

Marxismo, posmodernidad y postestructuralismo

Rodrigo Martínez Reinoso¹

Resumen: A partir del concepto de posmodernidad se ha reducido la riqueza y singularidad de pensadores como Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze y Guattari a una imagen donde se los identifica como representantes de un pensamiento político fascista o de una revolución blanda. Al menos es lo que se sigue de la recepción de los filósofos de la diferencia de los autores actuales Alain Badiou y Slavoj Žižek. A mi entender, dicha reducción es un seudo-crítica que en cierto modo se sirve del carácter ambiguo e impreciso del concepto de posmodernidad. Desde la obra de Deleuze y Deleuze y Guattari mostrar cómo este error obvia: por un lado, la distinción entre la filosofía de Marx y el marxismo; y, por otro, la complejidad y pluralismo inherente a la filosofía de la diferencia y su análisis de lo social.

Palabras clave: Marx, marxismo, posmodernidad, Deleuze, Badiou, Žižek, filosofía de la diferencia, capitalismo y fascismo.

Abstract: Based on the concept of postmodernism has been reduced the richness and uniqueness of the philosophy of Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze and Guattari to an image which identifies them as representatives of a fascist political thinking or a soft revolution. At least it is what follows the reception of the philosophers of the difference of the current authors Alain Badiou and Slavoj Žižek. This reduction is a critical false serving somewhat imprecise and ambiguous character of the concept of postmodernism. Since the work of Deleuze and Deleuze-Guattari, can show how this error does not consider: on the one hand, the distinction between the philosophy of Marx and Marxism; and, on the other, the complexity and pluralism inherent in the philosophy of difference and social analysis.

Keywords: Marx, Marxism, postmodernism, Deleuze, Badiou, Žižek, philosophy of difference, capitalism and fascism.

Marxismo y posmodernidad —los dos temas generales convocados por las *X Jornadas Internacionales de Filosofía Política 2013*, organizadas por el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona— se presentan como una perfecta oportunidad para confrontar una cuestión relativa a la filosofía francesa post-estructuralista surgida en la segunda mitad del siglo XX. Particularmente, respecto de un sesgo que se ha sostenido sobre los diversos autores que integran dicho movimiento a partir de lo que vamos a entender en esta comunicación como un abuso que permite el carácter ambiguo y laxo del concepto de posmodernidad.

¹ Doctorando del Programa de Ciudadanía y Derechos Humanos, Universidad de Barcelona.

En el caso puntual de los pensadores actuales Alain Badiou y Slavoj Žižek, dicho sesgo se puede reconocer en algunas de sus afirmaciones que reducen la complejidad de la obra conjunta de Deleuze y Guattari a un supuesto *pensamiento político reaccionario y fascista*, que el segundo de estos autores no tiene reparo en concebir como propio de una *revolución blanda* (Žižek, 2004) (título de la obra que Badiou dedica a dichos pensadores).

En el caso de Badiou, son sus propias palabras, que recogemos de su monografía dedicada a la obra de Deleuze: *Deleuze. El clamor del ser*, las que dejan fuera de duda tal sesgo: «yo tendería a considerar “fascista” su apología del movimiento espontáneo, su teoría de los “espacios de libertad”, su odio por la dialéctica, en una palabra: su filosofía de la vida y del Uno-todo natural» (Badiou, 1997: 12-13).

Dicha observación resulta inconsistente, a mi entender, no solo respecto del epíteto difamatorio con que Badiou califica al pensamiento político de Deleuze, el cual hay que señalar desarrolló fundamentalmente junto a Guattari en sus dos célebres obras *El Anti-Edipo*, de 1972 (Deleuze y Guattari, 1984) y *Mil mesetas*, de 1980 (Deleuze y Guattari, 2006), ambas tituladas bajo la rúbrica *Capitalismo y esquizofrenia*. Obras que, si bien Badiou no menciona a lo largo de toda la obra citada, son las que estaría considerando cuando esgrime que Deleuze apuesta por una apología fascista del movimiento espontáneo y por una teoría de los espacios de libertad.

El error de Badiou cabe ampliarlo también a su propia comprensión de la *ontología de la pura diferencia* que Deleuze desarrolló en su tesis doctoral principal *Diferencia y repetición*, de 1968 (Deleuze, 1995), pues es esta la que fundamenta metafísicamente la propia *política de la diferencia* que Deleuze y Guattari desarrollaron en el proyecto *Capitalismo y esquizofrenia*.

