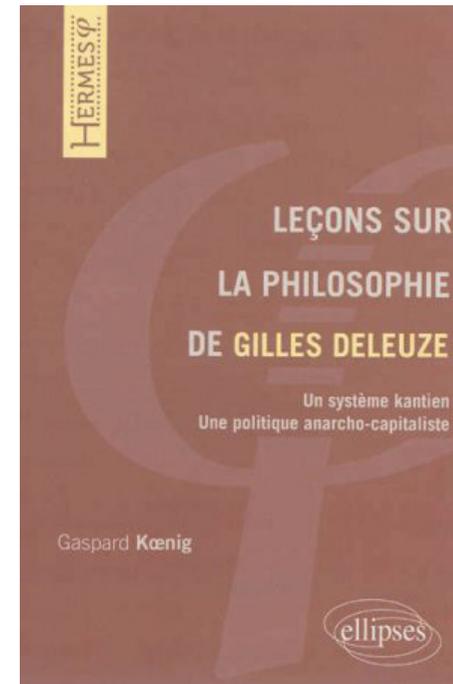


en un problema secundario, no menos importante por ello, pero secundario, pues afectaría menos a la estética como ciencia fundamental de lo bello, o a su equivalente en la Antigüedad, para convertirse en un capítulo de la *poética* como ciencia de las técnicas de expresión, a saber, en este caso atingente a la función social de esas formas y sus relaciones con la política. Así las cosas, el rechazo platónico del arte que tanto nos sorprende a los modernos, acostumbrados como estamos desde la modernidad a atribuirle un carácter emancipatorio desde la aportación de Schiller y los románticos a la consolidación de la estética, perdería parte de su misterio y de la perplejidad que nos causa. Se aproximaría a la consideración trivial de la dimensión que reconocemos del arte como propaganda, o a la función ideológica que le otorga el marxismo, o a los análisis de Benjamin respecto de ello en la era de la reproductibilidad técnica, constituyendo solo un capítulo de lo que hoy llamamos estética, pero no el todo de la misma. La parte restante, por lo demás decisiva, se habría conservado en Platón y es la que John Keats supo expresar para el mundo moderno en su *Oda a una urna griega*: "Beauty is truth, truth beauty".

Un sistema impreciso, una política totalitaria

PABLO NICOLÁS PACHILLA
(CONICET-UBA-PARIS 8)



Kœnig, Gaspard, *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, París, Ellipses, 2013, 134 pp. Idioma: francés.

Gaspard Kœnig, con sus poco más de tres décadas, lleva ya publicados cinco novelas y tres ensayos, además del libro aquí reseñado. Su recorrido educativo lo señala como perfecto ejemplo de la élite intelectual (y económica) francesa: Liceo Henri-IV en el Quartier Latin, École Normale Supérieure, Universidad de Columbia en Estados Unidos. Luego de obtener su agregación en filosofía –permiso para enseñar nada fácil de conseguir en Francia–, entre otras cosas, fundó un *think tank* liberal y escribió discursos para Christine Lagarde antes de su paso al FMI.

El libro en cuestión se enmarca en la colección *Leçons* –clases– que Ellipses viene publicando sobre diversos temas, y su tono emula el de un curso real, con el autor dirigiéndose a menudo a la audiencia con una mezcla de pedagogía y picardía, generando una cierta complicidad con el lector. Sus diecinueve lecciones tienen el extraño poder de hacer que el lector vaya cada dos por tres a revisar el texto deleuziano para verificar... ¿Deleuze realmente escribió esto? Algunas veces Kœnig está en lo cierto, otras el sentido que le da a ciertas citas parece desligado de su contexto. ¿Postula el filósofo francés un sistema que pretende la *verdad* y que aspira al *conocimiento* (115)? ¿Sugiere realmente una política *anarcho-capitalista*? Por sí mismo, este aspecto lo convierte en un libro interesante, que lo distingue de la proliferación masiva de *ready-mades* hechos con jerga deleuziana. Si la aspiración es de una gran riqueza, en todo caso, no es seguro que el resultado esté a la misma altura.

En la introducción, el autor describe la evolución de su relación con la filosofía de Deleuze. De un enamoramiento a los veinte años, donde al leerlo todo se vuelve rizoma, a una relectura diez años después, en la que se encuentra con un sistema cerrado.

"Rascando el barniz marxista, se descubre una filosofía política mucho más matizada, aun coincidiendo en numerosos puntos con el anarco-capitalismo americano (3)". Del rebelde y revolucionario de la lectura a los veinte al clásico y liberal de la relectura a los treinta.

