

QUERRELLA SOBRE LA PERCEPCIÓN DE LA POLÍTICA ENTRE BADIOU Y DELEUZE

The quarrel about the perception of politics between Badiou and Deleuze

Adrián Cangi*

Resumen

El texto plantea modos de concebir la política contemporánea en el debate entre Badiou y Deleuze a través de dos percepciones enfrentadas de los límites entre lo político y lo ético. Para Badiou no existe en Deleuze una ontología política sino políticas como derivaciones expresivas. Entendemos que Deleuze construye una rigurosa y consistente ontología política ligada a la creación.

Palabras clave: Creación, ética, expresión, ontología, percepción, política.

Abstract

The text expresses the ways in which to conceive contemporary politics in the debate between Badiou and Deleuze through two opposite perceptions of the boundaries between politics and ethics. For Badiou there is no political ontology in Deleuze, but only politics as expressive derivations. We understand that Deleuze builds a rigorous and consistent political ontology linked to creation.

Keywords: Creation, ethics, expression, ontology, perception, politics.

* Doctor en Sociología y Doctor en Filosofía y Letras. Profesor titular de Estéticas Contemporáneas en la Universidad Nacional de Avellaneda, de Genealogía de problemas filosóficos contemporáneos en la Universidad de La Plata, de Teorías de la Visión en la Universidad del Cine y de Análisis de la forma en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Quadrata-Biblioteca Nacional (2010); *Max Stirner. Inmanencia y política*, Quadrata-Biblioteca Nacional (en colaboración, en prensa). Ha escrito sobre Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault y Simondon en libros colectivos y revistas especializadas. adriancangi@hotmail.com

Condiciones

Badiou es un crítico severo: injuria y aclama. Es potente tanto para juzgar como para valorar. Con Deleuze mantiene esa doble relación y no pasa de una estrategia de conveniencia. Narra en el libro (Badiou 1997), dedicado a su colega de Vincennes, una confrontación acerca de una concepción de la noción de una filosofía de la inmanencia y del Acontecimiento. Querella que Deleuze –según su narración– interrumpió, dando fin a la correspondencia que mantenían y evitando su publicación. Condición que Badiou cumple a medias porque en la narración preliminar de este libro exhibe los problemas en juego en las misivas. Se siente con el derecho de dar cuenta de aquel debate epistolar que giró sobre “una amistad conflictiva que, en cierto sentido, jamás tuvo lugar”. Badiou releva el fondo de la querella filosófica según su punto de vista: se trata de la oposición frontal entre una ontología de lo Múltiple sostenida en un paradigma matemático de la teoría de conjuntos y una ontología de las multiplicidades abiertas sostenida en un paradigma neuro-biológico. Reconoce que el único problema de la filosofía contemporánea es un pensamiento de la inmanencia que se toca con Deleuze en el mismo punto en el que se separa. Ninguno abandona lo infinito ilimitado como pretensión última del hacer filosófico: como imagen del pensamiento y vocación problemática respecto de la historia de la filosofía.

Badiou vuelve sobre Deleuze en *Breve tratado de ontología transitoria* (1998), en *Pequeño panteón portátil* (2008) y en el texto “¿Existe algo así como una política deleuziana?” (2010)¹. Recuerda que “en cuanto a la ‘democracia’, no nos cansaremos de repetir –a tal punto es una declaración valiente y justa– que una característica principal de la filosofía según Deleuze era que sentía un verdadero horror por la noción misma de ‘debate’ (Badiou 2008). Ciertamente es que Deleuze criticó los motivos de la unidad y de la agrupación si esta solo estaba sostenida en el “consenso”. Consenso, en sus términos, es la constatación de la fatiga del pensamiento: la disolución de la posición en el sentido común y en el buen sentido. Lo que tiene valor es toda creación bajo la figura lógica de la disyunción. Operación del que está “forzado a pensar” entre problemas heterogéneos. Esta concepción no lo hace menos democrático.

