

## **El psicoanálisis en fuga. Aproximaciones a una primera concepción del deseo en Deleuze y Guattari**

### **Psychoanalysis In Flight. Approximations as to a First Concept of Desire in Deleuze and Guattari**

*Antonio Tudela Sancho*  
*Universidad de Murcia*  
*Murcia - España*

#### **Resumen**

Se trata de analizar la teoría y práctica del deseo en la filosofía de Deleuze y Guattari, a partir principalmente de su primera formulación en *El Anti Edipo*, donde se da una firme oposición a la recuperación por parte del psicoanálisis de Lacan de cierta noción tradicional del deseo, aún hoy latente en numerosos saberes. Frente al deseo como arte de la representación, teatro, creación de fantasmas y puntal de la frustración, Deleuze y Guattari proponen una práctica del deseo esencialmente *productiva*: el deseo como fábrica, proliferación de las multiplicidades en lo Real y gozo, siguiendo así la filosofía defendida en la edad moderna por pensadores como Spinoza o Nietzsche.

**Palabras clave:** Deleuze, Guattari, Lacan, deseo, esquizoanálisis.

#### **Abstract**

An attempt is made to analyze the theory and practice of desire in the philosophy of Deleuze and Guattari, based principally on its first formulation in *El Anti Edipo*, where firm opposition is given to the recovery of a certain traditional notion of desire, still latent in much knowledge, through Lacan's psychoanalysis. Faced with desire as a representative art, theatre, creation of phantoms, and the support for frustration, Deleuze and Guattari proposed the practice of an essentially productive desire: desire as fabric, proliferation of the multiplicities of what is real, and pleasure, following in this manner the philosophy defended in the modern age by thinkers such as Spinoza or Nietzsche

**Key words:** Deleuze, Guattari, Lacan, desire, Schizo-analysis.

## 1. Introducción al deseo en *El Anti edipo*: La puesta de la negación en negativo

“Ignora la trascendencia, la ley, el Nombre del padre, la falta y el miedo a que falte. No soporta a Lacan. Jugador, lo apuesta todo a la inmanencia y la afirmación.”

François Lyotard <sup>1</sup>

Es en *El Anti Edipo* (1972), la primera obra firmada conjuntamente por Gilles Deleuze y Félix Guattari, y más particularmente en su primer capítulo, titulado “Las máquinas deseantes”, donde hallamos una primera formulación de la práctica totalidad de las temáticas que nos ocuparán a lo largo de estas páginas: la teoría y práctica del deseo en los creadores del esquizoanálisis, aun cuando tendremos que considerar las sutiles diferencias, las transformaciones que -como en toda obra viva- van del primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* al segundo, aparecido ocho años más tarde: *Mil Mesetas*.

En relación con el deseo, quizá podamos introducirnos en las tesis fundamentales del dúo galo a través del rodeo de una cita de glosario, debida a Guattari: “A diferencia de la concepción freudiana, el deseo no está asociado a la representación. Independientemente de las relaciones subjetivas e intersubjetivas, está directamente en posición de producir sus objetos y los modos de subjetivación que les corresponden” <sup>2</sup>. Si *El Anti Edipo* se abre con una decidida negación de la metáfora, negación que tres años después, en el libro también colectivo sobre Kafka, constituirá un auténtico estribillo, es toda la tradición psicoanalítica que tiende a tratar el inconsciente como un teatro, la gran metáfora de la representación escénica, lo que allí se combate. Casi resultará superfluo constatar aquí la importancia que en el primer interlocutor -por así decirlo- de nuestros autores, Jacques Lacan, inscrito con firmeza en la escuela freudiana, reviste la idea de la representación, de la “puesta en escena”, asociada a la expresión inconsciente, en relación por ejemplo con el trabajo del sueño, *Traumarbeit* <sup>3</sup>.

1 LYOTARD, François, “Le temps qui ne passe pas”, en *Le Monde* (París), 10 de noviembre de 1995, p. 10.

2 GUATTARI, Félix, *Cartografías del deseo*, selección de artículos de Guattari y Negri por Gregorio Kaminsky, trad. de Miguel Denis Norambuena, Eds. La Marca, Buenos Aires, 1995, p. 207.

3 Cfr. LACAN, Jacques, “L’instance de la lettre dans l’inconsciente”, en *Écrits*, Éditions du Seuil, París, 1966, p. 511: “Digamos que el sueño se parece a ese juego de salón en

Además de esta primera conceptualización negativa del deseo: el deseo nada tiene que ver con la representación, no se introduce en una determinada “puesta en escena” del inconsciente, Deleuze y Guattari ofrecen cuando menos otras tres en su común texto germinal. Cada una de estas definiciones se deriva de o se apoya en la anterior con precisión matemática: el deseo no es representativo, el deseo no carece de ningún objeto, el deseo no se orienta a la adquisición de nada y, finalmente, el deseo no guarda relación con idea, sensación ni sentimiento alguno que implique angustia o suplicio de fondo. Veamos con mayor detalle lo que se sigue de todas estas negaciones.

## 2. Las tramoyas del deseo. En la clásica escena, la falta y el fantasma

“Platón y Freud, la misma pieza, viven bajo el mismo techo o casi.”

Jacques Derrida, *Envois* <sup>4</sup>

Como resultará conocido, la diferencia básica que media entre el concepto del deseo en Lacan y el concepto del deseo en Deleuze y Guattari estriba en su ligazón a la idea de *falta* (*manque*) o carencia en el primero y la ruptura radical de dicha alianza en los segundos. Las fuentes donde abreva la teoría que sitúa la falta en el corazón mismo del deseo, postura que Jacques Lacan habría insuperablemente puesto al día en nuestro tiempo, se remontan hasta los orígenes de la filosofía occidental, encontrando con toda certeza su carta fundacional en las palabras que Sócrates dirige a Agatón en el transcurso del *Banquete* platónico: “¿No es el Amor [esto es: el deseo] en primer lugar amor de algo y en segundo lugar de aquello de que está falto?”, “¿no se ha convenido en que es lo que le falta y no tiene, lo que desea y ama?” <sup>5</sup>, si bien es cierto que tras el análisis conceptual de Sócrates éste introduce el mucho más rico discurso que dice haber escuchado “un día” a Diotima, en el que -seguimos aquí las reflexiones de Dumoncel<sup>6</sup>- no encontramos ya el análi-

el que, sin levantarnos de la silla, debemos hacer que nuestros espectadores adivinen un enunciado conocido o su variante por el único medio de una puesta en escena muda.”

4 DERRIDA, Jacques, “Envois”, en *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, París, 1980, p. 70.

5 PLATON, *El Banquete, o del Amor*, 200 a-d, trad. de Luis Gil, Aguilar, Madrid, 2ª. ed., 1988, p. 582. Las citas siguientes de las palabras de Diotima en el cuerpo del texto pertenecen a esta traducción, pp. 583 a 590. Cfr. también DUMONCEL, Jean-Claude, *Le Pendule du Docteur Deleuze. Une introduction à l'Anti-Œdipe*, Éditions et Publications de l'École Lacanienne (E.P.E.L.), París, 1999, pp. 11 y ss.

6 Cfr. DUMONCEL, Jean-Claude, *op. cit.*, p. 12.

sis de un concepto (del amor, del deseo como falta de algo), sino la genealogía de todo un “personaje conceptual”, en pleno sentido deleuziano: se declara a Eros, al Amor, al Deseo, hijo de Penía (la Pobreza) y de Poros (la Riqueza), y Diotima deja atrás la conceptualización socrática del deseo (“esa idea errónea que te forjaste sobre el Amor”, le dice a Sócrates) para defender una idea más compleja, la del amor desde la óptica del amante y no del amado: el amor, el deseo como pro-creación, como fecundidad, generación, engendramiento o -en los términos de Deleuze- como *producción* (Diotima: “Es esta acción [la del deseo] la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma”, “Amor de la generación y del parto en la belleza”, “solamente puede conseguirlo con la procreación”...).

Para Dumoncel, la paradójica generación del Eros platónico de Diotima, deseo generador a su vez, a partir de la Riqueza y la Pobreza lo convierte en un objeto con doble apariencia, siguiendo el pensamiento del último Wittgenstein, una suerte de *sujeto ambiguo*, y añade en nota a pie de página lo siguiente: “Desde el punto de vista de Wittgenstein, es el Mundo mismo lo que deviene objeto ambiguo según el ángulo de la mirada de Schopenhauer: el mundo *visto como* Voluntad y *como* Representación. Mediante la metamorfosis nietzscheana de la “voluntad” en voluntad de poder, se obtendría la dualidad deleuziana del Deseo, visto como falta en la Representación pero como potencia productora en lo Real”<sup>7</sup>. Ahora bien, recordemos que Deleuze y Guattari rechazaban la asociación del deseo con la representación, con el teatro, con la “puesta en escena”. Y este desplazamiento operado por el dúo galo de la carencia, de la falta en el deseo hacia el polo -en esta dualidad “didáctica”, por así decirlo, perfectamente diseñada por Platón, como acabamos de ver, en esa suerte igualmente ambigua de discurso dividido o incluso *esquizo* de Sócrates/Diotima- de la Representación, parejo a su negación en el polo de lo Real (al fin, el único), donde el deseo es “tan sólo” producción, introduce un riesgo enorme en la teorización del deseo que obliga a los autores de *El Anti Edipo* a detenerse cautos durante un buen trecho para evitar un deslizamiento inadvertido en los límites sin retorno de un mal callejón sin salida. Tal riesgo, tal pozo sin fondo no es otro que el de esta *doble doctrina del deseo* en la que Lacan -siguiendo la estela platónica- incurre: doctrina fantasmática con relación al gran Otro y productiva con relación al objeto *a*.