En la primera lección, Koenig señala dos malentendidos con respecto a la imagen maldita de dicho filósofo, cada uno de los cuales corresponde a una de las partes del subtítulo del libro. En primer lugar, Deleuze sería un autor clásico, tomando la definición de Salvador Dalí, según la cual el clasicismo significa "integración, síntesis, cosmogonía, en lugar de parcelamiento, experimentación y escepticismo" (6). Tomar esta definición al pie de la letra implica toparse con contradicciones internas al libro reseñado, que más tarde enfatizarán la importancia de la experimentación en la filosofía deleuziana. El autor sostiene que Deleuze busca una *totalización*, apoyándose en un pequeño escrito que el filósofo escribió en homenaje a Sartre, pero más adelante, dirá que no hay totalización en la ontología deleuziana (80). Por otra parte, para Koenig hay que "desencriptar" a Deleuze para descubrir su "Sistema", pero dicho concepto nunca es definido con precisión, sino tan sólo referido a la filosofía crítica de Kant, como si su mera mención ("los rizomas tienen fibras kantianas") bastase para aclarar la noción. Las únicas determinaciones que ofrece de la noción de sistema "en el sentido kantiano del término", hacia el final del libro, son las de delimitar por etapas el dominio del pensamiento, y plantear las condiciones de posibilidad de todo conocimiento (115). Para peor, Koenig llega a hablar de "sistema cerrado, de factura kantiana" (3), cuando más tarde escribirá que se trata de un sistema necesariamente abierto (113).

El segundo malentendido radicaría en la concepción deleuziana del lugar del filósofo en la Ciudad, aunque el lector tendrá que esperar hasta la última lección para encontrar algo sobre su lectura política. Aquí Koenig se limita a señalar que Deleuze "pone a punto una doctrina de la irresponsabilidad filosófica que prolonga desgraciadamente una tradición bien francesa" (6), aunque al mismo tiempo abre la puerta a una interpretación más cercana al anarco-capitalismo que al marxismo.

Por último, organiza la obra deleuziana en dos períodos, cada uno de los cuales gira en torno a dos libros: el primer período gravitaría en torno a *Diferencia y repetición* (1968) y secundariamente *Lógica del sentido* (1969), mientras que el segundo correspondería a *Mil mesetas* (1980), secundado por *El pliegue* (1988). Cabe mencionar el absoluto menoscabo por toda referencia a Félix Guattari, aunque esto no constituye una novedad en los estudios deleuzianos.

Las siguientes tres lecciones trazarán una historia de lo trascendental que coloca a Deleuze al término de la línea Husserl-Heidegger-Foucault. En la segunda lección, Koenig aborda el origen kantiano de la noción de trascendental y su superación en la fenomenología. La tarea de la filosofía después de Kant es dejar atrás la escisión entre sujeto y objeto, manteniendo lo trascendental como condición primera del conocimiento. Esa superación se vuelve necesaria con la crítica nietzscheana del Ego, según la cual este no sólo no puede ser conocido –como en Kant–, sino que tampoco puede ser fuente de conocimientos: lo trascendental debe ser desalojado del Sujeto metafísico. Los primeros en hacerlo son los fenomenólogos: en *Ideas*, Husserl ya no somete las síntesis a la jurisdicción de un sujeto, sino que las asimila a la intencionalidad de un ego trascendental alcanzable

mediante la reducción eidética. Lo trascendental sigue siendo principio de síntesis, pero se vuelve inmanente y participa del movimiento del mundo. Sin embargo, para Deleuze, siguiendo al Sartre de *La trascendencia del Ego*, Husserl mantiene la dualidad kantiana entre una conciencia trascendental estructurante y una exterioridad estructurada por la percepción fenomenal. Sartre construye allí un campo trascendental impersonal al nivel de la conciencia irreflexiva como absoluto no sustancial. "La inmanencia ya no es más inmanente a otra cosa que a sí misma: la impersonalidad garantiza la evacuación tanto del Sujeto como de toda Norma eidética" (13). De este modo Sartre se acerca a lo que Deleuze llamará "campo de inmanencia".

Sin embargo, Sartre sigue siendo un filósofo de la conciencia, aunque sea nihilizada (*néantisée*). Después de haber dissociado lo trascendental de la conciencia perceptiva y constitutiva, le confiere a esta todas las operaciones téticas de estructuración del mundo, y así conserva la concepción husserliana de una percepción organizadora. Si bien el cogito pre-reflexivo asegura un "pleno de existencia", en la aprehensión posicional del mundo, Sartre es conducido a reconocer categorías como "cuadro vacío antes de la experiencia", lo cual desemboca en una suerte de trascendental no ya existencial ni impersonal, sino estrictamente *individual*. Después de su intuición inicial, Sartre vuelve entonces a un análisis globalmente kantiano de la percepción, con un sujeto portador de condiciones de posibilidad y un objeto que se desliza en ese cuadro categorial, un "fenómeno de ser" que se diferencia así de un "ser del fenómeno", del cual nada puede decirse. Fiel a su estilo descontracturado, Koenig concluye: "Honestamente, tragarse las setecientas páginas de *El ser y la nada* para recaer sobre la

vieja distinción del ser y del fenómeno es muy decepcionante" (14).