Badiou reconoce no compartir la argumentación de Deleuze en el movimiento de su obra, sin embargo lo considera nuestro contemporáneo, pero con tal singularidad o “rareza” que lo piensa como “un contemporáneo del futuro”. Podemos compartir los rasgos que describe: “[C]ombatir el espíritu de finitud, la falsa inocencia, la moral de la derrota y la resignación contenida en la palabra “finitud” y en las cansadoras problemáticas “modestas” sobre el destino finito de la criatura humana. Y una sola prescripción afirmativa: no depositar la confianza más que en el infinito” (Badiou 2008). La valoración descriptiva de Badiou, acerca de los problemas que definen las cualidades del pensamiento de Deleuze, puede leerse con la sospecha de quien ha mantenido una batalla histórica

¹ Cf. Alain Badiou. 1998. Capítulo IV. En *Court traité d'ontologie transitoire*, París: Seuil; 2008. Capítulo VIII. En *Petit panthéon portable*, París: La Fabrique; 2009. “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?”. En *Cités*, n° 40, pp. 15-20. París: PUF.

por una posición filosófica frente a un modo de hacer filosofía y de comprender su relación con la política.

El 21 de septiembre de 2001 en la conferencia que Badiou dictó junto a García Düttman y Mackenzie en la Modern Tate Gallery bajo el título general de "Inmanent Choreographies. Deleuze and Neo-Aesthetics", dirigió su intervención y discusión acerca de la política en Deleuze. El título de su intervención fue "¿Existe algo así como una política deleuziana?". Badiou dice de la obra de Deleuze: que nunca aisló la política como algo que debería ser pensado *per se*, para sí, como un pensamiento específico; que nunca escribió que lo que le interesaba eran las relaciones entre política y filosofía, aunque hable solo o en colaboración con Guattari de política; que bajo el nombre de política presenta en su obra dos clases de cosas: una filosofía de la historia como una especie de reconstrucción poshegeliana del devenir global de las sociedades humanas, pero con un desdén de la historia y una teoría que opone "historia" y "devenir" hasta considerar que la política no es creación práctica, sino análisis teórico de su condición de gestión de la dirección de los asuntos de la Ciudad bajo el análisis del capitalismo. En síntesis, en Deleuze no existiría "lo político" como "experiencia de la experiencia" de la política sino políticas como derivaciones expresivas. No habría una ontología política.

De este modo, la crítica se centra en la proposición de resonancia nietzscheana: "[E]l devenir es más importante que la historia". El centro del problema puede formularse de este modo: si la verdadera política es la liberación del devenir y del deseo, la creación en sí no es la política. De esta proposición se deriva que la creación es el dominio de los actos de creación singulares que se oponen al sentido común y al buen sentido: arte (creación de perceptos y afectos), ciencia (creación de funciones) y filosofía (creación de conceptos). De ambas proposiciones Badiou deduce lógicamente que "si la política, entendida como máxima política –el devenir antecede a la historia–, no es una forma de pensamiento separado [...] es porque la política es una máxima, no para la política, sino para el arte, la ciencia o la filosofía". Por ello concluye "Deleuze no piensa que haya una política de la política. Para él la política es una máxima de creación, pero no una creación en sí. Cuando la política no es una máxima para el arte, la ciencia o la filosofía, no puede ser otra cosa que un análisis del capitalismo" (Badiou 2009).

Descubrimos en esta descripción y crítica lógica de su lectura de la política en Deleuze que se confronta con su propia posición del "pensamiento del pensamiento" político expresado en *¿Se puede pensar la política?* (1985). Texto contemporáneo a los efectos del pensamiento que *El Anti Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) de Deleuze y Guattari produjeron en la escena francesa. Badiou solo desea señalar que en Deleuze hay dos definiciones de la política: la política es creación de algo nuevo y la política es el análisis de nuevas formas del capitalismo. En ambas definiciones no percibe una máxima para la acción y la transformación de la historia sino una "pura" creación de novedad. Posición a la que, finalmente, denomina ética antes que política. Considera "ético" en Deleuze "creer en el mundo, precipitar los acontecimientos, escapar al control". La verdadera confusión que Badiou percibe en Deleuze radica en que la política no puede decirse bajo el nombre de "ética".