En primer lugar, Badiou parece no querer comprender que no se puede confundir el principio espinozista de *univocidad del Ser*, que Deleuze expone exhaustivamente en su tesis doctoral auxiliar *Spinoza y el problema de la expresión*, de 1968 (Deleuze, 1975), con el concepto de Uno-Todo. Principio que a la vez servirá a Deleuze para erigir su teoría de la *multiplicidad* en su tesis doctoral principal *Diferencia y repetición*, de 1968 (Deleuze, 2009). Teoría que será decisiva para la configuración de los conceptos más importantes de las obras *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*. Y particularmente respecto de su rechazo a toda idea que apueste por defender un *sistema cerrado*, pues para Deleuze si cabe hablar de *sistema*, siempre se debe hacer entendiéndolo como algo *abierto*, en el sentido de Bergson. O como bien lo dicen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* Y *Mil mesetas*, respectivamente: «Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando solo es el concepto de sistema lo que ha cambiado [...]». (Deleuze, 2006: 14-15); «Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (solo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustituir lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma» (Deleuze y Guattari, 2006: 12). Y, si un propósito crítico preciso tenía toda la obra escrita por Deleuze entre 1953 y 1969 (entre muchos otros), este consistía no solo postular la irreductibilidad de la tesis de la univocidad onto-

lógica a la categoría de lo Uno-Todo, sino además plantear una crítica severa contra el concepto de Uno-Todo que menciona Badiou (Deleuze, 2009: 71-78).

En el caso de Slavoj Žizek, pensador que se ha autoproclamado seguidor de una línea de pensamiento marxista ortodoxo y a la vez discípulo de Badiou, con quien coincide también en su adhesión al pensamiento de Hegel y de Lacan (pensadores que en la obra conjunta de Deleuze y Guattari resultan severamente criticados), debemos decir que el filósofo esloveno incurre en similares excesivas generalizaciones. Por ejemplo, cuando incluye dentro del concepto de posmodernidad, no solo al pensamiento de Deleuze y Guattari, sino también a las filosofías de Foucault, Lyotard y Derrida, todos pensadores que tiene en común el ser exponentes de la filosofía de la diferencia.

En lo que respecta a las incursiones de los filósofos de la diferencia en el ámbito de la filosofía política y de la práctica política, como también respecto de su recepción y valoración de la obra de Karl Marx, Žizek llegará a decir que lo que se sigue de tales incursiones no es otra cosa que una *revolución blanda* (Žizek, 2004). Tal vez se pueda comenzar a esclarecer el sentido que persigue tal acepción de Žizek recordando un punto en el cual este se separa de modo absoluto de los filósofos de la diferencia mencionados y a propósito de las relaciones que se puedan establecer entre la obra de Marx y los principios y dogmas del marxismo. Nos referimos a la identificación que Žizek da por sentada entre el pensamiento crítico de Marx y los principios que mueven a los movimientos marxistas del siglo XX. Relación y mistificación de la dialéctica marxista que ha llegado a ser definida por Maurizio Lazzarato como *una política de la totalidad* (Lazzarato, 2006).

En el caso de Deleuze y Guattari, la crítica que estos van a dirigir contra el marxismo en ningún caso puede confundirse con su recepción de la obra de Marx, ni con una distancia respecto del espíritu crítico y revolucionario que define al autor de *El Capital*. Lo que en rigor hacen Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* y otros textos, respecto del marxismo, es desarrollar una denuncia sin concesiones del fenómeno de *burocratización* que afectó en la segunda mitad del siglo XX a los movimientos políticos franceses ligados al Partido Comunista francés y al comunismo en general, como también a los presupuestos teleológicos y mesiánicos del propio proyecto político marxista. Deleuze y Guattari centrarán su crítica en gran medida en los aspectos teóricos y prácticos que giran en torno a la idea de *partido-Estado* y a la idea de *vanguardia revolucionaria* que hay tras la *política de la totalidad*. Dos antecedentes que ayudarían a explicar la auténtica *Spaltung* que sufrirá el mundo comunista a partir de la década de los setenta, catástrofe que dura hasta nuestros días (Deleuze, 2005: 251-262).

Bajo tal contexto general, un buen modo de comprender el carácter sesgado de las recepciones de Badiou y Žizek, por no decir carácter subjetivo, lo podemos erigir tan solo recordando cómo el propio Žizek ha declarado su admiración por el movimiento maoísta-lacaniano. Movimiento del cual formó parte Badiou, tal como lo expresa en su obra dedicada a Deleuze. Se jacta en esta incluso de haber organizado Badiou grupos de choque (vigilancia revolucionaria) en la Universidad de Vincennes, con los cuales, no solo intervenían las clases de Deleuze, sino que uno de los propósitos generales consistía en contrarrestar la enorme influencia que

tenían en París 8 lo que Badiou mismo denomina como la hegemonía en Vincennes de la troika Deleuze, François Châtelet y François Lyotard, suerte de bastión del pensamiento burgués reaccionario.