En efecto, que el deseo sea teorizado como carencia implica en contrapartida que sea definido a su vez como *adquisición* (de aquello que falta). Deleuze y Guattari no dejan lugar a dudas: el primer paso de la división platónica del deseo obliga desde un inicio a escoger entre *producción* y *adquisición*, y “Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como caren-

cia, carencia de objeto, carencia del objeto real”<sup>8</sup>. Y sucede que el otro polo, el de la “producción”, si bien no se arrinconca, queda irremediadamente desvirtuado en adelante. Así, Deleuze reconoce la “revolución crítica” llevada a cabo en la teoría del deseo por Kant, de quien cita su definición en nota a pie de página añadida a la segunda edición de la *Crítica del juicio*: “la facultad de desear como facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones”<sup>9</sup>, pero hace hincapié asimismo en cómo “no es por casualidad” que a continuación en esa misma nota Kant invoque para ilustrar su definición (y defenderla de este modo frente a la crítica y la censura que se le dirigió en su época) las creencias supersticiosas, las alucinaciones y los fantasmas (Kant habla de: “fantásticos deseos”, “inevitables calamidades” y “medios supersticiosos”, “deseos conscientemente vacíos”, “anhelos vacíos”, en la traducción de García Morente): para Kant resulta evidente que el objeto real sólo se produce por causalidad y por el concurso de medios externos, pero tal certeza no anula el poder interno del deseo para “ser *causa*” de su propio objeto, aunque sea en un mundo no real, de ilusión, fantasmagórico, ni impide que esta causalidad se represente en el propio deseo. Deleuze y Guattari concluyen afirmando que, según el razonamiento kantiano, “La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es, por tanto, la *realidad psíquica*”<sup>10</sup>. La “revolución crítica” de Kant no modifica nada de la primitiva concepción socrática -un Sócrates parcial siempre, escindido de Diotima- o clásica del deseo como *carencia*: antes al contrario, Kant profundizaría aún más en esta tradición, pues si el deseo es carencia del objeto real, “su propia realidad forma parte de una “esencia de la carencia” que produce el objeto fantástico”<sup>11</sup>.

El deseo se concibe entonces como producción, sí, pero producción de fantasmas. Estamos ante la inversión del esquema postulado por Deleuze en la línea del último Wittgenstein, como vimos más arriba. En la tradición clásica que va de Platón al psicoanálisis pasando por Kant, el deseo se liga en lo Real a la falta, la carencia y la necesidad, entendiéndose como búsqueda primero y adquisición después de su objeto (que falta en origen), mientras que, en la Representación, el deseo produciría el fantasma: producción de sí mismo al margen del objeto, al tiempo que redobla la carencia al originar un doble imaginario de la realidad, convirtiendo la falta en una “incurable insuficiencia de ser”, una “carencia-de-ser que es la vida”<sup>12</sup>. No

8 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1995, p. 32. Cfr. para lo que sigue pp. 32 y ss.

9 KANT, Immanuel, “Introducción”, III, *Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 5ª. ed., 1991, p. 103.

10 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 32.

11 *Idem*, p. 33.

12 *Ibidem*.

franqueamos la salida del gran teatro del inconsciente. “Mito, tragedia, sueño, fantasma -y el mito y la tragedia reinterpretados en función del sueño y del fantasma-, ésa es la serie representativa que el psicoanálisis coloca en lugar de la línea de producción, producción social y deseante. Serie de teatro en lugar de la serie de producción”<sup>13</sup>. ¿Por qué el teatro?, se preguntan Deleuze y Guattari repetidas veces, la serie de la representación presentada como representación subjetiva infinita (imaginaria)-representación teatral-representación estructural, el juego inmenso del significante simbólico encarnado en los significados de lo imaginario (“Edipo como metáfora universal”), la teoría de la carencia, la soldadura del deseo con lo imposible, la definición de la carencia como castración...<sup>14</sup>.

El deseo como producción de fantasma no es entonces sino una radicalización de la concepción idealista que ve el deseo como carencia -y no realmente como *producción*, en el sentido con que Deleuze y Guattari cargan esta palabra: producción “industrial”-. Y resulta significativo que los autores de *El Anti Edipo* citen de buen grado al Clément Rosset de la *Lógica de lo peor*, cita que confirma el correr paralelo en más de una ocasión de las tesis del filósofo de lo trágico con las deleuzianas. Sobre todo en lo tocante al tema del deseo, pues para Rosset lo trágico no constituye sino la perspectiva según la cual el hombre no carece de *nada*, razón por la que resulta absurda la noción misma de solución (“Si el hombre necesita una solución, se debe a que carece de algo”<sup>15</sup>), y en la estela de Lucrecio, Montaigne, Pascal, Hume o Nietzsche -reconocemos a los autores que importan al Deleuze historiador de la filosofía, si pudiéramos establecer una división interna en el trabajo y los intereses del filósofo- advierte de lo fácil que resulta desviarse con relación a esta *nada* de que no carece el hombre (desviarse, dice Rosset, hacia una interpretación no trágica de lo trágico): “basta con interpretar la “nada” que caracteriza al deseo humano como un “objeto del que se carece”, cuestión fundamental de la filosofía: “preguntarse si se puede confundir la idea de *nada* con la idea de una *carencia*”<sup>16</sup>, porque cuando la respuesta es afirmativa, al estilo de todo pensamiento no trágico, desde Platón hasta Descartes y todavía más allá -y aquí la cita de Rosset por Gilles Deleuze y Félix Guattari-, “el mundo se ve doblado en otro mundo (cualquiera que sea), gracias al siguiente itinerario intelectual: el deseo carece del obje-

13 *Ibidem*, p. 315.

14 *Cfr. ibidem*, p. 316: “¡Qué extraño es este inconsciente de teatro y cartón piedra!”, y p. 320: “¡Qué raro es todo esto!...”

15 ROSSET, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, trad. de Francisco Monge, Barral Editores, Barcelona, 1976, p. 55.

16 *Idem*, p. 43.

to; luego el mundo no contiene todos los objetos, carece al menos de uno -el del deseo; luego existe "otro lugar" que contiene la clave del deseo (de la que "carece" el mundo)"<sup>17</sup>.

Rosset, por otra parte, ha estudiado con atención el encadenamiento histórico de lo que llama "la estructura oracular de lo real", cuya incidencia en la filosofía se deja sentir incluso a lo largo del siglo XX, y más concretamente en Jacques Lacan, quien con ligeras modificaciones no haría sino repetir "palabra por palabra", según Rosset, la estructura hegeliana de la realidad: "Poco importa que en Lacan lo real no esté, como en Hegel, garantizado por otro real, sino más bien por un "significante" que "por su naturaleza no es más que símbolo de una ausencia" [Rosset cita aquí al Lacan de *Écrits*, *op. cit.*, p. 25]. [...] la misma necesidad de buscar "en otro lugar" -en una "ausencia" más que en un "otro mundo"- la clave que permite descifrar la realidad inmediata"<sup>18</sup>. Lacan desplazaría el sentido de la realidad sensible a otro lugar, duplicando o desdoblado así el acontecimiento en un primer elemento: su manifestación inmediata y, tras el mismo, en el segundo de lo que tal manifestación manifiesta: su sentido. El gran Otro queda privilegiado oracularmente (al modo en que el acontecimiento que el oráculo anuncia no es de hecho esperado más que en la medida en que es otro) respecto de todo lo demás (del pequeño objeto *a*, por ejemplo), dotando el *falo* de sentido al pene de modo análogo a como lo suprasensible dota en Hegel de sentido a lo sensible, sin que la significación lacaniana -a diferencia de la hegeliana- acabe nunca por "colmar" o coincidir con lo real"<sup>19</sup>.

Cerrando este paréntesis a propósito de Clément Rosset y volviendo con Deleuze y Guattari, los autores de *El Anti Edipo* hablan marginalmente de una bipola-

17 *Ibidem*, p. 44 [citado por DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 33]. Y p. 45: "La inferencia de la nada del deseo a un 'algo' situado fuera de la prensión humana es la fuente común en la que se alimentan todas las religiones, todas las metafísicas y todas las formas de pensamiento no trágico. Lo que define al pensamiento trágico es el rechazo de esta inferencia: *desear nada* (mejor que 'no desear nada', el 'no' expletivo ya parece comprometido en la problemática de una carencia metafísica) significa únicamente el reconocimiento de una necesidad sin objeto, y de ningún modo el reconocimiento de una carencia de objeto de la necesidad."