[L]a ética deleuziana nos dice: tenemos que crear algo nuevo que no sea una muerte por otra muerte. Tenemos que crear los nuevos vínculos de la vida: nuevas negaciones, nuevas afirmaciones, nuevas subjetividades. Todos experimentamos la necesidad absoluta de crear algo que no sea el combate entre dos clases de muerte. Después de todo, sí, se trata de una cuestión ética, pero también de una cuestión política (Badiou 2009).

Finalmente, la demarcación lógica de sus argumentos logra señalar que en Deleuze no hay una "política de la política" o "política en sí", como dominio separado, aunque termina reconociendo que si bien se trataría de una ética en un sentido estricto, es esta y a partir de esta que se abre una política.

Batallas ente política y ética

En 1977 Badiou enseña en Vincennes y es colega de Deleuze. Su formación proviene de Sartre, filósofo reconocido por ambos como su maestro. Luego, Badiou sigue el camino de Althusser y de Lacan, dos posiciones de las que Deleuze se distingue para pensar interpretaciones renovadas de Marx y Freud. Aquello que más incomoda a Deleuze es que Badiou apoya al Gran Timonel de la revolución cultural china desde la publicación de *Cahier Yenan*, pero siempre lo trata con extrema cortesía a lo largo de la relación. Desde la publicación de *El Anti Edipo*, Badiou considera a Deleuze y Guattari enemigos del Pueblo. Badiou defiende la noción de partido contra su desarticulación en composiciones de otro orden de ciudadanía. Critica a Deleuze y Guattari y su obra por considerarla una subversión moral en la que la libertad estaría del lado del bien y la intencionalidad necesaria del lado del mal. Se trataría, a su juicio, de un retorno a Kant olvidando a Marx y a Lenin. Los considera los adversarios que odian a la política revolucionaria del Pueblo. Se detiene en la fórmula capital de *El Anti Edipo*: "[E]l proceso se encuentra ya cumplido en tanto procede". Badiou no lee en esta fórmula la potencia que se actualiza en una materia haciendo el movimiento sino su cumplimiento definitivo y cerrado sobre sí (Badiou 1977).

Bajo seudónimo radicaliza la crítica contra el opúsculo *Rizoma* (1976) al sostener que allí radica el germen del "prefascismo". Describe a Deleuze como un "déspota revisionista". Desde esta crítica Badiou sostiene que Deleuze ha seguido constantemente una lógica de lo Uno que se divide estratégicamente en dos para volver a fundirse en un deseo de lo Uno. Por ello considera a Deleuze y Guattari "estafadores" frente al acto revolucionario, porque atentan contra el movimiento real y perjudican los justos intereses del Pueblo. Sostiene, por fin, que se trata de la reducción de lo Uno del proletariado a lo Uno de la metafísica, como prueba palpable de un conservadurismo que acorrala la representación de clase necesaria para cumplir la justa revolución proletaria. Este sería el fondo de una ideología prefascista, que se define para Badiou según las siguientes cualidades: culto de lo afirmativo natural, repudio del antagonismo, negación de la moral y estética de las multiplicidades,

que solo conllevan a una sustracción de la política y a una fascinación por el Uno del tirano (Peyrol 1977).

