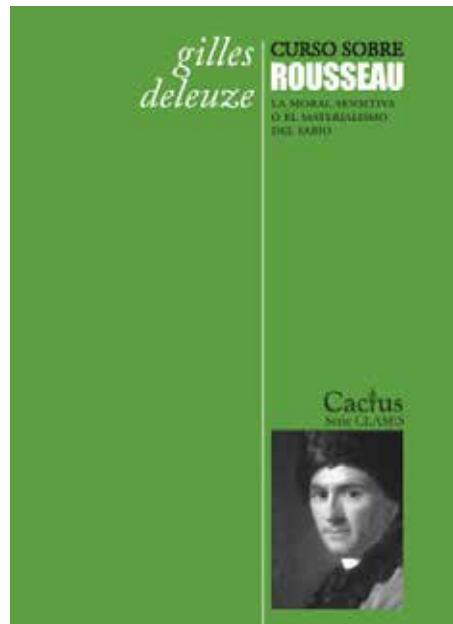


Rousseau según Deleuze: la inmanencia haciéndose camino

JORGE NICOLÁS LUCERO



Reseña de Deleuze, Gilles, *Curso sobre Rousseau: la moral sensitiva o el materialismo del sabio*, traducción y notas de Pablo Ires y prólogo de Diego Sztulwark, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2016, 80 pp.

Recibida el 23 de enero de 2017 –
Aceptada el 15 de marzo de 2017

La serie Clases de la Editorial Cactus vuelve a proponernos entrar en el universo deleuziano y en la composición de sus conceptos. La desgrabación, traducción y edición de los cursos dados en la Universidad de Vincennes proporcionan una vía de acceso a la cristalización de esas intensidades que quedaron plasmadas en su obra publicada, y han visibilizado el plano de inmanencia de su filosofía. En esta oportunidad, la traducción ofrecida es sobre el curso que un joven Deleuze dicta en la Sorbona durante el semestre de 1959-1960.

Deben destacarse dos primeras diferencias de este curso sobre Rousseau respecto de los otros grandes cursos publicados por la editorial (sobre Spinoza, Leibniz, Kant, Foucault, la pintura, el cine, etc.). En primer lugar, Deleuze jamás dedicó un libro al autor de *El Contrato Social*, y las referencias en sus grandes obras son casi inexistentes (pueden hallarse algunas magras menciones en los tomos de *Capitalismo y Esquizofrenia*). La única excepción se encuentra en un artículo de 1962 publicado en la revista *Arts* (y vuelto a publicar en la compilación *Dos regímenes de locos* de 2002) titulado “Jean-Jacques Rousseau precursor de Kafka, Céline y Ponge”. La datación de dicho artículo no es ciertamente lejana al curso, y las cuestiones que preocupan a Deleuze sobre Rousseau tampoco, lo cual hace de este artículo una continuación del curso.

En segundo lugar, a diferencia de las otras lecciones que la editorial argentina ha traducido, el material que existe sobre este curso son notas de clase y no desgrabaciones. Esto deja al lector con menos herramientas para evaluar y advertir todo el proceso que determina la construcción de los conceptos; aun así, estas notas tienen un valor irremplazable para la comprensión del itinerario intelectual y la evolución del pensamiento de Deleuze.

¿Qué puede, entonces, decirnos este curso sobre el propio Deleuze? ¿Cómo la lectura de Rousseau puede insertarse en el recorrido de su pensamiento? ¿Qué es lo que Rousseau nos fuerza a pensar? Hay dos elementos a observar de estas notas que son inmediatamente atractivos para quienes han incursionado en la obra del filósofo. En primer lugar, la aproximación que se hace entre las éticas rousseauniana y spinozista. Tanto en el apéndice adjuntado sobre las ya editadas clases de Spinoza (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2008), donde se menciona directamente la figura de Rousseau y se define la ética a partir del materialismo del sabio, como en el prólogo de Diego Sztulwark, no quedan dudas sobre esta posición: el conjunto de la obra de Rousseau, para determinar las condiciones de posibilidad de lo político, insiste en el intento de escapar a cualquier consideración de los intereses malvados. Esto muestra para Deleuze la existencia de un núcleo spinozista en Rousseau, porque seleccionar de las situaciones lo que nos da alegría y evitar lo que nos entristece es lo que Rousseau buscará en su materialismo del sabio. Pero un segundo elemento mucho más llamativo se encuentra en la utilización del par conceptual virtual-actual a lo largo de las notas del curso.

Dirijámonos, para desarrollar este último punto, al contenido inmediato de las notas. Deleuze no se dedica a preparar un curso sobre filosofía política centrado exclusivamente en *El Contrato social* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Nos presenta una articulación de la obra de Rousseau casi en su totalidad, y la preocupación, sin soslayar el problema de las condiciones de lo político, es primordialmente ética, porque el actor central que Deleuze observa es el hombre de lo

privado. Esto se debe a la concepción rousseauniana del estado de naturaleza, donde no son las contradicciones de dicho estado las que obligan al individuo a la sociabilidad. Además, las notas nunca dejan de subrayar la separación clara y distinta que hay para Rousseau entre el hombre privado y el ciudadano. La virtud es un patrimonio del hombre privado, no del ciudadano, y por eso Deleuze coloca en el centro de la lectura al *Emilio* y *La nueva Eloísa*, pues ahí se destaca esta dualidad y se desarrolla esta “moral sensitiva o materialismo del sabio”, términos que corresponden a un libro que Rousseau hubiera querido redactar y nunca pudo.

