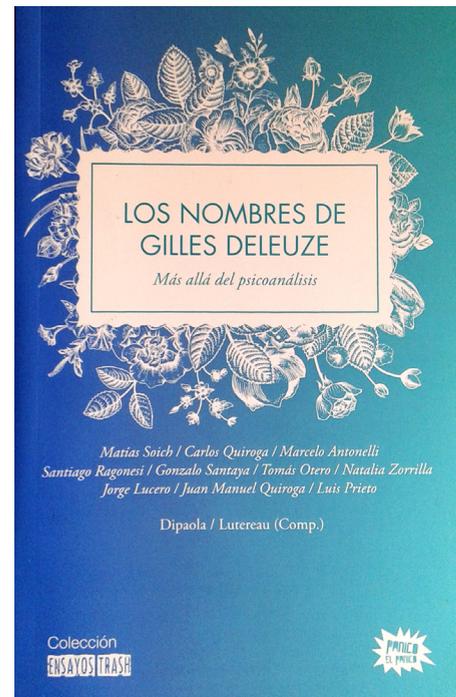


Deleuze y el psicoanálisis: los nombres de una tensión

JULIÁN FERREYRA



Reseña de Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano (comps.), *Los nombres de Gilles Deleuze. Más allá del psicoanálisis*, Buenos Aires, Pánico el Pánico, 2014, 116 pp.

Los nombres de Gilles Deleuze es una colección de 12 ensayos breves sobre la relación entre el filósofo francés y el psicoanálisis, resultado de unas Jornadas realizadas en mayo de 2014 y auspiciadas por la UCES. La brevedad de los trabajos hace que muchas de las ideas y perspectivas propuestas queden esbozadas, sin desarrollar y a veces sin apoyo textual o argumentación que sostenga tesis sorprendentes. Lo cual no impide que logren provocar y estimular el pensamiento. La mayor virtud del libro es, en este contexto, poner de manifiesto las tensiones que existen entre Deleuze y el psicoanálisis, como caso de una serie de tensiones más abarcadoras: entre la filosofía y el psicoanálisis, y entre la "academia" y la práctica.

Los ensayos de los compiladores, Dipaola y Lutereau, abren y cierran respectivamente el libro. Y es en el artículo con el que el libro concluye donde encontramos su clave de bóveda. La contribución de Lutereau se titula como el libro "Los nombres de Deleuze" y propone una dualidad entre el concepto y el nombre. La agresividad inicial hacia Deleuze (partiendo de la antipatía manifiesta de Masotta respecto al *Anti-Edipo*) se transforma a lo largo del texto en una simpatía entre Deleuze y el psicoanálisis en tanto ambos resisten al concepto. En efecto, si en las primeras páginas Deleuze es "un pecado de juventud" (110) y no se puede ser deleuziano después de los treinta porque "la de Deleuze es una filosofía pop" a la que "la demostración y la argumentación le resultan ajenas" (110), más adelante descubrimos que *no se puede* ser deleuziano en tanto se persiste en buscar en él demostración, argumentación, concepto. La solución es renunciar a buscar en sus palabras conceptos, ya que no existe una "ontología deleuziana" (115). En suma, no se debe leer a Deleuze desde la filosofía

sino desde el psicoanálisis. La alianza con el psicoanálisis pone al autor del *Anti-Edipo* en su verdadera dignidad. Y esto porque en el psicoanálisis no hay conceptos sino "la puesta en acto de una experiencia" (113). Para ese pasaje a la praxis es necesario abandonar los conceptos y volcarse a los "nombres" (115). Estos "nombres" son los que dan título al libro, y de allí que cada texto tenga como título una sola palabra, un "nombre" (salvo, curiosamente, el texto de Lutereau que se llama "los nombres de Deleuze"). Deleuze habrá fracasado como filósofo, como "creador de conceptos", pero habrá encontrado su éxito al proponer "nombres". Los nombres son singularidades, síntomas, que no deben quedar atrapados en marcos conceptuales sino fluir en cadenas rizomáticas. Y así es como deberían, propiamente, ser leídos los textos del libro. Es necesario, como indica Dipaola, "atascarse y enredarse en los laberintos de infinitos sentidos" (10). Por lo tanto, cuantas más cadenas rizomáticas de términos deleuzianos presenten, cuanto más hagan recurso a la jerga sin intentar efectos de sentido o realizar *conceptualizaciones* estériles, más logrados estarán los textos. Se inserta así en la corriente mayoritaria del deleuzianismo.