Este ataque frontal a Deleuze y Guattari se convierte más tarde en la profundización filosófica de un ataque a Deleuze en su posición ontológica en *El clamor del Ser*. El principio político de la crítica es la reducción de lo Uno político a lo Uno metafísico, donde lo Uno se divide abstractamente para neutralizar el poder y la representación y se vuelve a fundir en Uno como dominio metafísico arcaico y tiránico. Esta crítica textual provenía de las acciones maoístas que Badiou lideraba en Vincennes desde 1970 bajo el nombre de “brigadas de intervención de las clases”. En *El clamor del Ser*, Badiou reconoce que “para el maoísta que soy, Deleuze, el inspirador filósofo de lo que nosotros llamábamos los ‘anarco-deseantes’, es un enemigo tanto más temible cuanto que es interior al ‘movimiento’ [...]” (Badiou 1997).

François Dosse (2007) narra con precisión el aparato de intervención de Badiou en Vincennes, su virulencia, sus estrategias para purificar la filosofía y la verdadera pretensión posterior a la muerte de Deleuze, que es la de considerarse como su sucesor. Cosa que podemos leer en su retrato-filosófico en el *Pequeño panteón portátil*. Pero aquello en lo que deseamos detenernos es en el reconocimiento de que en Deleuze hay una política interior al movimiento revolucionario independiente del nombre que le otorga Badiou. El enemigo terrible es interior al movimiento.

En el homenaje posterior a la muerte de su gran amigo François Châtelet –director del departamento de Vincennes, amante de Platón, Aristóteles, Hegel y Marx, y explícito enemigo para Badiou, más allá de los esfuerzos de consenso de Châtelet–, Deleuze (1988) plantea la primera narración de fondo de su posición política compartida con Châtelet, más allá de las explicitadas en *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas* en colaboración con Guattari, aunque los diferenciaban enfoques de lectura de sus panteones filosóficos, que resultan inseparables de la posición ontológica de Deleuze.

Hacer el movimiento real

La filosofía que invoca lo singular y concreto reivindica “hacer el movimiento”. El movimiento es el acto mismo de la potencia: es actualizar una potencia, prolongar unas singularidades, producir una relación humana concreta y singular. El problema de una filosofía concreta y singular de raíz materialista no es el de la finalidad sino el del movimiento, donde la función de la razón no es representar un universal sino actualizar la potencia instaurando relaciones humanas en una materia, rechazando cualquier trascendencia respecto del origen y de los fines. Se trata de un materialismo ateo, radicalmente immanente y singular.

De entrada la immanencia de Châtelet coincide con la de Deleuze, aunque este último cuestiona la noción de diferencia en Aristóteles, y con ello el par mismo de potencia-acto en el sentido del estagirita (Deleuze 1968). A pesar de eso, la relación potencia-acto que atraviesa el plano de consistencia immanente es correlativa e inseparable. Constituye, para Deleuze, el par virtual-actual que define el movimiento de la materia en sí desde una concepción trascendental. Por ello puede decir que el hombre es potencia que se actualiza en sí, aunque contiene un principio de

diferencia eficiente en la repetición, y también se actualiza en la materia como estados de cosas. El acto es la razón, pero la razón no es una facultad sino un proceso de experimentación y consiste en actualizar una potencia o formar una materia. Se trata de formar una materia plural porque no habría razón alguna para pensar ni la materia ni el acto como únicos. El propio acto, como proceso de racionalización plural que instaura relaciones humanas en una materia cualquiera, siempre es político. Se trata de ver en este pensamiento: la metafísica como política del ser, la ciencia como política de la materia, el arte como política del acto de creación y la psicología como política del yo.

Comparte con Châtelet su lectura de Marx en *Questions, Objections* (Châtelet 1979), porque solo la actualización de la potencia se ve en la transformación del organismo por unas fuerzas productivas: “[E]n los órganos de los sentidos, se puede mostrar a través de ellos la inmanencia hombre-Naturaleza: el oído deviene oído humano cuando el objeto sonoro deviene música”. Los procesos de racionalización plurales constituyen la actividad o praxis del hombre, en tanto que para poder radicalizar la existencia, la música se constituye en política e inventa un oído que no existía antes del acto de creación humano. Este acto de creación configura una política porque es pura potencia distinta del acto, relación productiva no humana en la relación humana e inmanente a la materia. La lectura de Marx que Deleuze comparte con Châtelet nunca ha separado la existencia activa del hombre histórico y la existencia pasiva de un ser natural que es su doble inmanente. El problema nunca es la finalidad sino el movimiento, porque este es el acto mismo de la potencia.