Es bajo idéntico tenor que sostiene Zizek que los trabajos y obras eminentemente políticas de la década de los setenta de Foucault, Lyotard, Deleuze y Guattari, que se relacionan fundamentalmente con el análisis de los ámbitos de lo sexual, los placeres, el deseo, lo libidinal y el fenómeno del capitalismo, no serían otra cosa que una suerte de apología del deseo fascista inherente al capitalismo tardío. Es solo este último epíteto, el de capitalismo tardío, el único acierto que cabe reconocer en el comentario del filósofo esloveno sobre dichas investigaciones. En todo lo demás, respecto de Deleuze, Lyotard, Foucault y Guattari, este pensador se equivoca medio a medio. Sumariamente, porque al sostener que tales pensadores con sus análisis erigen una apología del fascismo, lo que hace Zizek no es más establecer una mirada grosera y burda, una suerte de línea hierática y preconcebida que determina su interpretación. Y por lo cual obvia las profundas diferencias existentes entre este conjunto de reconocidos filósofos. Es decir, que a partir de la laxitud y ambigüedad de un concepto tan amplio como lo es el de posmodernidad, se permite Zizek reducir la diversidad y riqueza de obras tan emblemáticas como lo son: los tres tomos de *Historia de la sexualidad*, *Vigilar y castigar* y *Microfísica del poder*, entre otras de Foucault; los distintos períodos que representan las obras *Economía libidinal* (1974), *La condición posmoderna* (1979) y *La diferencia* (1983), de Lyotard; y, sobre todo, abstraerse del carácter sumamente singular de obras como *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, que para Zizek representan una suerte de canto y apología a una concepción del deseo inherente al capitalismo de hoy, una suerte de apología del *super ego hedonista* que propicia el consumismo capitalista.

Resulta pertinente recordar, por otro lado, que lo que más arriba Badiou reconoce como la política de los espacios de libertad que defiende Deleuze, en el caso de Zizek tal repudio se hará extensivo a la obra *Imperio* (2001) de Toni Negri y Michael Hardt. No extrañamente, pues en muchos sentidos los trabajos de Negri y Hardt se fundamentan en la ontología política y social erigida por Deleuze y Guattari. Especialmente a partir de su apropiación del concepto de multiplicidad y su relación con la práctica política asentada en la idea de Deleuze y Guattari de una era post-capitalista donde serían las *minorías* el elemento irreducible a toda política de la representación, incluso a las del marxismo cuando este se ciñe a la tesis de la lucha de clases y al proyecto práctico de toma del poder del Estado por el partido de vanguardia de la clase obrera.

Siendo sintéticos, para el filósofo esloveno todo este conjunto de pensadores no serían más que una secuela de un mismo error, que nace de la insistencia en defender unas posiciones políticas anarquistas que se originaron en los desvaríos metafísicos que propició Mayo 68. De allí, tal vez, el epíteto injurioso de *revolución blanda*. Asociación y acusación que nos recuerdan las inquisidoras impresiones del actual filósofo Luc Ferry cuando escribió, no desde la vereda de la izquierda ortodoxa, sino desde el espíritu humanista de una derecha que se identificaba con Chirac: *La Pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain* (Ferry, 1985). Recuérdese que Ferry fue ministro de educación de Chirac.

¿Quizás lo que permitiría identificar, tanto el rechazo de Badiou y Zizek, como el de Ferry, del *pensamiento sesentaiochista*, sea la confusión que asiste a los tres, al menos cuando tienden a confundir al mensajero con las malas noticias que estos dan acerca de nuestra magra época, pues jamás ha sido el deseo de los filósofos de la diferencia propiciar el fin de todo o de relativizar la realidad misma, sus valores y creencias? Si el siglo XX ha dado suficientes razones para desmontar la serie de mitos que la Ilustración había erigido, esto ha sucedido por mor de los hechos y no por las ideas que hayan desarrollado algunos pensadores

Una de las obras de Zizek en donde se puede entrever explícitamente el espíritu sardónico de su crítica a los filósofos de la diferencia se titula exactamente *La revolución blanda* (Zizek, 2004). Aunque también vale la pena recordar aquí la propia publicación posterior que el filósofo esloveno dedica a *El Anti-Edipo* y a Deleuze, que no extraña e irónicamente titula Zizek *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias* (Zizek, 2006). Título que ha logrado erigir tan solo invirtiendo el sentido de uno de los conceptos más importantes que Deleuze desarrolló a partir de Antonin Artaud: el de *cuerpo sin órganos*. No extrañamente existen estas inversiones de sentido en dicha obra, pues recuérdese que Zizek, al igual que Badiou, hace gala de su dominio de la dialéctica.

Zizek a lo largo de *Órganos sin cuerpos* llegará a sostener un idéntico sesgo al sostenido por Badiou implícitamente en su monografía dedicada a Deleuze. Especialmente cuando establezca una distinta apreciación entre la obra que Deleuze desarrolló en solitario entre 1953-1969 y las obras que co-publicará con Guattari a partir de la década de los 70. Recordemos que Badiou en *Deleuze. «El clamor del ser»* aborda el conjunto de la obra de Deleuze prescindiendo absolutamente de las obras que este co-escribió con Guattari. Lo que significa nada menos que obviar cuatro de las más importantes obras del corpus deleuzeano, si agregamos la obra co-escrita con Guattari *Kafka. Por una literatura menor*, de 1975 (Deleuze y Guattari, 1977).