Las páginas de Lutereau son provocadoras, vitales, pasionales. No sólo aguijonean al lector, sino también a gran parte de los textos que las anteceden, en tanto muchos de ellos –en mayor o menor medida– intentan encontrar puntos de reparo y vacilan en abrazar la fluidez irrestricta. En un caso particular el ataque es directo: "Un lugar común. Lacan definiría su concepción de deseo a partir de la falta (...) Esto no es leer. Esta idea se desprende de la lectura fácil de *El Anti-Edipo*, pero no es leer. Esto puede calentar a algunos adolescentes, pero la filosofía no es para pro-

ducir un reaseguro narcisista" (114), dice. Y antes en el libro, Marcelo Antonelli había dicho "si para Lacan el deseo no tiene objeto, ello obedece a que el deseo no es, en rigor, una relación con un objeto, sino con una *falta*" (43). Y Matías Soich había afirmado que Deleuze y Guattari estiman que una de las peores faltas del psicoanálisis es concebir "el deseo como derivado de la carencia" (103). Curioso trabajo de tábano dirigido a los filósofos convocados a participar de este libro quienes, como no podría ser de otra manera, abordan la relación de Deleuze y el psicoanálisis desde la filosofía, precisamente el gesto impugnado enfáticamente por el texto que tiene la última palabra del libro. Los jóvenes filósofos hacen sin embargo la tarea que los convoca y se esmeran por trabajar la relación propuesta. Lucero trabaja con fineza la problemática del instinto de muerte entre *Diferencia y repetición* y Freud, diferenciando con cuidado muerte material e inmaterial, y las diferentes formas de la repetición de acuerdo a las diversas síntesis del tiempo en Deleuze. Zorrilla encara la *Presentación de Sacher-Masoch*, de la cual también se ocupa Tomás Otero. Antonelli desgaja en diez tesis la concepción anti-edípica del deseo. Santaya explicita con rigor la, inexistente según Lutereau, ontología deleuziana. Soich trabaja la relación entre el deseo y el odio.

Pero todo este trabajo, académico, insertado en el seno del CONICET, es visto con desconfianza por la mayoría de los psicólogos que colaboran en el libro. C. Quiroga señala que "el maestro es un maestro neutro, ya sea en la universidad o donde sea, en el maestro no hay implicación y el sujeto es sin división" (24) y Ragonesi intenta desde su estilo alejarse de todo acartonamiento. Lutereau, por su parte, descrea de la docencia ("un filósofo no es un profesor.

De acuerdo con Lacan, un profesor es el que enseña acerca de enseñanzas; es decir, un idiota útil" [114]) y de la escritura académica (no se puede escribir una tesis sobre la obra de Deleuze ni explicar a Lacan, porque sería "una contradicción performativa" [110] y llama más adelante a "que la disciplina del comentario no agote la potencia de pensar" [115]).

Estas reservas no provienen de la materialidad misma de la obra de Deleuze. J. M. Quiroga, por ejemplo, reivindica su figura y lamenta que dentro del círculo del psicoanálisis *El Anti-Edipo* haya sido desestimado: "a nuestro modo de ver eso ha sido una gran pérdida" (84). La interferencia la genera, creo yo, la anomalía que Deleuze representa en la visión que Lutereau, Ragonesi y C. Quiroga ofrecen de la academia, la universidad, el rol del profesor, etc. Y en tanto la academia, tanto si se la piensa desde la universidad (y particularmente desde la FFyL-UBA) como desde el CONICET, ha alojado a Deleuze en su seno, habría que pensar si este alojamiento significa una subversión de la academia o de los prejuicios en torno al academicismo. Anomalía presente en la elección de los tópicos por fuera de las fronteras de la filosofía, como las obras literarias, matemáticas, físicas, antropológicas, históricas y *psicoanalíticas*. Pero está ya presente en su noción de concepto. Y de hecho, Deleuze hace un uso filosófico de las obras que toma por fuera del campo de la filosofía, transformando sus nociones específicas en conceptos. En efecto, cuando Deleuze define la filosofía como la "creación de conceptos", no entiende "concepto" en ninguno de los complejos y sutiles sentidos en los cuales lo ha trabajado la tradición filosófica, y definitivamente no como "las condiciones necesarias (y suficientes) de aplicación de un término",

como lo define Lutereau (113). Se trata de conceptos inherentemente prácticos, para una filosofía necesariamente volcada a la experiencia y el acto.