Reconoce que en la razón como proceso plural insisten dos cualidades que comparte con Châtelet: máxima cortesía en el discurso más extremo y la más alta elegancia en el desastre asumiendo la demolición en lugar de volverla resentimiento. Estas dos cualidades constituyen una “benevolencia calurosa”, como disposición del pensamiento o como imagen del pensamiento, que se expresa como cualidad última de una vida filosófica que ha comprendido que la imagen del “gran hombre” asume el fracaso del poder e incluso de la democracia –como Pericles en Atenas (Châtelet 1960)– pero nunca violenta a otros hombres en su libertad y en sus relaciones de afección fraternales. El problema, para Châtelet y Deleuze, es la fraternidad en la organización del espacio que sostiene la Ciudad y en los procesos de racionalización de la formación de los hombres libres. Esta concepción filosófica se transformó en la política de Vincennes que Badiou entendió como prefascista o como lógica del *buró*.

Lo que Châtelet, Lyotard y Deleuze habían comprendido y compartido con Foucault, antes de que se dirigiera al Collège de France, es que los “procesos de subjetivación” revelan la historicidad quebrada de una razón en estado de liberación y la dirigen hacia las prácticas deliberadas de la libertad, en unas relaciones del hombre consigo mismo. El hombre libre es capaz de gobernar a otros hombres si es capaz de gobernarse a sí mismo. Foucault traza el gran imperativo de la ética que se vuelve inseparable de la política.

El pensamiento de Badiou a mediados de los setenta pone en escena la “fatuidad” de la que habla Châtelet, porque parte de una descortesía metafísica que se transforma en un resentimiento

físico respecto de los procesos de racionalización plural, porque finalmente anula los grados de libertad motivados por el Acontecimiento que se inscribe en la historia después de Mayo del 68. Por ello, Châtelet y Deleuze rechazan la razón universal utópica de una Ciudad ideal o de un Estado universal o de una Revolución Cultural que siempre se vuelve contra los devenires y formas democráticas. Desde Platón, donde se apoya Badiou para pensar la rivalidad en la Ciudad, la “fatuidad” confiere trascendencia a la razón y a su corrupción reforzando una con la otra. Lo que asegura en sentido afirmativo una razón plural es la singularidad como diferencia eficiente, que permite percibir la distribución de los potenciales en una materia dada. La diferencia eficiente se distingue del movimiento dialéctico en el modo de concebir el movimiento real.

Conjurar el falso movimiento

Producir el conjunto más consistente posible no difiere de prolongar una singularidad hasta el entorno de otra en el plano de inmanencia material, a fin de producir una configuración de acontecimientos. Por ello, en términos políticos, actualizar la potencia es devenir activo: lo que está en juego es la vida y su prolongación, y la razón y su proceso. La fórmula política que Châtelet y Deleuze comparten dice: “[N]o hay más vida que aquella que conecta y hace converger entornos” o “no hay más política que aquella que conecta y hace converger entornos”. La vida y la política están entrelazadas en lo vivido singular si llevan al máximo de expresión la diferencia eficiente como imagen problemática del pensamiento, que conjura a la imagen dogmática que tiende a ejecutar el falso movimiento e impide la conectividad real. El movimiento es el acto mismo de la potencia. Hacer el movimiento es pasar al acto, establecer la relación humana en una materia.

El movimiento forzoso siempre es jerárquico, viene de arriba –de la Idea o del Déspota– orientado por una trascendencia que le otorga una finalidad y por una mediación del pensamiento abstracto que le fija una trayectoria. Un movimiento forzoso invoca una razón universal ligada a un origen y a un fin, antes incluso de hacer el movimiento. Es lo contrario del movimiento singular y concreto que solo se compone de singularidades y que solo produce conectividades que acumulan entornos. Los movimientos forzosos realizados en nombre del Pueblo y de las grandes transformaciones acuñan, creen Châtelet y Deleuze, profundas desgracias históricas.