La última tentativa de la fenomenología para sacar lo trascendental del Sujeto consiste en volcarlo sobre la vivencia misma. En la filosofía de Merleau-Ponty, las condiciones del conocimiento son inscritas en el seno de la fusión primordial del sujeto y el objeto. Sin embargo, vuelve a aparecer el trasmundo con el concepto de *Gestalt*, que funda la significación: estas formas no valen sino para una aprehensión significativa *humana*.

Ya sea que se aloje lo trascendental en la percepción (Husserl), en la conciencia nihilizada (Sartre) o en la significación (Merleau-Ponty), no se escapa a la dualidad entre un sujeto constituyente y un en-sí que permanece misterioso ("fenómeno de ser" en Sartre, "fenómeno del fenómeno" en Merleau-Ponty). La superación de esta dualidad vendrá de la mano de Heidegger, a quien Koenig dedica la siguiente lección. El autor distingue tres momentos en la obra heideggeriana. En *Ser y tiempo*, Heidegger rompía con la noción del Sujeto racional del conocimiento, pero conservaba una distinción entre *Dasein* y mundo, y reemplazaba las categorías por los existenciales, manteniendo la estructura kantiana. Por ello, se volvía necesario repensar el lugar de las categorías en la *Crítica de la razón pura* para así determinar el estatuto de los existenciales y poder pasar de la analítica del *Dasein* a la verdadera ontología. De este modo se explica el tránsito hacia el "segundo momento", *Kant y el problema de la metafísica*, donde, mientras que "la verdad óntico/fenomenal está fundada en el desvelamiento de la constitución ontológica del ente, i.e., en el *a priori* como tabla trascendental de los existenciales" (19), lo que busca Heidegger es determinar el lugar de ese trascendental que se presenta como

una comprensión pre-ontológica del ser. Dicho lugar corresponderá no ya al entendimiento sino a la imaginación esquematizante. Lo trascendental produce él mismo el espacio y tiempo secundarios de la intuición, recibiendo el contenido que él mismo produce. La gran conmoción que sufre lo trascendental mediante esta operación es que el sujeto y el objeto se producen como tales a partir de un "lugar" que no es ni uno ni el otro, a saber, el tiempo. Los existenciales o categorías –que Koenig hace equivaler–, la persona, el individuo, el sujeto, son generados entonces por una instancia asubjetiva, impersonal y pre-individual.

El riesgo, empero, es el de reencontrar la Idea platónica, riesgo del cual Heidegger se ataja sosteniendo que el fundamento es sin fondo. Sin embargo, pregunta Koenig, si es así, ¿cómo se explica su potencia productiva? Este problema lleva al pensador de la diferencia ontológica a refugiarse "en las viejas quimeras de los tras-mundos" (20), y así lo que sigue de su producción es una tentativa de fundar el fundamento mediante una Nada que no es sino un camuflaje del Ser.

Dos breves comentarios sobre dicha lección. En primer lugar, la periodización que el autor realiza de Heidegger es desde luego discutible, puesto que dos de los tres momentos que señala son simultáneos – en efecto, Heidegger concibió en principio *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* como dos partes de una misma obra–, y el tercer momento es desacreditado de un plumazo. En segundo lugar, Koenig presupone que Deleuze continúa la línea heideggeriana, lo cual no es nada explícito en Deleuze mismo, y sin embargo no deja de ser una tesis consistente.

La cuarta lección se aboca a Foucault como "preparador" de Deleuze. Para Koenig,

Las palabras y las cosas –aparecido tres años antes que *Diferencia y repetición*– constituye "una suerte de propedéutica histórica a la obra deleuziana" (23). Dada la condición "empírico-trascendental" del hombre, fundante pero a la vez histórica y discursivamente fundado, Foucault pone de relieve la relación del pensamiento con lo impensado, en tanto aquel "no puede fundar su origen sino reencontrando el modo sobre el cual se constituye la posibilidad del tiempo, en [...] la repetición de lo Mismo" (24). A este pensamiento moderno Foucault opone una nueva filosofía que Koenig llamará "posmoderna", en la cual "[e]l sujeto es negado en provecho de un enunciado impersonal" (24). Foucault percibe que el concepto heideggeriano de tiempo es la bisagra entre el modernismo y el posmodernismo, "entre un trascendental prisionero de la escisión sujeto/objeto y una nueva forma –aun mal definida– de inmanencia que sobrepasa al hombre mismo" (25).