18 ROSSET, Clément, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, trad. de Enrique Lynch, Tusquets, Barcelona, 1993, p. 68.

19 Si bien simplificadora y en alto grado paródica, la lectura de Rosset resulta igualmente demoledora: "en Lacan, la denegación constante, de cariz inevitablemente manfaco: el pene es el falo en la medida en que no lo es, y viceversa; el ser no es el ser, o más bien no lo es sino en la medida en que no lo es; lo blanco no es lo negro sino en la medida en que no lo es; o, entonces, no lo es sino en la medida en que lo negro es justamente lo blanco." (*idem*, p. 70.)

ridad en la “admirable teoría sobre el deseo de Lacan”<sup>20</sup>: 1) con relación al “pequeño objeto-a”, donde el deseo es producción real sin necesidad ni fantasma, y 2) con relación al “gran Otro” como significante, donde se reintroduce cierta idea de carencia. Hemos visto ya la incardinación histórica de la teoría lacaniana del deseo y su derivación hacia el privilegio del segundo polo sobre el primero (de hecho, una inversión del esquema que se defiende en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*). Deleuze y Guattari rechazan de plano la tradición que, con raíces platónicas y abriéndose camino a través de Kant y Hegel hasta llegar a Lacan, afirma la idea del deseo como falta, carencia o, en su reverso productivo, *fecundador*, como adquisición o generación de dobles imaginarios de lo real: “Si el deseo produce, produce lo real. [...] El deseo no carece de nada, no carece de objeto [aquí la coincidencia con Rosset es prácticamente literal]. [...] El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica”<sup>21</sup>.

Pero tal vez debamos proseguir nuestra lectura alterando levemente el punto de vista. Si hasta el momento hemos hecho hincapié en una definición negativa del deseo, el deseo que *no* es representación, carencia, adquisición ni, finalmente, producción de fantasma (dejamos para más adelante la cuestión del deseo como negación del suplicio y de la angustia: ideas ambas ligadas a la de falta), a seguido cruzaremos la frontera en dirección a la tierra donde juegan Deleuze y Guattari, para definir la noción del deseo como producción en lo Real, producción “industrial” adelantábamos pocas líneas atrás.

### 3. Del teatro a la fábrica. El deseo como producción en lo Real. Las “máquinas deseantes” de Deleuze y Guattari

“Todo cuanto quiero puedo, aunque quiera lo imposible.”

Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, II, Cap. 20<sup>22</sup>

Desear es producir, es producción en lo Real. Producción objetiva y no subjetiva: no producción de fantasma (en el núcleo de esta concepción del deseo se halla

20 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 34, nota a pie de página nº. 23.

21 *Idem*, pp. 33-34. Y aún más explícitamente afirmarán luego: “Nada falta, nada puede ser definido como una falta, como una carencia”, p. 66.

22 CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Instituto Cervantes - Crítica, Barcelona, 1998, p. 796 (habla Cupido, tópico dios Amor o Deseo, danzando en el transcurso de las bodas de Camacho).

un ataque frontal a la noción misma de *sujeto*, de *subjetividad*: el deseo “carece de sujeto fijo”). El deseo no tiene nada que ver con la falta, la carencia, y no se apoya por tanto en la necesidad -antes al contrario: “son las necesidades las que derivan del deseo”, siendo productos del mismo en lo real-. Deseo activo, productivo, diametralmente opuesto a un deseo pasivo que propiciaría el miedo o la angustia frente a la carencia (en el siguiente apartado volveremos sobre esta contraposición entre la alegría y la angustia en torno a las dos tesis del deseo). Desear es producir en realidad, teniendo en cuenta que “Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible”<sup>23</sup>. El deseo no carece de nada, y por ello mismo “necesita” de pocas cosas: resulta sencillo advertir los puntos de unión en la serie “necesidad-carencia-mundo ilusorio del fantasma”, ese mundo que según Henry Miller “es aquél que no hemos acabado de conquistar”<sup>24</sup>.

Sustentar la idea de carencia intrínseca, esencial al deseo, al tiempo que de dicha falta se extrae el correlato subjetivo, el doble del fantasma, no resulta sin embargo una idea descabellada vista desde la lógica de nuestro actual mundo económico. Precisamente es aquí, atendiendo no a las tesis del psicoanálisis, sino a las de la economía política contemporánea, las de la explotación capitalista planetaria, donde se muestra contundente la utilidad de la división clásica de las esferas del deseo, la remisión del deseo al miedo ante la carencia en el plano de la producción real, y la concepción de un deseo “productivo” doble del anterior, sólo en relación con el fantasma: “La carencia es preparada, organizada, en la producción social. [...] Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción”<sup>25</sup>; división, pues, orquestada -al igual que la idea de *falta*, de la que surge- con unos determinados fines de explotación que precisan de dicha dualidad entre determinadas prácticas sociales por un lado y, por otro, su doble mental interiorizado en determinado modelo subjetivo: reticulado, encuadre, casi prefabricación de la totalidad del mundo y del tiempo de la vida desde el nacimiento hasta la muerte, con todos sus avatares, incluidas la riqueza y la pobreza; familia, vida personal y tiempo libre de no importa quién: elites, garantizados y marginales, todo se halla de antemano decidido en la vida particular de los sujetos por las semióticas del Capital, afirma Félix Guattari, “quizás incluso el fantasma y el sueño”<sup>26</sup>.

23 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 34. *Idem* para las anteriores dos citas en el cuerpo del texto.

24 MILLER, Henri, *Sexus*, citado por DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *idem*, p. 35.

25 *Ibidem*. De paso y con relación a Sartre, Deleuze y Guattari señalan cómo en Marx y la filosofía marxista no se da la noción de escasez, de “rareza” o carencia como noción primera, previa a la explotación.

26 GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 72.

Por un lado, el dinero, el capital y el triángulo capitalista diseñado sobre la noción de escasez (carencia/oferta/demanda); por otro, y en paralelo con el anterior, la libido, el ano, el falo y el triángulo edípico familiar montado sobre la noción de falta (yo/papá/mamá): agradable pasatiempo, pues mientras tanto “los mecanismos del dinero permanecen por completo indiferentes a las proyecciones anales de quienes lo manejan”<sup>27</sup>. Por esto el combate deleuziano contra la dualidad introducida -en connivencia el psicoanálisis con el modelo capitalista- por la carencia/fantasma al interior de la producción: “No existe por una parte una producción social de realidad y por otra una producción deseante de fantasma”<sup>28</sup>, porque en tanto no se asuma que es el propio cuerpo social el que es recorrido por el deseo, mientras el psicoanálisis no quiera encarar el hecho de que el campo social y el deseo resultan coextensivos, sólo perpetuará una determinada producción histórica a la que servirá de teoría justificadora (al modo en que la clásica historia de la filosofía ha servido tradicionalmente para justificar el poder, para “proporcionar a los aparatos de poder, Iglesia o Estado, el saber que les convenía”<sup>29</sup>).

El deseo, entonces, “produce lo real, o la producción deseante no es más que la producción social”<sup>30</sup>. Negado el dualismo psicoanalítico, la perpetuación en Lacan del esquema bipolar que extremaba la clásica noción del deseo como carencia, rechazada la reducción del deseo a una instancia subjetiva, mental o psíquica y fantasmal por oposición a la realidad tangible de la producción social (de donde se habría desalojado previamente al deseo), el deseo aparece dentro del marco de un radical cuestionamiento de toda transcendencia en la teoría de Deleuze y Guattari: la producción es a la par social y deseante, constructora de un plano de immanencia que supone la irrupción de lo real puro, plano plural o múltiple -lo cual es incapaz

27 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *op. cit.*, pp. 35-36.

28 *Idem*, p. 35.

29 DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1997, p. 100. Aquí, Deleuze y Parnet dejan bien explícito este deseo inconfesado de la doctrina: “El psicoanálisis ha hecho sus ofertas: convertirse en una lengua y un saber oficiales que sustituyan a la filosofía [...]”, así como pronostican su futuro: “Pero es dudoso que lo consiga: los aparatos de poder se inclinan con mayor facilidad hacia la física, la biología o la informática.” Para la cuestión de las relaciones de Deleuze con la historia de la filosofía, véase el excelente ensayo de MARTÍNEZ MELLADO, Susan, “Gilles Deleuze y la historia de la filosofía”, en *Sociedad e incomunicación*, Universidad de Murcia, Murcia, 1988, pp. 269-282. Cfr. igualmente, ANTONIOLI, Manola, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, París, 1999, y FERRERO CARRACEDO, Luis, *Claves filosóficas para una teoría de la Historia en Gilles Deleuze*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2000.