Deleuze subraya de la obra de Châtelet un pasaje muy cercano a su pensamiento de *Les années de démolition* (1975):

[I]nsurrecciones engendradas por la miseria física y moral como lo fueron las primeras acciones revolucionarias de 1789 en Francia, las intervenciones obreras o nacionales del siglo XIX, las insurrecciones rusas en 1905, de febrero y octubre de 1917, son a mis ojos el tipo mismo de los movimientos naturales, de las formas de migración interiores a la sociedad que arrastran a los individuos según sus inclinaciones. Los brutos introducen continuamente en ellos su fuerza fatua, a fin de contrarrestar esos dinamismos soberbios y gozosos, o

para controlarlos: para forzarlos, convertirlos en un problema y, si es posible, en un problema de Estado. Entonces recomienzan las matanzas y renacen las instituciones, es decir, las formas de domesticación, las masacres larvadas (Châtelet 1975, 255).

Todo acto de la razón sensible y plural que hace el movimiento se reconoce en actualizar una potencia como diferencia eficiente y no abstracta. La potencia no está en representar el doble de las cosas sino en crear un equivalente o un suplemento como física de las cualidades por venir, resultado de un proceso de exploración y de transformación. Châtelet, Deleuze y Lyotard coinciden en la misma aproximación a Marx, porque creen que no hace trampas con la filosofía, al tomarla en su cualidad más radical, la del deseo de transformación. A diferencia de Hegel en el que lo Verdadero es el Todo, porque lo Absoluto es esencialmente resultado, donde solo al final reside lo que es de hecho, Marx no le pone fin al proceso de racionalización. Transformar el mundo significa modificar la vida como exploración efectiva. Aquello que comparten en Vincennes Châtelet, Deleuze y Lyotard es que la política de transformación tiene que hacer el movimiento, reconociendo con Marx que "la humanidad sólo se plantea los problemas que está en condiciones de resolver" y que "no basta con que el pensamiento busque la realización, es necesario además que la realidad busque al pensamiento".

En este sentido, Deleuze cuestiona la "contrariedad" en Aristóteles (en la que existe un término medio entre los opuestos) y la "contradicción" en Hegel (en la que los opuestos no solo están en el movimiento del pensamiento sino en la dinámica de la realidad como finalidad). En el camino de Nietzsche, Deleuze señala que la "contrariedad" y la "contradicción" perciben lo opuesto en función de lo idéntico, neutralizando lo otro y conduciendo lo otro a sí mismo. De este modo se conjura el movimiento como acto de creación de una diferencia eficiente. Si la filosofía conoce dos modos de hacer el movimiento: o bien la dialéctica en el sentido en el que la concibe Hegel (como proyección físico-histórica para elevarse a la altura de los tiempos) o bien la diferencia en el sentido en el que la concibe Heidegger (como impulso proyectivo del origen a partir de los primeros principios del Ser), Deleuze se distingue de ambas formas de pensar el movimiento para sostener, simultáneamente en un "empirismo trascendental", condiciones trascendentales de posibilidad de la "experiencia de la experiencia" y condiciones empíricas ligadas a hábitos y creencias que exceden a cualquier experiencia purificada de las condiciones histórico-sociales. El movimiento que reclama como invención material debe exceder a cualquier historicismo que se exprese en el movimiento abstracto que aspira a los fines y en el movimiento que busca los orígenes. De este modo, no se trata de volver a un plano indiferenciado ni de sumirse en las identidades ya constituidas. Se trata de la invención de un pueblo que aún falta y que solo verá la luz por los actos de creación (Deleuze 2003).