Lo esencial de esta lección es la tesis de que el proyecto posmoderno que Foucault concibe y Deleuze despliega consiste en la construcción de un trascendental no trascendente y no individual, que asume a la vez la muerte de Dios kantiana y la muerte del hombre foucaultiana. Por ello, debe tratar la conciencia como un epifenómeno y al individuo como el producto de una génesis. La tarea que Deleuze asume, entonces, es la de concebir un sistema del pensamiento contemporáneo, realizando la revolución que espera la filosofía, "después de Kant, y con Kant" (29). *Diferencia y repetición* se propondrá entonces realizar las dos tareas del posmodernismo necesarias para sobrepasar a Heidegger: pensar un trascendental genético y al mismo tiempo la univocidad del ser.

La operación deleuziana para evitar la trascendencia consiste en introducir la

inmanencia spinozista en la vía abierta por Heidegger. Si bien Deleuze defiende lo trascendental contra el empirismo puro, se opone a Kant en que la imaginación productiva como principio genético "concierna al mundo mismo y no sólo a su representación en el sujeto" (30). De allí la tarea de construir un "empirismo trascendental" –fórmula utilizada por Deleuze para definir su propia filosofía–, que Koenig describe como la búsqueda de un "campo trascendental genético que no sea trascendente, pero que afirme no obstante la necesidad de una investigación de las condiciones de posibilidad" (30). Resulta aquí extraño que escriba "de posibilidad", cuando es consciente de que Deleuze busca condiciones genéticas, y opone *virtual a posible*.

Por su parte, la diferencia con la fenomenología aparece en la necesidad de liberar la condición de la imagen de lo condicionado, esto es, abandonar el postulado de la semejanza (*ressemblance*) entre ambos. Ello implica deshacerse del sentido común que está en el origen de la imagen dogmática del pensamiento, consistente en los postulados del reconocimiento (identidad del objeto y unidad del sujeto) y de la representación. Cabe mencionar que Koenig utiliza indistintamente *sentido común* y *buen sentido*, conceptos complementarios pero diferentes en Deleuze.

No deja de haber en estas zonas del libro algunos tropiezos, como cuando el autor habla de un "racionalismo absoluto" como método filosófico de Deleuze (33), apoyándose en una cita del filósofo. El problema es que la cita está tomada de la reseña escrita por Deleuze sobre el libro de Martial Guéroult dedicado al primer libro de la *Ética* de Spinoza, y se refiere al racionalismo de Spinoza en la lectura de Guéroult. Es un tanto aventurado por ende atribuir el epíteto al propio Deleuze. Si bien es cierto que

las afirmaciones que Deleuze hace sobre otros filósofos a menudo pueden extenderse a su propia filosofía, no se trata de un principio universalizable.

Llegados a este punto, Koenig establece lo que tal vez sea la tesis interpretativa principal del libro, a saber, su distinción entre cuatro niveles ontológicos en *Diferencia y repetición*: "la Idea tal como inscribe una diferencia determinada en lo indeterminado caótico; la intensidad del campo de individuación, que resulta de la síntesis ideal; la dramatización espacio-temporal de la intensidad, que desencadena una síntesis asimétrica a partir de la intensidad; y el sentido común como experiencia inmediata del mundo tal como es dado a la conciencia, una vez que la actualización de la Idea es llevada a su término" (37). El análisis de Deleuze se centraría en los tres primeros planos, puesto que el último es el correspondiente a los análisis fenomenológicos. El autor aclara que estos cuatro planos no están explícitamente presentes como tales en el texto, y que no tienen un significado cronológico sino más bien "lógico" en el sentido de *Lógica del sentido*: "un pasaje constantemente renovado del campo virtual al campo material/actual" (45).

En cuanto al primer plano, consiste en una línea virtual trazada sobre el caos. Si bien todavía no se puede hablar de existencia, ya la línea ha alterado el caos. Se trata de la Idea como pensamiento sin pensador, campo de singularidades sin sujeto ni objeto. Lo que sigue es una sucesión un tanto vertiginosa en la que Koenig identifica esta línea con toda una serie de conceptos sin demasiada explicación: cesura ideal, diferencial, determinación del caos, forma de lo determinable, forma vacía del tiempo. Si bien dicha sucesión no arroja mucha luz por sí misma, le sigue una tesis interpretativa original: para Koenig, "la Idea introduce el tiempo en el caos" (38).

El autor parece estar leyendo retrospectivamente *Diferencia y repetición* desde *¿Qué es la filosofía?* (1991), libro donde el concepto de caos ocupa un lugar central –y que sin embargo Kœnig desprecia: lo describe como una “verborragia autorreferencial” (114). No se refiere hasta más tarde, en cambio, al concepto de (sin-)fondo, que resulta sinónimo de caos en *Diferencia y repetición*. Y continúa con una interpretación muy plausible: en este primer plano no hay aún *problema*, sino tan sólo *pregunta*, i.e., un imperativo del ser de diferenciarse para escapar del caos. La temporalidad correspondiente a este plano es la del puro devenir como forma vacía del tiempo, sin contenido alguno. La Diferencia debe repetirse para mantenerse, y es por ello que hay aquí una multiplicidad de singularidades eternamente repetidas, en eterno devenir.