30 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 37.

de pensar el psicoanálisis: la multiplicidad<sup>31</sup>, lógica de los flujos, al tiempo que *untivoco* (en el sentido de que no entra a formar parte como polo descargado del deseo activo de una dualidad cuyo otro extremo lo formaría el mundo ilusorio de la producción del fantasma). Sintetizando los dos temas principales de la ruptura que *El Anti Edipo* llevó a cabo con el psicoanálisis, Gilles Deleuze escribe: “el inconsciente no es un teatro sino una fábrica, una máquina productiva; el inconsciente no delira acerca de papá-y-mamá, delira acerca de las razas, las tribus, los continentes, la historia, la geografía, siempre un campo social”<sup>32</sup>, recordando así una de las nociones fundamentales de su primera obra con Guattari: el concepto de la *máquina deseante*, o de las máquinas deseantes, porque tal concepto nunca se refiere a un ente solitario, desgajado, aislado, sino a una multiplicidad de máquinas en evolución (histórica) permanente, originándose recíprocamente, seleccionándose entre sí, potenciándose o eliminándose, máquinas que no sólo son técnicas, sino también máquinas teóricas, sociales, estéticas, comerciales, de investigación, formativas, etc., funcionando siempre al medio de su interactividad, nunca por separado, siempre en el seno de agregados o de *dispositivos* [agencements]<sup>33</sup>.

Si el deseo y el campo social resultan coextensivos, ambos facetas de una misma producción de realidad, lógicamente las máquinas -en su multiplicidad, derivada de sus distintos usos- coinciden dentro de un mismo perímetro, el de esta producción deseante que no es sino la misma producción social: “Las máquinas deseantes no son máquinas fantasmáticas u oníricas, que se distinguieran de las máquinas técnicas y sociales y las doblarían”<sup>34</sup>, no existiendo por tanto diferencia de *naturaleza* entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales y técnicas. La diferencia nunca es otra que la derivada del *uso*: otra noción clave en la filosofía deleuziana en general, y capital en su concepción concreta del lenguaje<sup>35</sup>.

El concepto de *máquina* se nos presenta ya desde la primera página de *El Anti Edipo* (recordemos que su capítulo inicial, que aquí estudiamos, lleva precisa-

31 Cfr. DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo Torfo, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1996, p. 230. En estas páginas, Deleuze recapitula sobre lo que supuso *El Anti Edipo* en su momento, tras mayo del 68, y reafirma su oposición a Lacan: “El delirio opera sobre lo real, no reconocíamos más elemento que lo real, *lo imaginario y lo simbólico nos parecían categorías falsas.*” (El subrayado es nuestro.)

32 *Idem*, p. 229.

33 Cfr. GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 205.

34 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 37.

35 Baste señalar aquí, con Dumoncel, la estrecha afinidad que la atención al valor de uso establece entre Deleuze y el segundo Wittgenstein, patente en una sencilla comparación de máximas de ambos autores, respectivamente: “Pas de problème de sens, mais seulement d’usage”, “Don’t ask for meaning, ask for use”. (Cfr. DUMONCEL, Jean-Claude, *op. cit.*, p. 12.)

mente por título el de “Las máquinas deseantes”), y vertebrata la obra entera. Sin embargo, será reemplazado en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, *Mil Mesetas*, por otro concepto que apuntamos algunas líneas más arriba: el traducido comúnmente por el neologismo *agenciamiento* (nosotros preferimos la voz *dispositivo*)<sup>36</sup>, aunque nunca llegará a borrarse del todo, como demuestra la anterior cita del Deleuze de *Conversaciones* (1990), y la insistencia con que el filósofo hablará siempre en sus textos de crítica literaria de conceptos afines, como el de *máquina de guerra* en relación, por ejemplo, con el teatro de Carmelo Bene, donde la constitución de una “máquina de guerra” por parte de Ricardo III se traza como “opción política” a la par que “erótica” (una vez más, deseo y acción social unidos en una misma producción) para escapar a la dependencia y el poder de un “aparato de Estado”, por medio del método de sustituciones-construcciones que Bene opera a modo de ensayo crítico sobre los textos de Shakespeare<sup>37</sup>.

Sin embargo, el origen del concepto deleuziano de máquina se remonta hasta un artículo fundamental de Félix Guattari que lleva -hay que pensar en la escena cultural hegemónica en París a fines de los años sesenta- el significativo título de “Máquina y estructura”<sup>38</sup>. En este breve ensayo se encuentran ya, y no sólo en la tencia, multitud de temas a los que el tandem Deleuze-Guattari dará cumplido desarrollo en sus futuras obras<sup>39</sup>: junto al concepto de máquina, los de uso, acontecimiento, relación, máquina de guerra, producción supraindividual e irrelevancia del sujeto particularmente considerado, fantasma de grupo..., existe incluso una prefiguración de la idea con el tiempo capital de *lo menor*. Guattari comienza su artículo

36 Acerca de esta sustitución de la noción de *máquina deseante* por la de *dispositivo* ha hablado Gilles Deleuze. Cfr. DELEUZE, Gilles, “Entretien 1980”, con Catherine Clément, en *L'Arc* (Aix-en-Provence), n° 49 (1980), p. 100.

37 Cfr. DELEUZE, Gilles, “Un manifeste de moins”, en BENE, Carmelo y DELEUZE, Gilles, *Superpositions*, Minuit, París, 1979, pp. 116-119.

38 Este ensayo, publicado finalmente en el n° 12 de *Change* en octubre de 1972, había sido solicitado a Guattari por Lacan para reseñar hacia 1969, en *Scilicet*, el libro de Deleuze *Lógica del sentido*. Lacan nunca publicará el texto. Guattari se lo entregará entonces al mismo Deleuze, propiciándose de este modo el encuentro entre ambos pensadores. Este y otros hechos de aquellos años son evocados magistralmente por el escritor FAYE, Jean-Pierre, “J'étouffe, je te rappellerai”, en *Libération* (París), dossier dedicado a la memoria de Gilles Deleuze, martes 7 de noviembre de 1995, p. 38, así como en su artículo “Génesis ontológica deleuziana” (trad. de Ricardo Tejada), en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (Barcelona), n° 17: “Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir” (otoño 1994), p. 41.

39 “Máquina y estructura” será recogido por su autor junto a otros artículos parejos en el tiempo en GUATTARI, Félix, *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, trad. de Fernando Hugo Azcurra, Siglo XXI Argentina Editores. Buenos Aires, 1976, pp. 274-283.

reivindicando el concepto de máquina frente al de estructura, pero sin más fundamento que el del *uso* que va a realizar del primero, sin que la distinción pueda ir más lejos de lo establecido por un “artificio de escritura”. La máquina resulta inseparable de sus articulaciones estructurales y, a la inversa, una estructura contingente cualquiera se constituye por un sistema de máquinas: desde un principio se resalta lo que ya anotamos anteriormente con relación a las máquinas en *El Anti Edipo*, a saber, que las máquinas siempre son múltiples -“rizomáticas”, según la fórmula luego tan cara a los autores-, polívocas, proliferantes. Por esto Guattari afirma que la máquina “permanece excéntrica, por esencia, al hecho subjetivo”<sup>40</sup>, y que existe un sucederse temporal (histórico) de las máquinas (deseantes, técnicas, sociales, etc.) que implica un proceso de negación a la par que de potenciación entre las mismas en largas cadenas de las que, recurriendo nosotros de nuevo a la imagen del rizoma, o del cristal, puede decirse que progresan, crecen por los bordes agotando o quemando en su avance sus antiguos límites.

El hecho subjetivo, lo que Guattari denomina -integrando allí el “trabajo humano”- “movimiento humano” posee un carácter eminentemente residual, “es sólo un proceso adyacente y parcial del proceso subjetivo secretado por el orden de la máquina”<sup>41</sup>, máquina que ocuparía el *centro mismo del deseo*<sup>42</sup>, centro en constante desplazamiento, lugar de formación de una subjetividad inconsciente que se distinguiría a la vez del individuo y de las colectividades humanas, en tanto que supone el acontecimiento -la máquina, siguiendo al Deleuze de *Diferencia y repetición*, aparece como repetición de lo singular-, el “efecto” que desborda el orden de cosas determinado por la estructura, creando en todo momento diferentes retículas estructurales al modo de la “máquina de guerra” que en el territorio de la investigación científica perturba y altera el campo estructural, fijo en principio, institucional(izado), de la teoría transformándolo radicalmente, pasando muy por encima del investigador con nombre y apellidos: “El investigador mismo es arrastrado por las consecuencias de este proceso. [...] Incluso en el caso de que un descubrimiento sea bautizado con el nombre de su autor, el “efecto” considerado, lejos de “personalizarse”, tiende, al contrario, a hacer de ese nombre propio un nombre común”<sup>43</sup>.

El individuo desaparece así, para Guattari, sumido bajo su producción. Dato esencial luego para *El Anti Edipo* y para toda la concepción de la subjetividad deleuziana. La máquina es producción, producción deseante desligada de un significativo-representante del orden de las cosas estructuralmente establecido. Es la focalización -en tal o cual etapa histórica dada- del deseo en el conjunto de las estructu-

40 GUATTARI, Félix, “Máquina y estructura”, en *op. cit.*, p. 275.

41 *Idem*, p. 277.

42 *Cfr. idem*.

43 *Ibidem*.

ras, el sujeto inconsciente del deseo<sup>44</sup>, sin que exista un medio válido de localización subjetiva que evite “el pasaje mágico de un plano a otro”, que cree un doble de lo real al segregar de este espacio el fantasmático del sueño. Por el contrario: “Se trata de relacionar, por ejemplo, *al mismo* sistema de producción lo que se opera en el orden de la industria, en el nivel del taller o del cuarto de estudio, y lo que está en cuestión en la investigación científica, hasta en el orden literario, poético, onírico, etcétera”<sup>45</sup>.