Partiendo de Bergson y enfrentando a Hegel, sostiene que la "noción de multiplicidades nos libera de pensar en términos de lo Uno y lo Múltiple" e incorpora la distinción capital entre diferencias de grado y de naturaleza, que pueden presentar unas multiplicidades de orden en

exterioridad y unas multiplicidades de organización en interioridad. El argumento crítico que sigue Deleuze al enfrentar *La Ciencia de la Lógica* de Hegel se sintetiza en que la dialéctica resulta incapaz de concebir diferencias de grado o de naturaleza en sentido afirmativo, para culminar determinando el ser por la negación. La noción de diferencia eficiente debe ser interna a su efecto como organización real del movimiento. Diferencia que se separa de la de Platón por el principio de finalidad y de Hegel por conservar una causa exterior a su efecto como necesaria en el proceso de mediación. Deleuze concibe el falso movimiento en estos términos porque cree que acuña una diferencia abstracta que no es interna y eficiente al movimiento real. De esta forma, inscribe la política en el ser porque no hay modo de pensar el ser sino en un proceso de diferenciación eficiente como racionalización inmanente y plural de sus prácticas (Cangi 2011).

Posiciones

Badiou abraza un platonismo renovado de los fines en el movimiento de su obra y dice entre *¿Se puede pensar la política?* (1985) y *El siglo* (2005), que “el siglo ha dictaminado que su ley era lo Dos o el antagonismo”. Lo Dos se declina de acuerdo con tres significaciones: un antagonismo central entre dos subjetividades organizadas a escala planetaria; un antagonismo no menos violento entre dos maneras de considerar y de pensar el antagonismo en la que se juega la esencia del enfrentamiento entre comunismo y fascismo; un antagonismo productivo que será superado por la victoria de uno de los campos sobre el otro. Señala que no se trata de un esquema dialéctico porque nada permite prever una síntesis o una superación interna de la contradicción. Y agrega que todo se orienta hacia la supresión de uno de los dos términos. Concluye que “el siglo es una figura de yuxtaposición no dialéctica de lo Dos y lo Uno”. Y usando como ejemplo la revolución cultural China plantea las dos fórmulas de la génesis del antagonismo: o bien “Uno se divide en dos”, o bien “Dos se unen en uno”. La izquierda sostenía la primera fórmula mientras la derecha propiciaba la segunda. La primera fórmula es reivindicada como maoísta contra la segunda, estigmatizada como revisionista. Retomamos el centro de la querella que Badiou sostiene con Deleuze. Dice Badiou:

Si la máxima de la síntesis (Dos se fusionan en uno), tomada como fórmula subjetiva, como deseo de lo Uno, es derechista, es porque en opinión de los revolucionarios chinos resulta completamente prematura. El sujeto de esta máxima no ha atravesado lo Dos hasta el final, no sabe aún qué es la guerra de clases íntegramente victoriosa. De ello se deduce que lo Uno del que se nutre el deseo ni siquiera es pensable todavía, lo cual significa que, bajo la apariencia de síntesis, ese deseo convoca a lo Uno antiguo. No ser conservador, ser un activista revolucionario en el presente, es desear obligatoriamente la división. La cuestión de la novedad es de inmediato la cuestión de la escisión creadora en la singularidad de la situación (Badiou 2005).

Desde 1977 hasta el presente, Badiou no ha dejado de sostener que Deleuze ha seguido una lógica monista, donde el dos se fusiona en Uno, como fórmula subjetiva que en la década del setenta denominaba prefascista y conservadora y que en el presente llama derechista. El centro del argumento es que Deleuze no ha atravesado la guerra de clases hasta el final. De ello deduce que en su pensamiento se privilegia el deseo de lo Uno que es conservador y no revolucionario. Es la posición de *El clamor del Ser* expresada en la noción de un concepto renovado de lo Uno. Sin decirlo explícitamente Badiou se quiere a sí mismo como heredero de un pensamiento al que cree que ha vencido como singularidad en la situación, porque dispone para sí un deber ser obligatorio: o bien la escisión o la división, o bien lo Uno, antiguo con el que vincula a las formas del fascismo. Se trata del clásico ataque al monismo bajo una lógica política.