Dicho gesto de Badiou, que podríamos comprender como una suerte de *ninguneo* respecto de las aportaciones de Guattari, persistirá en la obra de Zizek. Es lo que se puede corroborar al confrontar los elogios que hace el filósofo esloveno en *Órganos sin cuerpos* a las obras eminentemente metafísicas de Deleuze: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. En cambio, las producciones conjuntas de Deleuze-Guattari no serían para Zizek más que una suerte de desvío, por no decir contaminación de la filosofía anterior de Deleuze. Una suerte de *guattarización* que habría mermado el talento metafísico del primer Deleuze. Una deriva que Zizek comprenderá, en su afán de aplicar a todo lo que se le cruza criterios psicoanalíticos, como una relación de Deleuze con la obra de Hegel que cabe entender como un complejo dado entre el hijo y el padre. En suma, una relación edípica. Relación que solo logrará una salida, sin duda repudiada por el esloveno, en el tándem Deleuze-Guattari. Pues toda la producción textual de ambos autores será vista en *Órganos sin cuerpos* como una suerte de *patricidio* motivado por el repudio hacia la filosofía hegeliana, hacia la dialéctica y hacia el marxismo ortodoxo. Un asesinato de todo cuanto se relacione con la tradición hegeliana: su dialéctica, incluido el repudio de los ideales de consciencia de clase, del proyecto de lucha de clases y de la idea de un partido vanguardista de la clase obrera. En suma, un rechazo no solo del hegelianismo,

sino también de todo aquello que de Hegel sobrevive dentro de la tradición marxista filosófica y política del siglo XX. Entendiendo aquí a dicha tradición marxista como lo que es esloveno considera un marxismo ortodoxo, recto y coherente, para prevenirnos de que existen desviaciones en el pensamiento marxiano como lo serían las propias recepciones de atípicas de la obra de Marx de Foucault, Derrida, Lyotard y Althusser.

En términos más generales, lo que hay de común entre la acusación de Badiou y Žižek, no solo contra la filosofía de Deleuze y Guattari, sino contra el conjunto de autores de la filosofía de la diferencia, es que estos son vistos como los representantes, nada más ni nada menos, de una forma de pensamiento que apostaría por desvirtuar el proyecto de lucha política que había quedado claramente definido en la línea de los partidos marxistas identificados con los movimientos proletarios fácticos del siglo XX. De lo cual se sigue precisamente la impresión de Žižek y Badiou de lo que implica el posmodernismo: una relativización de los fines políticos del marxismo y de la herencia que el mundo moderno había logrado gracias al humanismo crítico, perspectiva de la cual Jean Paul Sartre sería su representante más eminente en el siglo XX. Es decir, una recusación que se sostiene por abandonar y traicionar Lyotard, Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari, el proyecto de lucha por el poder, el proyecto teleológico de emancipar al hombre a partir de unos ideales que se encontraban definidos.

Lo que Badiou y Žižek parece no perdonan a los filósofos de la diferencia es el hecho de relativizar los criterios del marxismo ortodoxo, además de producir una suerte de recusación de las ideas que Marx había dejado claramente definidas en sus obras filosóficas. En este punto Badiou y Žižek parecen presuponer una especie de fidelidad a los principios teleológicos y mesiánicos que podemos encontrar en *El Manifiesto del partido comunista*, especialmente en lo que refiere a la idea de *dictadura del proletariado*. Pero todos nosotros sabemos que dicho texto proselitista de Marx y Engels no puede confundirse con los contenidos críticos del *El Capital*, donde Marx parece plantear más bien una perspectiva analítica de la realidad social del capitalismo. Recuérdese que *El manifiesto del partido comunista* fue escrito por Marx y Engels a partir de las exigencias de su militancia en el movimiento obrerista de fines del siglo XIX y, por tanto, que dicha obra es una que tenía finalidades prácticas que no pueden confundirse con los intereses teóricos de Marx, aunque estos fuesen eminentemente críticos. O en otras palabras, que es difícil sostener que las acciones políticas de Marx tengamos que valorarlas desde la perspectiva de sus obras teóricas. Tal cosa, al menos para nosotros, sería nada menos que exigir una absoluta coherencia entre los problemas que Marx indagó sobre las contradicciones del capitalismo y las soluciones que vislumbró para el ámbito eminentemente práctico, que, recordemos, obedecían al contexto de las luchas sociales del movimiento comunista del siglo XIX. Una cosa son las investigaciones teóricas de Marx y la potencia crítica de las mismas, respecto de las mistificaciones de la ideología burguesa y capitalista, y otra cosa son los propios movimientos políticos que inspiró Marx o en los cuales participó él mismo, que pueden variar desde el anarco-sindicalismo de un Georges Sorel, el marxismo-leninismo, el maoísmo o el marxismo totalitario de un Stalin. E, incluso, de un marxismo como el que defienden Žižek y Badiou hoy

en día, por supuesto, habiendo asimilado toda la oleada de críticas erigidas contra dicho movimiento, especialmente el repudio de estalinismo.