Volviendo al primer capítulo de *El Anti Edipo*, “Las máquinas deseantes”, encontramos, además de una capital distinción de régimen o de *uso* entre la producción deseante y la producción social de las máquinas (que no se diferenciarían sin embargo sustancialmente entre sí), la definición de las máquinas deseantes como la categoría fundamental de la economía del deseo, de modo que de su producción puede generarse incluso la antiproducción: “Sólo hay una producción, la de lo real”<sup>46</sup>, y debido a esto la producción deseante puede ocupar también el lugar de la carga represora, por más que “sea una extraña aventura para el deseo el desear la represión”<sup>47</sup>. Producción y represión, pues, se imbricarían en el devenir histórico al margen de cualquier objeción de índole moral, pudiéndose trazar un recorrido triádico de sucesión de las máquinas estatales por el procedimiento ya señalado de agotamiento de sus flujos y sustitución renovadora; así<sup>48</sup>, de las ruinas de la *máquina territorial* primitiva habría surgido una *máquina despótica*, de cuyas cenizas finalmente se habría erigido la *máquina capitalista*, lo que Félix Guattari denomina “Capitalismo Mundial Integrado” (CMI)<sup>49</sup>, que funcionaría a partir de una situación absolutamente novedosa, al ser incapaz de proporcionar -a diferencia de las antiguas máquinas- un único código suficiente para cubrir la totalidad del campo social, de forma tal que efectuaría una descodificación y desterritorialización de sus flujos (el “capital-dinero” y el “trabajador libre”, básicamente) impulsándolos hacia un límite de reterritorialización (coincidente con los propios límites de la máquina) donde el proceso se desplazaría nuevamente hacia delante en una cadena sin fin, en un doble movimiento de desterritorialización de los flujos y nueva territorialización violenta y facticia en alternancia cíclica, inmensa máquina burocrática, de control policial y producción de subjetividades donde todo -identidades, Estados, nacionalismos, patrias, familias- vuelve de nuevo para alimentar las calderas de una derrota

44 Cfr. *ibidem*, p. 281.

45 *Ibidem*, p. 278.

46 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 39.

47 *Idem*.

48 Cfr. para lo que sigue, *ibidem*, pp. 39 y ss.

49 Cfr., por ejemplo, GUATTARI, Félix, “El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, en *Cartografías...*, *op. cit.*, pp. 17-35.

de carácter eminentemente *retroprogresivo* (por emplear -y desvirtuar- el sugerente concepto de Salvador Pániker) y, en apariencia, infinita.

De este proceso de producción de la máquina capitalista derivaría el sujeto *esquizo* deleuziano. El acercamiento constante al límite por la máquina sin que jamás se alcance de hecho al desplazarse también constantemente el propio límite, a la manera del horizonte del peregrino que no cesa de marcarse metas, es lo que permite hablar del mismo, de este límite al que tiende infinitamente la máquina capitalista, como de un "límite propiamente esquizofrénico", y los autores de *El Anti Edipo* abren una pregunta preliminar: "¿Podemos decir, en este sentido, que la esquizofrenia es el producto de la máquina capitalista, como la manía depresiva y la paranoia son el producto de la máquina despótica, como la historia el producto de la máquina territorial?"<sup>50</sup>. Frente al neurótico y al perverso, el esquizo se mantendría en los límites de la máquina capitalista, como residuo subjetivo de la producción misma: "La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social"<sup>51</sup>. El esquizo, como la propia producción, rechaza el límite al tiempo que tiende al mismo, "Mezcla todos los códigos, y lleva los flujos descodificados del deseo. *Lo real fluye*"<sup>52</sup>.

En cuanto al procedimiento por el cual actúa, funciona la máquina deseante -y la máquina social, técnica, revolucionaria, analítica: toda máquina-, Deleuze y Guattari lo identifican con su habitual rigor: al margen de cualquier metáfora, "Una máquina se define como un *sistema de cortes*"<sup>53</sup>. La máquina es, ante todo, máquina de cortar, máquina que establece cortes en el flujo material continuo, en la *hylè* o cadena pura de la materia considerada idealmente, donde interviene. Veámos anteriormente que la máquina en singular no existe, que toda máquina es tal porque inserta en una multiplicidad de máquinas donde no es más que máquina de máquina, de modo que toda máquina produce un flujo a la vez que establece también un corte del flujo producido por otra, así como su misma producción de flujo resultaría a su vez cortada por una tercera, productora igualmente de flujo en un proceso sin fin de límites siempre elásticos. "Esta es -dicen Deleuze y Guattari- la ley de la producción de producción"<sup>54</sup>; el deseo procede mediante cortes, injertos, cosidos, "pegados", religaciones de objetos parciales al modo de un inmenso y abigarrado "collage" (no entraremos aquí a considerar cómo el *collage* es precisamente el método favorito de la escritura deleuziana: disposiciones "fragmentarias" -de las que *Mil Mesetas* sería sin duda el punto álgido-, elaboración de "mapas" y "diagramas") donde

50 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, op. cit., p. 40.

51 *Idem*, p. 41.

52 *Idem*. El subrayado es nuestro.

53 *Ibidem*, p. 42.

54 *Idem*.

ora se destacaría tal elemento del conjunto, ora tal otro, sin que esto suponga detención o estancamiento ninguno en la continuidad del flujo asociativo. En tal sistema de conexiones maquinales halla cabida incluso la rotura, el desarreglo, la disfunción, no otra cosa que parte del propio funcionamiento -o corte- de la máquina. A nivel intuitivo, resulta sencillo considerar los vínculos de esta producción de cortes tanto con el mundo infantil, con el niño que fragmenta, que destroza sus juguetes (intervención mucho más próxima a ciertas manifestaciones artísticas contemporáneas -desde el cine de Eisenstein hasta las experiencias surrealistas, y más allá- que a las conexiones triangulares edípicas de Melanie Klein, tan a menudo criticadas por Deleuze y Guattari), como con diversos procedimientos literarios y artísticos en general, de los cuales quizá uno que sedujo en alto grado a Deleuze fue el conocido método del *cut-up*, debido a Williams Burroughs<sup>55</sup>.

La máquina deseante, de la que los autores de *El Anti Edipo* no cesan de repetir que nada tiene que ver con una metáfora<sup>56</sup>, es entonces aquello que corta y es cortado según tres modos de corte, tres facetas distintas del mismo proceso de producción: 1) corte de *extracción*, captura por un flujo de elementos o fragmentos que pertenecen en principio a otros flujos (fenómeno de "plusvalía de código"), 2) corte de *separación*, fruto del modo anterior, despegue de los elementos con el fin de constituir nuevos flujos, nuevos códigos del deseo eminentemente polívocos, y 3) corte de *residuo*, en tanto que existe un resto producido por la máquina en su operación de corte, residuo del que ya hablamos con relación a la idea del sujeto. Síntesis de conexión, de disyunción y, finalmente, de conjunción<sup>57</sup>, por descontado que la

55 Del que encontramos ya una primera mención en *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 403. Véase también la interesante contraposición que Deleuze establece entre el "cut-up" y el "pick-up": tartamudeo o doble robo de Fanny, en DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *op. cit.*, pp. 14 y ss. Sobre el método de Burroughs y Gysin, cfr. el magnífico estudio de PASTOR GARCÍA Daniel, *El individualismo anárquico y radical de William S. Burroughs*, Eds. de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988, en especial su capítulo III: "El 'cut-up / fold-in': El montaje como alternativa de resistencia", pp. 35-49. Evidentemente, habría muchos otros ejemplos, de los que al azar podríamos citar aquí la obra de Salvador Dalí (apuntada certeramente por DUMONCEL, Jean-Claude, *op. cit.*, pp. 28 y ss., sobre todo en relación con el cuadro de 1929 *Las acomodaciones del deseo*), o los juegos de montaje de un Julio Cortázar, de tanto influjo en directores cinematográficos, Antonioni por ejemplo: baste contemplar la escritura por este último del guión de *Blow-up*, (cfr. ANTONIONI, Michelangelo, *Las amigas. El grito. La aventura. Blow-up*, trad. de Antonio Elorza y J.M. Alonso Ibarrola, Alianza, Madrid, 2ª. ed., 1970, pp. 337 y ss.).

56 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 45.