Sin embargo, al tratarse aún de la temporalidad del caos, este pensamiento sin pensador es lo impensado en el pensamiento. El modo de acceso a esta Diferencia por parte del filósofo no puede ser por ende un mero pensar el mundo, sino el ejercicio que Deleuze denomina “desfundamentación” (*effondement*) –en francés, un juego de palabras entre fundamento (*fondement*) y derrumbe (*effondrement*)–. Se abren así dos puntos de vista. “Desde el punto de vista del proceso, el pensador debe alcanzar el «Yo [Je] fisurado» como la instancia virtual siempre activa en el corazón de lo actual” (39). Desde el punto de vista del conocimiento, se trata de una fundación en tanto allí se engendra lo pensable. Más que Significación última, se trata de una lucha siempre renovada contra el caos. Ahora, el peligro a evitar es la ontología hegeliana de la mediación. El devenir no es en Deleuze la identidad dialéctica del ser y la nada, reconciliación del ser y el no-ser, sino una lucha constante contra este último.

En cuanto al segundo plano, pasamos de la pregunta a los problemas: “las singularidades dispersas se condensan para responder a la exigencia de la pregunta, para obtener una determinación completa del ser que haga más difícil el retorno al caos” (40). Si al primer plano le correspondía el Yo fisurado, en este segundo plano de las Ideas-problema el pensador debe elevar sus facultades a un ejercicio trascendente, volviéndose un Yo [Moi] disuelto; pero lo que esta figura apolínea no puede hacer es coincidir con la figura dionisiaca del primer plano. No hay conciliación posible entre el individuo pensante y el sin-fondo.

Mientras que en este segundo plano las Ideas siguen siendo diferenciales, ahora son *completamente determinadas*, puesto que las relaciones entre los puntos singulares proporcionan las condiciones del problema. No se trata de esencias fijas, ni de multiplicidades indeterminadas, sino de “la determinación de un devenir, la razón suficiente del tiempo” (41), que constituye también un campo de individuación: toda Idea es intensidad individuante. Este movimiento de individuación y la consiguiente actualización de las Ideas forman parte del *agôn* contra el caos que Kœnig coloca en el centro de la ontología del “primer Deleuze”.

Ahora bien, frente a la pregunta de cómo llega el pensador a ocupar el lugar del Yo disuelto apto para captar las Ideas claras-confusas del segundo plano, Deleuze recurre a la conceptualización kantiana de la comunicación entre las facultades de la tercera *Crítica*. Kœnig tiene razón cuando afirma que Deleuze ve en los juicios estéticos tematizados por Kant un orden en el encadenamiento de las facultades que revela su punto de enlace. Pero no podemos estar de acuerdo con él en su entronización del juicio de lo bello como primordial revelador de dicho orden. Por el contrario,

creemos que si Deleuze escudriña tan minuciosamente dichos juicios –tanto en *La filosofía crítica de Kant* como en “La idea de génesis en la estética de Kant”–, es precisamente porque revelan el límite de la investigación kantiana: a saber, el *sensus communis*. Es más bien en la experiencia de lo sublime –minimizada hasta aquí por Kœnig, y reservada para un momento posterior– que Deleuze encuentra el verdadero movimiento del pensamiento, en el cual las facultades ya no armonizan espontáneamente sino que se ven sobrepasadas y encuentran el límite que las concierne exclusivamente, desencadenando un desajuste en el sistema de las facultades que sólo encuentra su punto de enlace en la Diferencia. Es la desarmonía la que provoca el pensamiento; la armonía es tan sólo el reflejo de un pensamiento que no piensa.

El tercer plano, por su parte, corresponde al desarrollo espacio-temporal de la Idea. Ya no estamos frente a la temporalidad pura del caos, sino frente a un tiempo llenado por formas que pasan: ya no un *curso*, sino un *orden* del tiempo –Deleuze retomaría aquí una distinción kantiana presente en la Analítica de los principios. En este punto hay definitivamente un error por parte de Kœnig, que relaciona el curso del tiempo a la forma vacía del primer plano, y el orden a la sucesión producida en el tercero. *Diferencia y repetición* es explícito en la tesis contraria: “Podemos definir el orden del tiempo como esta distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura” (Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 120). Dicha cesura es, más aun, constitutiva de la fisura del Yo, que Kœnig ubica en el primer plano.