Más allá de los pormenores que podríamos seguir desarrollando respecto de la distancia que separa al espíritu filosófico de Badiou y Žižek del talante crítico de la filosofía de la diferencia, nos parece que en un punto fundamental estos jamás podrán coincidir. Me refiero a la radical crítica que han desarrollado los filósofos de la diferencia al racionalismo, progresismo, evolucionismo, humanismo e historicismo modernos, que si bien Badiou y Žižek también critican, su crítica jamás alcanza la radicalidad de las obras de Foucault, Lyotard, Derrida, Deleuze y Guattari. Es tal radicalidad uno de los argumentos que precisamente llevan a deducir que el *pecado* de la filosofía de la diferencia sería promover el triunfo del irracionalismo posmoderno, propio de tiempos del capitalismo salvaje que nos afecta.

La crítica de Badiou y Žižek podríamos haberla considerado de más calibre o más alto nivel teórico siempre y cuando se hubiesen hecho cargo en sus respectivas monografías de la sociología de Deleuze y Guattari. Y más aún todavía, si se hubiesen hecho cargo del punto más sólido y exhaustivo de *El Anti-Edipo*: su teoría del deseo y la crítica que la misma implica respecto del modelo idealista que va de Platón, pasando por Descartes, Kant, Hegel, Kojève, hasta llegar al psicoanálisis de Lacan, a Badiou y a Žižek mismo. Pero nada de eso hay en sus comentarios, a no ser alusiones vagas que no vale la pena comentar. Tampoco aciertan en hacer justicia, cuando identifican a la filosofía del deseo de Deleuze como fascista, a lo que el último Deleuze denominó como la era de las *sociedades de control*, una de las más lúcidas denuncias de modelo que hoy denominamos tan fácilmente como propio del neoliberalismo y la globalización del capitalismo.

En última instancia, el problema de Badiou y Žižek cuando confrontan la obra de Deleuze y Guattari quizás radique en algo que ya había sucedido a pensadores como Friedrich Nietzsche, Karl Marx o Søren Kierkegaard. Todos ellos también fueron acusados de ser los responsables de los horrores que denunciaban respecto de la época que les tocó vivir: la era burguesa del capitalismo en pleno proceso de consolidación. Por ejemplo, cuando Nietzsche denuncia al nihilismo que caracteriza a la cultura decimonónica, la del hombre superior o último hombre. Ante estos algunos suelen pensar que era el propósito Nietzsche cantar a la hipocresía y disimulo que rige la era del nihilismo, pintura abigarrada de todo lo que se ha creído, como diría el propio Nietzsche. Una idea absurda, para nosotros, por no decir de mala fe.

Como el tiempo del cual disponemos es limitado y por tanto ya se acaba, para ejemplificar lo sostenido hasta aquí, pasaré a ocuparme exclusivamente de algunas cuestiones que relacionan con la filosofía de Deleuze y la obra de Marx, como con la crítica que dirigió Deleuze a algunos de sus epígonos marxistas, especialmente a los militantes del Partido Comunista francés y lo que Deleuze denomina como el *Edipo de partido* o *polo paranoide-fascista*, inherente a todo espíritu *gregario* del *burocratismo político*. Lo cual Canetti entendía como el *delirio por excelencia político* cuando aborda el Caso del presidente Schreber en los dos últimos apartados de su célebre obra *Masa y poder: el delirio paranoico* (Canetti, 1993). Tema que

nos permite decir que la obra de Deleuze con lo menos que puede identificar es con el *pathos* fascista que se sostiene desde la recusación de su supuesto espíritu posmoderno.

En su tesis doctoral *Diferencia y repetición* Deleuze dedicará varias páginas al problema kantiano de la existencia de las *Ideas-problemas* y su relación con las facultades, llegando a ampliar el alcance de dicha relación a una facultad que Deleuze reconocerá como la *facultad de sociabilidad*. El autor que servirá de mediación para llevar a cabo un homenaje a los aciertos de *El Capital* de Karl Marx es Louis Althusser, quien para Deleuze tiene el mérito de haber erigido una renovación de los análisis de Marx bajo una perspectiva que va a prescindir de la mirada historicista hegeliana, a saber: una apuesta por reconocer en las estructuras económicas de la sociedad unas determinaciones que deben ser analizadas sincrónica y no diacrónicamente, a partir de la identificación entre las Ideas-problemas (estructuras) y la propias Ideas-económicas. Es decir, que la comprensión del todo de la realidad se sustenta en las relaciones que Marx reconoce serían las constantes de la sociedad capitalista en tanto estructura, lo que significa en cierta forma asumir un determinismo político-social que poco deja al optimismo en términos empíricos y más aún a cualquier proyecto mesiánico y teleológico. Sin embargo, para Deleuze, si esta perspectiva estructural es el resultado de la facultad de sociabilidad, nada impide que dicha facultad no sea capaz de pensar la *Idea-problema* en términos económicos a la vez que postularla como la *Idea-límite* de la facultad de sociabilidad. Y donde el objeto propio de tal idea sería la sociedad misma bajo un punto de vista *trascendental*, no *trascendente* (Deleuze, 2009: 221, 292, 314). Esta Idea-problema de la facultad de sociabilidad para Deleuze tendría un nombre preciso: *anarquía* o *revolución* (Deleuze, 2009: 221, 292, 314).