57 Cfr. *idem*, p. 47: "Bajo estos tres aspectos, el proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de

máquina deseante funciona recogiendo todos estos aspectos a un mismo tiempo, en un proceso que podríamos denominar perfectamente con el nombre de la categoría de *multiplicidad*, categoría que -si Deleuze y Guattari se mueven siempre al borde del lenguaje paradójico, aquí la expresión puede en apariencia adquirir tonos extremos- superaría tanto la idea de lo múltiple como la de unidad, único medio de dar una noción aproximada de lo que supone la producción deseante: “multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad”<sup>58</sup>, *multiplicidad* que ya como simple sustantivo ha sido creado precisamente para desentenderse de la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno, “para escapar a la dialéctica”<sup>59</sup>. Multiplicidad, entonces, que no resulta *fragmentaria*, en tanto que la noción de fragmento remite directamente a la de unidad, a la compleción previa o futura (“Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino”), unidad sólo admisible a escala del imaginario, todo *al lado de* las partes que ni totaliza ni unifica (como el “cuerpo sin órganos” -concepto básico tomado de Artaud y que podría equivaler al de plano de inmanencia o espacio de constitución de los efectos de las máquinas- puede producirse como un todo pero *al lado*, actuando sobre las partes igualmente producidas pero sin por ello totalizarlas<sup>60</sup>, la máquina como régimen de vecindades), lo cual se clarificará si atendemos al ejemplo de Deleuze y Guattari sobre el uso convencional que Melanie Klein realiza de los “objetos parciales” en sus análisis de la produc-

consumo. Extraer, separar, ‘dar restos’, es producir y efectuar las operaciones reales del deseo.”

- 58 *Idem*. No podremos entrar en estas páginas en una cuestión de gran importancia últimamente, y más en concreto desde la publicación en 1997 del polémico libro de Alain Badiou sobre Deleuze, porque la tesis fuerte de Badiou quiere ver precisamente en Deleuze una especie de reverso platónico -una “restitución” de Platón que, sin embargo, no existía, antes al contrario, en su carta de 1994 (véase *Libération*, dossier cit. p. 36), donde Badiou afirmaba la cercanía existente entre Deleuze y Heidegger, basada entre otros puntos en la común hostilidad a Platón de ambos autores— opuesto a la idea generalizada del pensador francés como “filósofo de las multiplicidades”, para reflotar así justo lo contrario: un Deleuze cuya filosofía se articularía en derredor de una *metafísica del Uno* (cfr. BADIOU, Alain, *Deleuze. “El clamor del Ser”*, trad. de Dardo Scavino, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997, pp. 32 y 33), interpretando para ello un tanto singularmente afirmaciones de Deleuze de tenor parecido a la que manejamos en nuestro texto (cfr. *idem*, p. 23). Acerca de la polémica suscitada por “el Deleuze de” Badiou, véanse los excelentes artículos de Éric Alliez, Arnaud Villani y José Gil en el “Dossier: Badiou / Deleuze”, aparecido en *Futur Antérieur. Politique Philosophie Économie* (París), nº. 43, vol. 3 (1997-98), pp. 49-84.
- 59 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1994, p. 39.
- 60 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, op. cit., pp. 48 y ss.

ción deseante infantil: uso convencional y erróneo, ya que los totaliza bajo el concepto globalizante, el Todo de Edipo, integrando los objetos parciales del niño en totalidades que conciernen al yo, al triángulo familiar, en lugar de emplearlos al margen de este constructo idealista para hacer estallar a Edipo, para “destituirle de su imbécil pretensión de representar el inconsciente, de triangular el inconsciente, de captar toda la producción deseante”<sup>61</sup>. Porque el inconsciente produce fuera y al margen de tales representaciones, de estas correspondencias teatrales donde todo encaja en unidades de sentido como los actos de una pieza clásica: el inconsciente “es huérfano” y no sabe de relaciones familiares, ignora las personas, no se registra en la triangulación edípica. “Una máquina deseante, un objeto parcial no representa nada: no es representativo”<sup>62</sup>. Las conexiones de este planteamiento con el lenguaje y la crítica textual resultan evidentes, desde el momento en que el dúo galo rechaza el “imperialismo” del significante (de la “letra” lacaniana) como elemento coercitivo, tiránico y castrador de los flujos del deseo en el lenguaje, un carácter que lo emparentaría por otro lado con cualquier imperio o poder totalitario.

Al fin, en este espacio se insertaría desde un primer momento la lucha de Deleuze y Guattari por oponer a un psicoanálisis férreamente ligado a una empresa de represión social burguesa, de ahogo de la sexualidad (que se niega como producción de deseo al tiempo que se rehace como “sucio secretito” familiar), al servicio del discurso hogareño y moralizador, normativo, institucionalizador de la patología mental, discurso que prolongaría los trabajos de la psiquiatría decimonónica (los autores remiten explícitamente a los estudios de Foucault en este campo), al servicio de un Significante que sería signo del gran Déspota en lo referente al lenguaje<sup>63</sup>, para oponer a todo esto un “esquizoanálisis” o psicoanálisis materialista, no trascendentalista, entendido como liberación de la producción deseante de los grilletos del triángulo edípico... lo que equivale a una labor de netos fundamentos políticos.

En definitiva, se trataría del modelo de un inconsciente-fábrica, fantástica e imparable producción del deseo, frente a otro modelo que ve en el inconsciente un teatro íntimo -cuando no un recogido sumidero, lugar también propicio a toda suerte de representaciones- y represor, en la medida en que podemos emplear aquí sin mayores consideraciones el concepto de represión, de la producción de las máquinas deseantes.

61 *Idem*, p. 49.

62 *Ibidem*, p. 51.

63 Cfr. DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 37: “Nuestra hipótesis es esta: el Significante es el signo del gran Déspota que, al retirarse, libera una región que puede descomponerse en elementos mínimos entre los que existen relaciones regladas.”

#### 4. Tántalo desterrado, o desear más allá de la frustración

“Venus está proscrita de nuestro mundo.”

Jacques Lacan, *Écrits* <sup>64</sup>

Si retomamos de un modo general todo lo ya dicho acerca de la contraposición entre los distintos conceptos del deseo en Lacan y Deleuze, entre el deseo como falta y el deseo como producción, entre el deseo como teatro y el deseo como fábrica, tendremos que concluir por el momento señalando al hilo de esta cuestión un último aspecto de la diferencia entre ambos modelos, aspecto no por último menos fundamental que los anteriores, antes al contrario: aspecto que sería broche o piedra de toque “doctrinal”. Nos referimos al esencial rechazo por parte de los autores de *El Anti Edipo* de la idea de angustia, temor, ansiedad o tristeza -añádase a esta corta lista cuantos otros conceptos, afectos o sentimientos resulten afines-inherente a la noción lacaniana del deseo.

En efecto, el deseo entendido como falta o carencia, el *manque* de Lacan, apareja la idea de una *pérdida* estructural, pérdida consecuencia de una *prohibición* primera. Esquemáticamente, el hombre madura sexualmente gracias a la “crisis del Edipo”, por la que el niño se separa del primer objeto del deseo (la madre, en el “estadio del espejo”<sup>65</sup>), objeto erótico primario y prohibido, prohibición del incesto instituida por la Ley, en cuyo origen se encuentra igualmente el Nombre del Padre y cuanto derivaría de una posible agresión contra el Padre<sup>66</sup>: es el *temor a la castración* lo que se erige como principio de la normalización sexual, lo que “crea la falta sobre la que se instituye el deseo”<sup>67</sup>, de tal modo que lo “normal” supone, tras la prohibición y pérdida del objeto primario del deseo, su desplazamiento, su desvío (*retraso* y *desvío* que, por cierto, serán también los integrantes básicos de la *différance* derridiana) hacia un objeto erótico secundario que albergaría al resto o

64 LACAN, Jacques, *Écrits*, *op. cit.*, p. 85.

65 Cfr. *idem*, p. 98: esa “mediación cultural”, precisa para la “normalización” o “maduración” sexual del hombre, que sería... el complejo de Edipo.

66 Deleuze y Guattari lo expresan muy claramente cuando escriben: “La ley nos dice: No te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y nosotros, sujetos dóciles, nos decimos: ¡luego esto es lo que quería! [...] Hacemos como si se pudiese deducir directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido, y de la prohibición, la naturaleza de lo prohibido. Ahí radica típicamente un paralogismo, todavía uno más, cuarto paralogismo que habrá que llamar desplazamiento.” *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 120.

67 LACAN, Jacques, “Du ‘Trieb’ de Freud et du désir du psychanalyste”, en *Écrits*, *op. cit.*, p. 852. Seguimos aquí este tan sucinto como significativo resumen del maestro francés.

residuo *fantasmático* de la madre. Entendido como esencial carencia, el deseo se proyecta a modo de puente entre un sujeto y un objeto: sujeto escindido, que giraría siempre en torno a ese núcleo constitutivo suyo que es la falta, y objeto de antemano perdido. El deseo, en la tradición freudiana, encuentra su principio esencialmente en imposibilidades: se halla condenado a no satisfacerse más que en el sueño, "El deseo es deseo de deseo, deseo del Otro dijimos, esto es, sometido a la Ley. [...] el deseo viene del Otro, y el gozo [*jouissance*] está del lado de la Cosa"<sup>68</sup>. El deseo se desplaza sin fin, a la manera de la infinitud misma de los significantes en la cadena metonímica<sup>69</sup> que instala en la relación de objeto la falta de ser, de forma que resulta imposible el encuentro con ese objeto último que vendría a satisfacer plenamente la demanda deseante. Sería entonces exclusivo trabajo del sueño y de la elaboración del fantasma, de la producción del doble que ya tratamos anteriormente, el venir a "realizar" el deseo<sup>70</sup>. Siempre al margen, en definitiva, del concurso de lo Real.