Ahora bien, la ética que Deleuze rastrea en Rousseau no está definida directamente por las acciones que mantenemos con nuestros semejantes, sino con las cosas. Nuestra alma se define en relación con los objetos, y es la voluntad quien puede cambiar la situación interviniendo con el fin de abrir un devenir virtuoso. Este devenir virtuoso tiene ciertos estratos en la filosofía de Rousseau (estadios del alma bella) que para Deleuze probarán que la determinación de las posibilidades del hombre privado para ser un sabio es el supuesto de cualquier renovación del contrato civil. En primer lugar, como se sabe, Rousseau postula una bondad original del alma en el estado de naturaleza, afirmación que no está separada de una lectura determinista (el alma fue hecha para sentir, no para razonar) y donde la relación natural es de una dependencia de las cosas. Lo que produce la diferencia entre las almas es la diversidad de las facultades. Esta mención no resulta casual dentro del itinerario deleuziano: en su libro sobre Kant o en *Diferencia y Repetición*, la doctrina de las facultades, su relación, divergencia y unidad, es un problema central para el proyecto de una

renovación del campo trascendental. Los personajes de *La nueva Eloísa* –Julie, Wolmar, Saint-Peaux, Claire– se diferencian por sus facultades.

La continuación de tal descripción no escapa a este marco de análisis. Cuando la sociedad cambia las condiciones estableciendo la dependencia entre los hombres y posibilitando el vicio, cada hombre ya no es una totalidad en sí misma, sino la parte de un todo. Un movimiento similar puede verse en la observación que Deleuze hace años después respecto de la imagen del pensamiento: bajo el orden del reconocimiento, las facultades están comunicadas, jerarquizadas, y funcionan de acuerdo a un buen sentido y un sentido común. La bondad natural, que no es otra que la original subsistiendo bajo las relaciones sociales, es la que busca la virtud, su potencia, más allá de esta situación.

Allí intervendrían la virtud y la sabiduría como estados superadores de esta dependencia entre los hombres. La virtud tiene como fin su propio medio, su propia potencia, en la medida en que es el esfuerzo para que prevalezca el amor a la virtud por encima del interés. La virtud siempre es un estado de guerra, porque interviene en la situación, pero no garantiza un cambio. En la sabiduría, el sentimiento de existencia implica el puro presente que pasa: “En este nivel, ya no es una selección de los objetos que pueblan el tiempo, sino el tiempo que se despoja de toda sucesión de objetos. La *facilidad de existir* es así descubierta” (p. 30).

En este último pasaje y en otros que lo secundan se asoman preocupaciones que están cargadas de conceptos más afines a la ontología de Bergson que a las ideas políticas rousseauianas; de hecho, Deleuze dicta inmediatamente después un curso sobre Bergson en la École Normale

Supérieure de Saint-Cloud, el cual fue publicado en 2004 en el tomo II de los *Annales Bergsoniennes*. Luego de esta estratificación, Deleuze hablará del concepto de perfectibilidad como un elemento genético cargado de potencialidades y/o virtualidades. La perfectibilidad se ve alterada por la génesis del vicio. Sin embargo, esta génesis no es producto del azar exterior, sino algo inherente al alma bella; ella no puede quedarse en el estado de naturaleza, ella anhela las relaciones humanas. El amor a uno mismo, la piedad, etc., son estados de pasión en la medida en que sus virtualidades aún no están desarrolladas. El estado de naturaleza aparece, de este modo, no “como estado actual de las facultades, sino como uno virtual y genético” (p. 36). Rousseau utiliza para observar esto un método regresivo para buscar un principio dinámico, que Deleuze propone como el camino de lo actual a lo virtual. La génesis es el pasaje del acto a las virtualidades del estado de naturaleza, el “punto de partida del movimiento a partir del cual se forma el hombre” (p. 38). El contrato, así, no está en relación con el estado de naturaleza, sino con el hombre de la naturaleza, el Emilio ya educado (privado, justo, virtuoso). Es sumamente notorio el uso de las nociones de virtualidad, actualidad y génesis, nociones que se vuelven fundamentales en la ontología deleuziana. Más aún, se puede observar que éstas aún no tienen el alcance ni la diferencia específica que toman en obras posteriores; las notas del curso todavía no permiten ver una distinción entre lo virtual y lo posible, tal como Deleuze pregona en *Diferencia y Repetición*.

Es a través del resultado dado en la regresión que Rousseau examina la posibilidad de un contrato no mistificador. El contrato que han realizado los hombres estableció un grupo de razones engañosas que mis-

tificaban la necesidad de formar lo civil para evitar el estado de guerra. Y Deleuze nuevamente recurre al concepto de virtualidad para explicar a Rousseau: “La ley natural presupone la sociedad en el sentido de que las virtualidades sólo se realizan en circunstancias objetivas que existen en la sociedad” (p. 61). De todos modos, se observa una vez más que el concepto de virtualidad no es todavía concretamente el que Deleuze nos ha legado. Si Deleuze describe la ley al modo hylemorfista –la forma de la ley remite a la voluntad, la materia al legislador–, todavía la virtualidad no se separa de la posibilidad. Parecería que estamos aquí frente a una incipiente génesis del concepto deleuziano de virtualidad.

Por ello, este curso sobre Rousseau no representa sólo un aporte al estudio de las preocupaciones éticas que yacen en la obra de Deleuze en coincidencia con su lectura de Spinoza. Es también un grato testimonio de los primeros pasos del filósofo dentro de su propio pensamiento, de los primeros trazos de su propio campo de inmanencia.