En todo caso, de acuerdo al esquema de Kœnig esta *dramatización* del tercer plano consiste en un proceso a través del cual los problemas del segundo plano

adquieren soluciones correspondientes, y la determinación completa se convierte en *determinaciones actuales*. El motor de este movimiento es la intensidad como centro de involucramiento: las intensidades son diferenciales en el primer plano, individuantes en el segundo y desarrolladas en el tercero. La intensidad es “lo que religa lo actual a su principio de actualización, la marca de la inquietud del ser en un mundo pacificado, estabilizado” (46). La facultad capaz de acceder a este plano es la imaginación, que puede atravesar la unidad de la naturaleza y el espíritu como conciencia larvaria. También se requiere aquí de un filósofo experimentador, pero ahora experimentar equivale a devenir embrionario, repetir el movimiento monstruoso del embrión que fuimos y somos.

El cuarto y último plano corresponde a los sujetos y objetos, individuos y mundos constituidos por estabilización de los dinámicos espacio-temporales al término de su actualización. La lucha contra el caos ha tenido *demasiado* éxito, desembocando en la constitución de una trascendencia, sea esta subjetiva o divina. Este plano corresponde a las filosofías incapaces de ver más acá de la representación.

La octava lección del libro se topa con las aporías que encuentra la razón cuando quiere trazar paralelismos demasiado estrictos. Es así que la propuesta de Kœnig de leer *Diferencia y repetición* como “la inversión exacta” (49) de la *Crítica de la razón pura* es tan interesante en cuanto propuesta como magra en sus resultados. Lo virtual es el equivalente de la Dialéctica trascendental, y la actualización –más precisamente, la primera síntesis del tiempo– el objeto de una Estética trascendental, mientras que la segunda síntesis del tiempo constituye una Analítica trascendental. Hasta este punto, Kœnig sigue las palabras

del propio Deleuze e identifica cada uno de esos momentos con uno de los planos definidos por él previamente: la Dialéctica corresponde al primer plano, la Analítica al segundo y la Estética al tercero. El sentido de la "inversión" se ve pues determinado como el de una mera inversión del orden lógico, una crítica ya omnipresente en los poskantianos –de hecho, la lección siguiente explicita este sentido del término "inversión", cuando Koenig sostiene que "es el kantismo riguroso de Deleuze el que lo condujo a invertir *el orden de la Crítica*" (54). Koenig cree ver también Antinomias y Paralogismos en *Diferencia y repetición*, aunque, si de paralelismos se trata, es extraño que no mencione la paradoja del sentido interno presentada por Kant en el §24, evidente origen del concepto deleuziano de Yo fisurado.

Lo que sigue del libro se estructura en torno a lo que para el autor son las dos preguntas fundamentales del "posmodernismo": ¿cuáles son las modalidades de la experiencia de lo trascendental?, y ¿cómo fundar la génesis de un trascendental no trascendente? Ninguna de las dos preguntas encontraría en *Diferencia y repetición*, sin embargo, una respuesta satisfactoria: en el primer caso, permanece una instancia inexperimentable, un "puro postulado" (59) a la raíz del sistema; en el segundo, la génesis permanece demasiado platónica al seguir postulando una armonía. Es necesario pues buscar una nueva instancia que dé cuenta a la vez de una experiencia trascendental y de la desintegración de toda armonía.

En la décima lección, Koenig presenta al *Pliegue* como la transición lógica entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, puesto que define retrospectivamente el proyecto de este último libro al anunciar la necesidad de un neo-barroco desprovisto de toda

armonía trascendente. Koenig continúa sosteniendo que en *Diferencia y repetición* seguía estando presente la armonía kantiana entre las facultades, que "aseguraba la unidad del primer plano y el reconocimiento de las Ideas en el segundo plano, por vía del acuerdo libre e indeterminado de las facultades en el juicio estético" (61). Es en momentos como este que el lector avisado se pregunta: ¿por qué esa manía por usar la terminología de un modo tan poco preciso? Es ciertamente posible encontrar otro sentido al término "reconocimiento", pero dado que Deleuze ha escrito decenas de páginas fustigándolo, ¿no podría el autor utilizar un término menos problemático?

La crítica que no podemos dejar de realizar a esta hipótesis de lectura es que el descentramiento de las series, la divergencia de los mundos, la unidad como posterior a la multiplicidad, son todas ideas que ya estaban presentes en *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*. Es la misma razón por la cual no hay un "redescubrimiento" de lo sublime por parte de Deleuze –tema de la onceava lección–, sino que lo sublime estuvo desde el comienzo en el centro de la lectura deleuziana de Kant. Según Koenig, el sistema de Deleuze reposa sobre su lectura de Kant, pero a partir de determinado momento, el punto crucial deja de ser el juicio de lo bello y pasa a ser lo sublime. Koenig marca la diferencia a este respecto entre *La filosofía crítica de Kant* y las clases de Deleuze sobre Kant de 1970: se sigue tratando de superar la sensibilidad ordinaria del buen sentido, pero no ya para acceder a una génesis trascendental "unitaria" (67), sino para liberar el estado caótico fundamental del mundo. Sería el tránsito de un Deleuze barroco, nostálgico de la armonía, a un Deleuze neo-barroco, pensador de la multiplicidad –de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*.