Y es en este punto donde parecería consecuente hablar, como lo hace el propio Lacan, de un *deseo tantalizante* [*désir tantalisant*]<sup>71</sup>, en la línea que vimos más arriba de la tradición platónica del *Banquete* que, por boca de Sócrates, situaba la falta en el corazón mismo del deseo. Deseo tantalizante, o angustia de la insatisfacción permanente, del deslizamiento sin término del deseo humano de "lo otro" de objeto en objeto: un punto que toca Dumoncel para evocar la distancia insalvable que media entre Michel Foucault y Jacques Lacan, el disgusto del primero ante cualquier invocación del deseo (=carencia): "Allí donde Foucault evoca académicamente la "falta", Lacan ve un *suplicio*. Y sabemos que el suplicio de Tántalo en el Tártaro consiste en ser víctima sin cesar de una sed y un hambre devoradores. Tántalo es entonces el héroe del deseo como frustración del ello"<sup>72</sup>. Quizá quepa agregar de pasada que estamos de acuerdo con la denuncia de cierta banalización generalizada que ve la idea de la falta freudo-lacanianiana como negativa, cuando Lacan la entiende como todo lo contrario: motor de la relación del sujeto con el mundo, elemento dinamizador, *fecundante*. El problema estribaría en que este fecundar del deseo/falta no sólo no resulta incompatible con sino que además se estructura básicamente a través de estos tres mecanismos: la frustración, la privación y la castración. En este sentido sí puede entenderse como *negatividad*, por fecundante que sea, la falta de la cual la "casilla vacía" (Lacan: *Seminario sobre "La carta robada"*) es

68 *Idem*, pp. 852-853.

69 Cfr. LACAN, Jacques, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", en *Écrits*, *op. cit.*, pp. 515 y ss. P. 528: "[...] el deseo *es* una metonimia, aun cuando el hombre se burle de ello."

70 Cfr. *idem*, p. 512.

71 LACAN, Jacques, "Le Mythe individuel du Névrosé", citado por DUMONCEL, Jean-Claude, *op. cit.*, p. 11.

72 DUMONCEL, Jean-Claude, *idem*.

signo: en Deleuze la “casilla vacía” rompe su conexión con la idea estructural de carencia en el deseo para, como bien ha señalado Villani, constituirse en fulgurante inicio de una línea de fuga<sup>73</sup>.

Vincent Descombes ha hablado de la necesidad de una crítica del lacanismo por parte de todo intento en su momento de unir a Marx con Freud, y de cómo la única síntesis en este sentido que cumplió con esta condición logrando imponerse sobre las restantes tentativas fue la de *El Anti Edipo*, que proponía un análisis político del deseo al margen de cualquier tipo de ambages<sup>74</sup>. Y tiene toda la razón cuando hace notar que, en virtud del “estilo irrespetuoso” de sus autores, la lectura freudo-marxista de *El Anti Edipo* debe mucho menos a Freud y a Marx que al tercer pensador de la sospecha, según la ya tópica fórmula de Ricoeur: Nietzsche, auténtico hilo conductor de la obra desde el principio hasta el final. Y esto porque el engarce operado por los autores, la solución a que aspira su lectura pasa por una decisiva inmersión del deseo en la *infraestructura*<sup>75</sup>, por la conjunción de estos dos conceptos de *deseo y producción*: “Solución absurda para un marxista (quien sitúa los deseos en la representación ideológica), aberrante para un freudiano (para quien el deseo no sería “productivo”, excepto de sueños y fantasmas). Pero es que no se trata ya verdaderamente de las infraestructuras marxistas ni de la libido freudiana: este deseo productivo no es otra cosa que la *voluntad de poder nietzscheana*”<sup>76</sup>. Afirmación que, por otra parte, no es del todo reveladora, en tanto que el mismo Deleuze ha dejado ya constancia explícita de la herencia que su filosofía recoge<sup>77</sup>. Y ante esta identificación de los dos conceptos mayores de Nietzsche y Deleuze (voluntad de poder = deseo productivo) resulta imposible no ceder a la tentación de remitirse al período con que Deleuze cerraba las conclusiones de su ensayo monográfico sobre el ermitaño de Sils-Maria: “La afirmación permanece como única cualidad de la voluntad de poder, la acción como única cualidad de la fuerza, el de-

73 Cfr. VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Éditions Belin, Courtry, 1999, p. 119. Nota nº. 4 a pie de esta misma página: “La apuesta consiste en el aspecto negativo de la casilla vacía, que en Deleuze se convierte en el momento afirmador del relámpago, de la tirada de los dados.”

74 Cfr. DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, París, 1979, pp. 201 y ss.

75 Cfr., por ejemplo, DELEUZE, Gilles, *Conversaciones, op. cit.*, p. 34: “Porque el deseo, en todos los sentidos, forma parte de la infraestructura (no creemos en absoluto en conceptos como el de ideología, que no sirve de nada a la hora de analizar los problemas: no hay ideologías).”

76 *Idem*, p. 203.

77 Cfr. DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos, op. cit.*, p. 103: “Deseo: ¿quién, salvo los curas, se atrevería a llamar ‘carencia’ a eso? Nietzsche lo llamaba Voluntad de poder.”

venir-activo como identidad creadora del poder y el querer”<sup>78</sup>: Afirmación, acción y devenir-activo: tres cualidades igualmente predicables como las claves de arco en la obra de ambos filósofos. O “la risa, el juego y la danza”, las tres potencias afirmativas de toda metamorfosis, de toda reflexión y desarrollo, como dice igualmente Deleuze con relación a Zaratustra<sup>79</sup>: la risa que transmuta el sufrimiento en alegría, el juego -la tirada de los dados- que permuta lo bajo por lo alto, la danza que dota de ligereza a lo pesado. En este apretado recorrido de superficie tenemos ya los gérmenes nietzscheanos que contaminan irremisiblemente todas y cada una de las páginas deleuzianas, los cimientos que llevan a su teoría del deseo (productivo) a distanciarse un trecho inabarcable de su correlato lacaniano.

“Hay un gozo inmanente al deseo, como si se llenase de sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna carencia, ninguna imposibilidad, pero que tampoco se mide con el placer, puesto que es ese gozo el que distribuirá las intensidades de placer e impedirá que se carguen de angustia, de vergüenza, de culpabilidad”<sup>80</sup>. Dumoncel ha hablado de la conjugación de estos dos aspectos en la tesis por entero afirmativa del deseo sostenida por Gilles Deleuze: el deseo es por una parte *productivo* y, por otra, *alegre*, jovial [*joyeux*]<sup>81</sup>. Alegría del deseo que se aleja tanto del *suplicio* tantálico que derivaría de la idea de carencia-pérdida permanente en el freudo-lacanismo, como de la noción de *placer*, placer entendido como plena satisfacción del deseo (alcance del objeto por parte del sujeto que, como vimos, resultaría realmente imposible en el juego de los desplazamientos de Lacan). Ni deseo como *frustración permanente*, ni como *placentera culminación o fin* del proceso de la producción deseante. Y es en este punto donde se puede introducir para ilustrar el rechazo por Deleuze de la noción de *placer* la oposición que a este respecto media entre nuestro autor y Michel Foucault<sup>82</sup>.

Evidentemente, a este respecto el texto fundamental de Gilles Deleuze es “*Désir et plaisir*”, un conjunto de ocho notas clasificadas alfabéticamente de la A a

78 DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París, 2ª. ed., 1998, p. 226.

79 Cfr. *idem*, p. 222: “No sólo el eterno retorno y el sobrehumano, sino también la risa, el juego, la danza. [...] La danza afirma el devenir y el ser del devenir; la risa, los estallidos de la risa afirman lo múltiple y lo uno de lo múltiple; el juego afirma el azar y la necesidad del azar.”

80 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, *op. cit.*, p. 160. El subrayado es nuestro.

81 Cfr. DUMONCEL, Jean-Claude, *op. cit.*, pp. 10 y 11. Dumoncel toma prestado de Apollinaire el término *Désirade* para designar el lugar de encuentro de los dos atributos del deseo deleuziano: tierra de Sherezade.

82 Punto de partida del ensayo de DUMONCEL, *cfr. idem*, pp. 9 y ss.

la H que datarían de 1977 pero permanecerían inéditas hasta su publicación en el número del *Magazine littéraire* consagrado a Foucault, allá por octubre de 1994<sup>83</sup>.