Esto se esboza en el texto de Prieto que, bajo el nombre "Capitalismo", ofrece pistas de trabajo bien interesantes sobre uno de los tópicos clave de Deleuze: su concepción de capitalismo. En efecto, si las matemáticas apuntalan el intento *fundamental para los desafíos de nuestra contemporaneidad* del pensar la fórmula de la plusvalía a partir del cálculo diferencial, Prieto ofrece otro ángulo en la tarea imprescindible de plantear una nueva teoría del valor: la asimilación de la plus-valía al objeto *a*. Se trata, en efecto, de uno de los conceptos lacanianos que más han seducido a Deleuze. Sin embargo, Prieto parece aliarse con las teorías filo-liberales del deleuzianismo: "con Deleuze podemos alejarnos de una teoría deficitaria de la actualidad, cargada de prejuicios (de que todo tiempo por pasado fue mejor, diría Spinetta)" (96). El capitalismo se presentaría así como un movimiento de fluidez que no es *ni bueno ni malo sino un dato de la realidad*. Frente a la fijeza de la *ciencia* y la teoría (que nos llevaría a adormecernos en el sentido [95]), el discurso capitalista lleva a copular a la ciencia con el discurso del amo produciendo un trastocamiento de ambos (93): los productos de la tecnociencia que en sí mismos nos esclavizan y piensan por nosotros ("celulares, tablets y ultabooks") (93), tomados en el contexto de la sociedad capitalista *se transforman en síntomas* cuya cura puede articularse en el grafo del discurso capitalista (96). En esas nuevas coordenadas debe llevarse a cabo la clínica. La actitud realista de Prieto (no se puede curar patologías producidas por el capitalismo negando el capitalismo que las produce)

deja sin embargo abierto el interrogante de si acaso es posible una *cura* en algún sentido en el marco de un *socius* que produce sufrimiento como botellas de Coca-Cola.

Intentando marcar un contrapunto entre la teoría y la clínica, Ragonesi afirma que "lo que llegaría a ofertarse en el trabajo analítico es la posibilidad de ubicar las condiciones bajo las cuales se desea" y no de reencauzar el deseo hacia las sendas en las que puede avanzar en su realización como pretenderían Deleuze y Guattari (36-37, 39). Pero si seguimos a Santaya justamente de eso se trata el trabajo de Deleuze: de establecer las *condiciones* genéticas de la experiencia (81). Y eso es la ontología cuya pertinencia (madura) para la lectura de Deleuze descartaba de plano Lutereau. No es deseo de algo, ni siquiera de su propia liberación ("dejar de pensar el deseo como «deseo de» algo exterior que lo trasciende" Antonelli [43], es radical y se aplica a todo estado al que se pudiera alcanzar, incluso lo múltiple, incluso el devenir), sino las condiciones a través de las cuales se produce la experiencia –y que por eso debe ser acto, producción, génesis. No génesis consciente, subjetiva, sino génesis del deseo, inconsciente. Condiciones genéticas de un afecto, dice Santaya (77), lo cual nos lleva a preguntarnos acerca de la alianza entre afecto y síntoma – y por lo tanto acto. Lo cual derribaría la supuesta contraposición entre los conceptos y los nombres de Deleuze. En efecto, si "el síntoma es un modo particular de desear" (Ragonesi, 37), y el nombre es un síntoma, entonces los nombres de Deleuze son modos particulares de desear.

El carácter eminentemente práctico de la ontología deleuziana se ve con mucha claridad en el ensayo de Soich, donde el

concepto de devenir-mujer es puesto en acto para dar sentido al deseo involucrado en el odio en torno a la figura de Conchita Wurst. El texto de Soich muestra que el problema no es el concepto, sino intentar pensar un concepto sin partir de una problemática específica. Los conceptos, sin un problema, son vacíos. Con un problema, en cambio, son acto, interpelación, pasión, *experiencia*. Soich muestra en torno a Conchita cómo lejos de marcar la fijeza de "las condiciones necesarias (y suficientes)" los conceptos deleuzianos sirven para pensar "el borramiento entre fronteras tradicionalmente rígidas (lo humano y lo animal/vegetal/tecnológico, lo masculino y lo femenino, lo celestial y lo demoníaco, etc.)" (102). Y, fundamentalmente, Soich muestra que el trabajo académico sobre el pensamiento filosófico de Deleuze no es una cuestión "abstracta", desligada de la práctica, sino por el contrario urgente: "No es un juego. Del contagio social de esa apertura depende la vida de muchas personas que, día tras día, son arrinconadas contra la muerte por la violencia de los que odian los cuerpos cambiantes" (108).