Lo que nos propone en tales términos Deleuze es asumir que, así como en Kant los conceptos de sublime dinámico y sublime matemático, con relación a la facultad de la imaginación, posibilitaban la erección de un puente entre el mundo empírico o de los fenómenos y el mundo del noúmeno y la libertad, también si reconocemos la existencia de la facultad de sociabilidad necesariamente en dicha facultad podría darse la «Idea-límite de la revolución o anarquía entendida como la causa de los justos» (Deleuze, 2009: 397). Dicha propuesta, que considera a la Idea-límite de la facultad de sociabilidad ceñida al sentido de la revolución y anarquía en un sentido virtual, resulta ser un guiño a la propia evaluación positiva que hizo Kant de la Revolución Francesa. Además de expresar el sentido de la concepción política que Deleuze postula cuando hace del carácter *intempestivo* el elemento que explicaría el *cambio social*, lo que en otros partes denomina como la *irrupción de lo nuevo*, la *irrupción de lo imprevisible*. Dicha perspectiva en *Diferencia y repetición* solo fue pensada a un nivel propio de lo que cabe reconocer como una *lógica trascendental*, no bajo una *lógica empírica* y proposicional. Más tarde, en obras como *El Anti-Edipo*, *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?*, dicha perspectiva pasará a estructurar toda una serie de conceptos que mantiene una rica relación con la filosofía de Marx.

Me refiero a conceptos del *Anti-Edipo* como la *teoría del Urstaat*, que en *Mil mesetas* será desarrollado replanteando la teoría de la *acumulación primitiva* de Marx de *El Capital*. O los conceptos de *fantasma grupal* o *subjetividad de grupo*, que permitirán a

Deleuze y Guattari sostener una impugnación del subjetivismo e individualismo como una mistificación del liberalismo, tal como lo hiciera Marx cuando impugnaba la categoría de *subjetividad abstracta* en su tesis número seis de Feuerbach y apelaba a la actividad genérica del hombre. O la polaridad libidinal entre *polo paranoide-fascista* y *polo revolucionario-esquizoide*, que inscritos en una *lógica micro-política* análoga a la plateada por Foucault en su *Microfísica del poder*, permitirá una comprensión compleja y plural de *las relaciones de poder*. Tal como la sostenida por el propio Foucault cuando recoge de Nietzsche la idea de *relaciones de fuerzas* para comprender el problema del poder. En efecto, relaciones de fuerzas que solo pueden ser pensadas a partir de instancias como el *deseo* y las *creencias*, para entender el proceso de constitución diferencial de la propia sociedad y sus instituciones. Reeditando así Deleuze y Guattari una comprensión de la sociedad y sus mutaciones propia de la teoría ontológico-política de Spinoza, especialmente de su *teoría de las pasiones*. O también inspirándose en la obra de Gabriel Tarde y su ontología diferencial micro-sociológica de raigambre leibniziana.

Toda esta serie de temas, en términos prácticos, permitirán desarrollar a Deleuze una teoría de lo social, que si bien no abandona el espíritu crítico de Marx respecto del capitalismo, si repudiará todo intento por imponer una *lógica binaria*, como es el caso de la teoría marxista ortodoxa: sea su esquema de oposición dialéctica dado entre burguesía y proletariado, sean sus fines y presupuestos teleológicos, que en muchos sentidos guardan una relación de deuda con el humanismo decimonónico, especialmente en las ideas de progreso, evolucionismo y en la dialéctica hegeliana que opone a el hombre y la naturaleza cuando sostiene que el lugar del hombre en la tierra es transformar la naturaleza (antropocentrismo etnocentrista eurocéntrico).

Si para Deleuze, por ejemplo, no cabe articular la oposición entre burgués y proletarios en pleno siglo XX, esto obedece al hecho que en nuestra época lo que se da es la irrupción de una nueva figura como agente político; la de unas *minorías* que él definirá como *no-clase* o *fuera de clase*. Nociones estas dos últimas que son un rescate del sentido que el propio Marx daba a los *sin tierra*, a los *sin nombre* y a los *sin patria*, a los *desterritorializados* por excelencia. Tema que en la última filosofía de Deleuze se identificará con la condición de *proletarización* y *pauperización* a que todo sujeto se encuentra expuesto en la era de las *sociedades de control* y el *capitalismo mundial integrado*, ante el cual solo cabe *resistir* y *luchar*. Si la oposición entre burgués y proletario no corresponde a nuestro presente, esto es así porque una de estas nociones, la de burgués, remite a un *patrón mayoritario*, a la clase que por vocación promueve el capitalismo. En cambio, la condición de proletarizado, de pauperizado y *minorizado*, para Deleuze, no puede asociarse a la idea de vanguardia o clase universal, pues es la propia condición existencial que determina a quien padece tal estado lo que hace que no pueda erigirse en una clase opuesta al burgués. El proletario o mejor dicho quien padece la proletarización, en tal sentido, remite a un *devenir*, a un *proceso* que se relaciona con la *condición política minoritaria*, jamás con los caracteres de una mayoría.