Lo sublime kantiano le permite a Deleuze pensar el desajuste (*dérèglement*) de las facultades, donde todo sistema de medida queda abolido y los ritmos impredecibles del caos reemplazan el ritmo regular de la aprehensión sensible. Koenig insiste con que la imaginación, al hundirse en lo infinito, ya no es un *medio de conocimiento* –siguiendo su lectura de que *antes sí lo era*. "La *Crítica de la facultad de juzgar* ya no funda, sino que hunde (*effondre*), desfundamenta (*effonde*) las otras *Críticas*" (69). Lo sublime es la experiencia mediante la cual se produce una "comprensión estética del caos de donde sale el ritmo" (69) –nosotros diríamos: nuevas palabras para los viejos conceptos deleuzianos.

El duodécimo capítulo introduce el concepto de criba o tamiz (*crible*), a través del cual pasan las fuerzas y así devienen activas. Dicho pasaje es identificado por Koenig con el de las relaciones diferenciales (dy/dx) a las singularidades completamente determinadas en *Diferencia y repetición*. El autor introduce ahora conceptos acuñados junto a Guattari –sin mencionarlo–, ya que lo que opera en este pasaje –afirma– es la *máquina*, realizando el tránsito del caosmos al estrato. El principio motor de la máquina, por su parte, es el *deseo*, que "se confunde con el poder (*pouvoir*), es decir, la dinámica de la máquina" (77) –otro de esos momentos donde el lector se pregunta: ¿era necesario decir justo *poder*, teniendo en cuenta su connotación intrínsecamente negativa en Deleuze y su distinción con la potencia (*puissance*) positiva? La máquina conecta las intensidades y hace pasar las fuerzas. El deseo toma el lugar antes asignado al eterno retorno: unificación de la Diferencia en la Repetición, concordancia de las facultades en una Idea.

Recapitemos el movimiento ontológico en este período, tal como lo reconstruye

Koenig. Tenemos en primer lugar caos, puras multiplicidades, que al pasar por el tamiz de su determinación recíproca generan singularidades, fuerzas pasivas que definen el ritmo y las direcciones del caosmos. Estas singularidades son maquinadas por el deseo, cuyos flujos recorren las fuerzas, que así devienen activas –intensidades. "Este proceso crea unidades vacías, cartográficas, ilimitadas al mismo título que el deseo: los CsO, término eminentemente posmoderno para designar nuestro buen y viejo trascendental" (83). Los dos principios posmodernos –trascendental y univocidad– se mantienen, pero lo que Koenig llama por alguna razón "el postulado" deja de ser el *agôn* para convertirse en el deseo.

Pueden retomarse ahora las dos preguntas posmodernas. La pregunta por las modalidades de experiencia de lo trascendental es respondida con lo sublime, mientras que la pregunta por el fundamento no trascendente de lo trascendental genético se deriva en otras dos preguntas: ¿hay una unidad de todos los CsO? Y ¿cómo los CsO producen el mundo estratificado en que vivimos? La respuesta a la primera pregunta es: sí, el plano de inmanencia o consistencia, conjunto de todos los CsO o campo trascendental. En cuanto a la segunda pregunta, la respuesta debe ir por el lado del esquema, es decir, la construcción de espacio-tiempos, pero ya no puede haber dramatización porque para ello se necesitan Ideas –y ahora "el campo trascendental no es más una coexistencia y una interpenetración de Ideas sino una unidad vacía rizomática" (99). Hay que buscar entonces una autonomía del esquema con respecto a la Idea, una "auto-esquemización de la materia" (100), que se encontrará en el concepto de pliegue.

Asimismo, puede ahora responderse la última pregunta del posmodernismo. La

génesis de un trascendental no trascendente puede fundarse "[c]onstituyendo un campo de inmanencia, conjunto de todos los CsO, y el plegamiento de este campo hacia la estratificación del mundo" (112). Deleuze responde entonces a las dos grandes preguntas de su tiempo. "¿Cuáles son las modalidades de la experiencia de lo trascendental? La experiencia estética y la despersonalización. ¿Cuál es el fundamento de un trascendental no trascendente? El caos y su investimiento (*investissement*) por el deseo, que constituyen en el curso de un proceso complejo el Pliegue trascendental. El caos es entonces la Condición y el fundamento de lo trascendental" (113).