Es al inicio del penúltimo de los ocho puntos de su artículo donde Deleuze narra su (des)encuentro con Foucault acerca de la cuestión que nos ocupa: "La última vez que nos vimos, Michel me dijo con mucho afecto y amabilidad algo parecido a esto: no puedo soportar la palabra deseo; incluso si usted la emplea de otro modo, no me es posible pensar o vivir que deseo = falta, o que deseo se dice de algo reprimido. Michel añadió: entonces, lo que yo llamo "placer" quizá sea lo que usted llama "deseo"; pero de todos modos necesito de otra palabra distinta a deseo"<sup>84</sup>. Poco después, Deleuze añade: "[...] yo a mi vez no soporto apenas la palabra "placer"<sup>85</sup>. Y localiza perfectamente la cuestión que se halla al centro mismo de esta diferencia de tolerancias que poco tiene que ver con las palabras: el deseo en que piensa Deleuze -al contrario de la idea "lacaniana" que Foucault asocia en general a este concepto- no se liga a la carencia ("Para mí, deseo no comporta falta alguna"), lejos de ser estructura o génesis de nada, el deseo es en sí un *proceso*, un acontecimiento, un haz de convergencia de las multiplicidades que lo conforman: "zonas de intensidad, umbrales, gradientes, flujos". "Cuerpo sin órganos", por oposición a cualquier organismo-organización-organizador. Y es precisamente este deseo-proceso el que vendría a *interrumpir* con su irrupción el placer, punto final o elemento de corte, freno o detención para los flujos del deseo (resulta muy conocido el ejemplo repetido por Deleuze en varias ocasiones, ésta por ejemplo, del *amor cortés*, constitución de un plano de inmanencia o cuerpo sin órganos donde el deseo no carece de nada... y donde, por tanto, el "advenimiento" del placer no tendría sentido en el mejor de los casos, o -en el peor- quebraría el proceso constitutivo del plano). Cresta de "reterritorialización" del sujeto antes comprometido o cuestionado en un proceso eminentemente desterritorializador, desbordante, negación del campo de inmanencia (como tal proceso): para Deleuze introducir la "norma" del placer en el deseo significa remitir éste a la ley de la falta: "[...] no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque el placer me parece interrumpir el proceso inmanente del deseo; el placer me parece del lado de los estratos y la organización; y es en un mismo movimiento que el deseo se presenta como sometido desde dentro a la ley y subrayado desde fuera por los placeres; en los dos casos se niega el campo de inmanencia propio del deseo"<sup>85</sup>.

83 DELEUZE, Gilles, "Désir et plaisir", en *Magazine littéraire* (París), nº. 325: "Foucault aujourd'hui" (octubre 1994), pp. 57-65. Nos referiremos siempre a esta edición original, aunque existe una excelente traducción debida a Javier Sáez: "Deseo y placer" (no incluye la introducción de François Ewald), en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (Barcelona), nº. 23: "Al borde del sujeto" (invierno 1995), pp. 12-20.

84 *Idem*, p. 63.

85 *Ibidem*, p. 64.

Podemos ahora apreciar la difícil, casi paradójica (cabría hablar sin duda de “la paradoja de Deleuze”, al modo en que el filósofo galo hablaba en *Lógica del sentido* de la paradoja de Carroll, la paradoja de Lacan, etc.) teorización deleuziana del deseo. En la práctica, un ejercicio de equilibrio fundado en el rechazo por igual del suplicio o la pena asociada a un deseo entendido como carencia, falta y pérdida, y del falso “deseo” ligado a una consecución del placer que vendría a interrumpir el proceso constitutivo del campo de inmanencia llamado *deseo*. Ya vimos cómo si donde decimos “deseo”, al modo de Deleuze, hablamos de “Voluntad de poder”, retomando la herencia nietzscheana de nuestro autor, encajaría igualmente esta doble repulsa que acabamos de ligar a los nombres de Lacan y Foucault respectivamente. Convenimos con Dumoncel en que la idea de *gozo [jouissance]* que junto a la de producción integra el concepto del deseo deleuziano se halla a medio camino, por así decirlo, entre los dos extremos rechazados del deseo-sufrimiento y del deseo-placer<sup>86</sup>, tan cercanos a la postre, porque si la remisión del deseo al placer implica la irrupción de un elemento externo al proceso deseante, la carencia en el deseo, la imposibilidad real de satisfacción no supone sino el aplazamiento, la remisión del deseo a un placer “futuro” que se aleja o se desplaza al infinito: sólo en la renuncia a ambos polos logramos “un estado conquistado en el que el deseo ya no carece de nada, se satisface a sí mismo y construye su campo de inmanencia”<sup>87</sup>. “Hay un gozo inmanente al deseo...” que no se cierra en el placer -sino que administra sus intensidades-, vimos que sostenía Deleuze, y se trata de un gozo íntimamente unido a los conceptos de creación, fluencia, producción, variación, fuerza de amar, en la línea de la filosofía de Henri Bergson -sería inexcusable no citar aquí al hoy tan injustamente olvidado maestro de Deleuze, en quien ya encontramos con relación al tema del gozo este seco apunte: “Digo el gozo, no el placer.”-, para quien energía creadora y amor resultan indisolubles, así como ambos conceptos lo son a su vez del gozo o alegría: “donde hay gozo hay creación: cuanto más rica es la creación, más profundo es el gozo”<sup>88</sup>. Gozo o alegría que constituiría, porque fuerza creativa, toda una ética: ésta era ya la propuesta de Spinoza, quien -como luego hará Nietzsche- rechaza de plano las “pasiones tristes” (propias de la impotencia, en las antípodas de la creación) y fundamenta la acción exclusivamente sobre la alegría. Tal sería la primera dimensión del “triple problema práctico de la Ética: *Cómo lograr un máximo de pasiones gozosas [...]*”<sup>89</sup>.

La totalidad de los rigurosos estudios de Deleuze sobre crítica textual gira en torno a estos conceptos del gozo y la creación. Y del *humor*, ¿por qué no?: pense-

86 Cfr. DUMONCEL, Jean-Claude, *op. cit.*, pp. 11 y ss.

87 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, *op. cit.*, p. 161.

88 BERGSON, Henri, *La Conscience et la Vie / Le Possible et le Réel*, Louis Magnard, Baume-les-Dames, 1995, p. 90.

89 DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, París, 1981, p. 42.

mos en la fuerza de subversión, de doble destitución (de las alturas y las profundidades, siempre a favor de las superficies) que Deleuze asigna al humor estoico o al humor de los koanes del Zen, las preguntas-respuesta que destacan el absurdo de las significaciones y el sinsentido de toda designación<sup>90</sup>. El humor como expresión del gozo creativo (por ejemplo en, pero no sólo en la narración escrita), arte de las superficies, de los acontecimientos. “El humor judío contra la ironía griega, el humor-Job contra la ironía-Edipo, el humor-insular contra la ironía-continental; el humor estoico contra la ironía-platónica; el humor-zen contra la ironía búdica; el humor masoquista contra la ironía sádica; el humor-Proust contra la ironía-Gide, etc.”<sup>91</sup>, humor contra ironía, porque “Todo el destino de la ironía está ligado a la representación, la ironía asegura la individuación del representado o la subjetivación del representante”<sup>92</sup>, mientras que el humor juega deshaciendo las pertenencias, cuestionando autorías y subjetividades, liberando la potencia de las multiplicidades. En realidad, no cabría hablar de una contraposición entre el humor y la ironía, sino más bien de una distinta estructura propia a cada una de estas dos figuras, algo semejante a lo que en clave psicoanalítica -y en oposición nuevamente a Freud- lleva a Deleuze, con relación a su personal lectura de Sade y Masoch, a poner la ironía del lado de un ejercicio arroyador del superyo y el humor del lado de un triunfo del yo sobre el superyo (en cuanto elemento este último represor, o impositor de identidades férreas)<sup>93</sup>.

Humor judío y políticas del deseo, al fin. Frente a una interpretación (general, casi se diría que canónica) de marcada tendencia neurótica, trágica en su más lato sentido, que ve en Franz Kafka -en todo “genio”- la angustia, el “problema individual”, la culpa y su obsesión, el triángulo familiar, la alegoría pre-surrealista, la enfermedad y el apoliticismo, Deleuze y Guattari reivindicar una lectura diametralmente opuesta, un fijar la atención en el inmenso componente de lo cómico y la alegría en Kafka, siempre al fin una misma cosa: “la política del enunciado y la *alegría del deseo*”<sup>94</sup>, porque la alegría de Kafka, de la escritura de Kafka -Deleuze y

90 Cfr. DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 1994, pp.146 y ss.

91 DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, op. cit., p. 78. Este es otro punto en el cual se asimilaría en gran parte al pensamiento deleuziano la obra de Clément Rosset, quien también contrapone el humor a la ironía, la “risa corta” trágica a la “risa larga” del intelectual “razonable”: cfr. ROSSET, Clément, *Lógica de lo peor*, op. cit., pp. 213 y ss.

92 DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, op. cit., pp. 78-79.

93 Cfr. DELEUZE, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*, trad. de Ángel María García Martínez, Taurus, Madrid, 1973, pp. 122-123.

94 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de Jorge Aguilar Mora, Ediciones Era, México, 1978, p. 64, nota al pie nº. 16. El subrayado es nuestro.

Guattari cuentan cómo Max Brod recordaba al auditorio de una primera lectura de *El proceso* reírse “con una risa irresistible”- corre pareja a su realidad y alcance políticos. “No vemos qué otros criterios pueda haber para definir el genio: la política que lo atraviesa y la alegría que puede comunicar. [...] Nietzsche, Kafka, Beckett, no importa quién: aquellos que no los lean con muchas risas involuntarias y con escalofríos políticos lo deforman todo”<sup>95</sup>.

95 *Idem*, p. 65.