Y, siendo sumarios, si bien es cierto que la comprensión de estas ideas y conceptos exige una lectura atenta de los trabajos que Deleuze dedicó a autores: como David Hume y su idea de la *institución* y las relaciones de esta con la *imaginación*, la

simpatía y el *esquematismo*; a Henri Bergson y su idea de *fabulación social* y la *teoría del tiempo implicado* que la misma exige para ser pensada en un contexto político y social que propone incluir la irrupción de lo nuevo e imprevisible; a Sade y Sacher-Masoch y su crítica a la nociones de *contrato* y *ley*; a Baruch Spinoza y su *teoría de las afecciones* y *conatus*; ante todo esto, no es menos cierto que a lo largo del *Anti-Edipo* y *Mil mesetas* existe un esfuerzo por reapropiarse de la filosofía de Marx para constituir una *ontología social desmarcada del historicismo y la teleología hegeliana* que está presente, más que en las obras de Marx, más bien en la apropiación de sus ideas por parte de la tradición que se autodenominó en el siglo XX como marxista ortodoxa.

Lo fundamental para Deleuze, como lo subraya Foucault a propósito del *Anti-Edipo*, era sustraer la teoría y la práctica a toda idea que se identifique con lo Uno, con el Estado, con el totalitarismo y el fascismo. Elementos y caracteres difíciles de percibir cuando se disocian de la figura de los totalitarismos históricos, sea el nazi, el fascista italiano, el estalinista o incluso el americano. Es lo que Foucault sostiene en la “Introducción a una vida no fascista”, prefacio a la edición norteamericana de *El Anti-Edipo*.

Por ejemplo, el hecho de reconocer que la *represión general* erigida socialmente tiene un correlato reproductivo en una *represión libidinal*, que es fundamentalmente una de las aportaciones del *Anti-Edipo* respecto de una crítica severa al apolitismo del psicoanálisis. Tesis que nos dice además que paralelamente a las condiciones determinadas por la sociedad o *socius*, también existen unas determinaciones de carácter libidinal que explican la deriva social de todo deseo, es decir, su determinación histórica. Es lo que en el *Anti-Edipo* se reconocerá como la erección de una *economía general* donde se va a considerar sin distinción de naturaleza a dos ejes: la *producción social* y la *producción libidinal*. Siendo esta propuesta una que estaría lejos de la perspectiva *freudomarxista* que habían trazado Wilhelm Reich y más tarde Herbert Marcuse. Pues para Deleuze y Guattari las condiciones económicas relacionadas con los modos de producción de que hablaba Marx se explican también desde unas determinaciones que exceden lo económico en el sentido de *lo útil*. A la base de esta perspectiva se encuentra uno de los puntos más complejos y desarrollados por la obra de Deleuze y más tarde por la obra conjunta de Deleuze y Guattari: su *teoría y crítica del deseo como necesidad o ananké*, que tiene su raíz en la filosofía de Platón y Aristóteles. Y que en el mundo moderno llegará al paroxismo en autores y comentaristas como Hegel, Kojève, Lacan y el propio Žižek en el terreno del psicoanálisis.

Es en dicho sentido que se puede sostener que lo que vendría a aportar la crítica de la teoría del deseo de Deleuze y Guattari, no es una apología del deseo fascista inherente al capitalismo, sino una teoría que aportaría a la propia perspectiva crítica de Marx una serie de aspectos relacionados con el análisis de lo afectivo, lo pasional y lo libidinal, los puntos más flacos de la obra de Marx. Temas que en una comunicación como esta resulta imposible siquiera desarrollar.

Para culminar, tal vez habría que recordar que el propio Deleuze en una breve entrevista poco antes de su muerte declaraba que su gran deseo era culminar su obra escribiendo sobre Marx, obra que él titularía *La grandeza de Marx*. Sabemos que no fue así y por tanto que lo único que queda para comprender la recepción

compleja de Deleuze de la obra de Marx es confrontar debidamente los textos de Deleuze. Tal como es necesario confrontar las obras de un Foucault, un Lyotard, un Derrida o un Guattari, si lo que se desea es comprender su crítica radical al capitalismo y a las mistificaciones que este impone.