Finalmente, la última lección aborda la segunda parte del subtítulo del libro. Para Koenig, "Deleuze nunca se interesó por la filosofía política, sin duda demasiado «molar» para él" (123). Se puede, sin embargo, intentar pensar cómo sería una política deleuziana. "Como Rousseau quería forzar a los hombres a ser libres, forcemos a Deleuze a ser responsable" (129). Su tesis es que detrás de la retórica marxista (irresponsable) se encuentra un pensamiento político (responsable) cercano al liberalismo libertario de Murray Rothbard, David Friedman o Robert Nozick, con quienes la distancia sería menos conceptual que institucional. Los intelectuales de izquierda y los economistas liberales son para Koenig como Capuletos y Montescos cuyos descendientes deberían unirse.

En cuanto a las posiciones explícitas de Deleuze, el autor confiesa acordar con *La Pensée 68*, el clásico en el que Luc Ferry y Alain Renaut se despachan contra los filósofos de izquierda "en guerra contra el individuo autónomo, el Estado de derecho y el libre mercado, en suma contra todos los grandes principios que hacen desde el Renacimiento la fuerza de la civilización

occidental, humanista, inventiva, tolerante" (127). Tampoco se priva del más repetido de todos los reproches a las filosofías nietzscheanas: "Rechazar la ley, la justicia, la cultura, para glorificar un individuo superior, ¿no es caer en la trampa de la interpretación del «superhombre» [...] que influyó tanto a Mussolini? (128)". Por último, suelta frases que recuerdan a discursos de Nicolas Sarkozy: "el intelectual francés representa, desde hace más de dos siglos, más un problema que una solución para el país" (128).

Ahora bien, rascando el barniz marxista, en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, el capitalismo cumpliría la mayor parte de las veces una función positiva, puesto que permite oponerse al Estado en tanto aparato de captura, liberar los flujos y destruir las instancias de sobrecodificación. Se encuentra allí "un profundo respeto por el capitalismo y sus líneas de fuga, creadoras, positivas" (130). Acelerar los movimientos de desterritorialización y liberar los flujos, se pregunta Koenig, "¿no es retirar al Estado lo esencial de sus prerrogativas para privatizar la mayor cantidad posible de funciones sociales? Evitar las «reterritorializaciones», ¿no es abolir los bancos centrales y quebrar los monopolios de multinacionales por las fuerzas de la competencia?" (132).

En primer lugar, hay que decir que la descodificación de los flujos no caracteriza por sí misma al capitalismo, sino –como bien señala Guillaume Sibertin-Blanc– al "conjunto de condiciones históricas que el MPC [modo de producción capitalista] no explica puesto que, al contrario, las supone" (Sibertin-Blanc, Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, París, PUF, 2013, p. 154). Lo que define al capitalismo para Deleuze y Guattari, por el contrario, es su axiomática, consistente en destruir o relegar como secundario todo código ex-

tra-económico y postular sus relaciones de producción como presupuesto absoluto.

"El Estado totalitario no es un máximo de Estado, sino más bien, siguiendo la fórmula de Virilio, *el Estado mínimo* del anarco-capitalismo (cf. Chile)" (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizofrénie 2*, París, Minuit, 1980, p. 578). Esta cita desmiente que, como sostiene Koenig, Deleuze y Guattari hayan ignorado el anarco-capitalismo. Por el contrario, lo asociaban con el Chile pinochetista. Pero, más importante aún, muestra el problema principal de la lectura de Koenig: que no toma en cuenta que Deleuze y Guattari distinguen dos polos, aunque complementarios –sea geográfica o cronológicamente– del Estado capitalista, a saber, la tendencia "social-democracia" y la tendencia "totalitarismo". La primera tendencia consiste en incluir axiomas –derechos para las minorías, estimulación del mercado interno– y la segunda en sustraerlos, promoviendo el mercado externo en detrimento del interno, apelando a capitales extranjeros, favoreciendo la exportación de materias primas, etc. Con lo cual, más allá de que los autores no conciben un capitalismo sin Estado, puesto que este cumple una función esencial en la reproducción de las relaciones sociales de explotación y en la regulación de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo, la *tendencia* hacia el Estado mínimo es calificada como *totalitaria*. La consigna libertaria de Koenig –¡menos Estado!– no representa entonces sino la reducción del Estado a su función represiva, "totalitaria" en el vocabulario de Deleuze y Guattari.

En suma, las *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze* presentan algunos puntos de interés, e.g., su distinción de los cuatro planos y su propuesta de trazar continuidades y rupturas entre dos períodos de la obra

deleuziana. Sus aspectos menos sólidos, por su parte, corresponden llamativamente a las dos tesis del subtítulo, puesto que su interpretación del Kant de Deleuze no resulta convincente, mientras que su reconstrucción de una política deleuziana, más allá de su vocación polémica, choca con la letra –y, más aun, con el espíritu– del texto.