Lo que sí me parece sin sentido y absurdo, apoyándome en José Luis Pardo y su obra dedicada a Deleuze: *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze* (Pardo, 2011), es *proceder de mala fe*, como lo hacen Badiou y Žizek. Pues estos no solo cometen la descortesía intelectual y filosófica de utilizar un término que cabe incluso para denominar a sus propias filosofías, si se acepta la laxitud y ambigüedad del término posmodernidad, sino, peor aún, si se tiene en consideración la obra íntegra de Deleuze y Guattari o las obras íntegras de los demás filósofos de la diferencia, lo que se hace al omitir y obviar la complejidad y diversidad de puntos de vistas y el contexto en que estos son utilizados, es introducir en el propio ámbito del pensamiento aquéllos hábitos que Badiou y Žizek declaran repudiar desde su espíritu inquisidor propio de revolucionarios ortodoxos (*culos de plomo* o *espíritu de pesantez*, decía Nietzsche, cuando se refería al burocratismo intelectual y a los “obreros de la filosofía” que denuncia en *Schopenhauer educador*). Hábitos como la arbitrariedad, la deshonestidad y el cinismo que caracteriza al tipo medio burgués del capitalismo. O hábitos como lo serían los del funcionario de Estado que critica Marx en su obra escrita contra la *Filosofía del derecho* de Hegel, que hace de la *estulticia* (*bêtise*) una estructura inherente al pensamiento y al Estado mismo, cuando este pretende confundir las certezas del saber con las certezas del saber oficial. Tema que Deleuze desarrolla en *Diferencia y repetición* y aún más en *Mil mesetas* cuando comenta el *mito del zombi* a partir de la obra de Dumézil sobre los mitos indoeuropeos. Si hacemos este alcance respecto de un Badiou o un Žizek, no es en cuanto ellos sean los representantes de un pensamiento que se identifique con el *statu quo* de un Estado particular. Sería absurdo postularlo, pues hoy no son buenos tiempos para los asesores marxistas de corte. Pero si pensamos en ellos y el *mito del zombi*, esto lo hacemos más bien considerando la idea del *Urstaat* entendida como *Urzene*, pues en Badiou y Žizek parece haberse decidido todo ya en el orden del pensar, a partir de lo que Freud denominaba como los *fantasmas originarios*. Es decir, a partir de una *fantasía gregaria* que precisamente permite hablar de un Edipo no solo de partido, sino de una edipización que afecta a la propia filosofía cuando esta apela a determinadas ideas y convicciones como si estas fueran dogmas heredados de un cielo conceptual eterno. No veo otro sentido cuando Badiou apunta con su dedo y dice *fascista* y cuando Žizek esgrime *revolución blanda*.

Sin embargo, lo que peor se aprecia en las monografías de Badiou y Žizek dedicadas a la obra de Deleuze, no es que ellos erijan una apología de un modelo de pensamiento infalible, sino, simplemente, que estas en algunos momentos parecen ser la expresión de un *oportunismo* que en el caso de la obra de Badiou dirá José Gil, comentarista de la obra de Deleuze portugués, es un *libro malvado*, libro escrito por encargo después de la muerte de Deleuze. Quizás pensaba José Gil en algo similar a la vacuidad y vacío que nos parece expresa el sentido de la palabra posmodernidad cuando esta es usada para descalificar y acusar al otro cuando este ya no está.

En muchos sentidos, si cabe recordar las impugnaciones que hacía Nietzsche a la dialéctica: la de ser el pensamiento de la medianía, del esclavo y del hombre reactivo, quizá sea oportuno recordar aquí la propia crítica que Deleuze recuerda en su obra *El bergsonismo*, de 1966, que hace Bergson de la propia dialéctica hegeliana, método admirado por Badiou y Žižek. Y también cuando se recuerda en la misma obra la superioridad de la dialéctica de Platón respecto de la del filósofo alemán. Parafraseando a Bergson y a Deleuze mismo de memoria, se puede decir que la *dialéctica hegeliana* es análoga al *arte de un mal sastre*, ya que esta procede fundamentalmente mediante conceptos opuestos tan generales, mediante contradicciones tan extremas y abstractas, para pensar la realidad, que siempre sus ropajes terminaban vistiéndola de un modo inadecuado, con trajes laxos y mal hechos, con conceptos estáticos o movimientos abstractos y vacíos. En cambio, en Platón, al menos el arte de su dialéctica o método de división parece seguir más la inspiración del *arte del cocinero*, pues este último siempre, para no despedazar al animal concreto, prefiere seguir sus articulaciones en vez de solucionar todo mediante lo que Deleuze y Bergson mismo denominarían como el arte de crear *monstruos lógicos* cuando critican el pensamiento que se asienta en lo negativo, en la negación y en el binarismo abstruso.

Hasta en tales alegorías se puede distinguir el propio proceder de Badiou y Žižek, al menos en su devoción por la dialéctica hegeliana y su binarismo propio de una vigilancia revolucionaria, que deja en la vereda del frente a todo quien no comulgue con sus convicciones y dogmas, con su *mathema* y *escena originaria*. En suma: el arte propio del que se pretende político mayoritario, aunque se encuentren en una mala época para las asesorías de corte. Dicho arte nos parece resulta inseparable del *pathos* gregario y la patología que Canetti entendía definía al delirio eminentemente político: el delirio paranoico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Badiou, A. (1997). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Amorrortu.
Canetti, E. (1983). *Masa y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
— (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
— (1996). Post-scriptum sobre las sociedades de control; en G. Deleuze, *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
— (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
— (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
Deleuze, G. y Guattari, F. (2009). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
— (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
— (1995). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
— (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
Ferry, L. (1985). *Pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- Zizek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel Parusía.