Deleuze no aspira ni a lo Uno ni a lo Múltiple sino a las multiplicidades consistentes en conexión creadora. No adscribe a ninguna de las dos fórmulas que organizan la lógica política para Badiou. Nunca confundió las multiplicidades cualitativas con el orden numérico de lo Múltiple. Su problema pasa por la cualidad y por la consistencia de la intensidad, por el pasaje de la cantidad a la cualidad que solo encuentra expresado en los potentes actos de creación de conceptos, de funciones o de seres de sensación. Valora toda evaluación política como local y relativa a un campo determinado de acción y enaltece la acción que realiza el movimiento como práctica de relación o conexión. Concibe la teoría como práctica no totalizadora donde lo primero es el deseo en tanto produce lo deseable y lo real. Reconoce en Marx el principio de "producción deseante", que entiende como el modo radical de maquinación y funcionamiento del dispositivo del capitalismo maduro, porque en este se modulan las estrechas sujeciones del control y se resiste por los grados de libertad creados por la diferencia eficiente.

En *Mil mesetas* insiste una proposición radical: "[A]ntes que el ser, está la política" (Deleuze y Guattari 1980, 225). Resuena la insistencia de *Conversaciones* (1990), la filosofía política debe estar "centrada en el análisis del capitalismo y en sus desarrollos". Pero esto solo resulta posible si consideramos que la política coincide con las prácticas que hacen a su surgimiento y su devenir. La afirmación de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* explica la simultaneidad de la práctica y del ser: "[L]a práctica no viene luego de la instalación de los términos y sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de líneas, afronta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas" (Deleuze y Guattari 1980). La ontología para Deleuze resulta simultánea e inseparable de la política. Por ello, Deleuze sostiene que la política es un fenómeno de "percepción" y un problema de "devenir". Se trata de percibir primero el horizonte y de saber que la minoría es todo el mundo y de privilegiar una disposición creadora en las sociedades de control del capitalismo contemporáneo, en el que resulta imprescindible para la vida crear derecho desde la jurisprudencia y crear grados de libertad y modos de fraternidad de los pueblos por venir. Solo con una distinción entre el devenir y la historia, en favor del porvenir de los pueblos, parece posible afirmar que nunca coincide el porvenir de los pueblos con la historia material efectiva del Pueblo (Deleuze 2004).

Los dos movimientos en los que se detiene Deleuze son el del deseo y el del análisis de los dispositivos, que suponen no reducir el deseo al fantasma, lo imaginario, las utopías y no dejar de

prever la transformación de los funcionamientos del dispositivo del capitalismo avanzado hacia la biopolítica. La descripción del poder y del capitalismo que atraviesa sus obras, en colaboración con Guattari en *El Anti Edipo* (1972) y *Mil Mesetas* (1980), son agudos análisis genealógicos y problemáticos, movidos por un pensamiento laborioso e inventivo, que desprecia el marketing y el “pensamiento minuto” de los llamados “nuevos filósofos”. Los problemas que fuerzan a pensar a Deleuze son: la servidumbre voluntaria en el capitalismo avanzado y la producción de cuerpos y relaciones en la extrema sumisión a dispositivos de sujeción como un sistema de opresiones más estrechas. Entiende que la salida política no pasa por burocracias públicas ni privadas sino por una ética capaz de modelar un cuerpo flexible que no recodifique la ley, el contrato y la institución. Propone hacer un cuerpo más flexible para liberarlo de las codificaciones y transformarlo en una “cosa” no codificable, capaz de entrar en “relación con el afuera”, sin la interioridad del alma, la consciencia y el concepto. Es decir, sin la intencionalidad que siempre arrastra una imagen dogmática del pensamiento anterior a la acción. Se trata –y aquí reside un programa político– de entrar en relación con fuerzas exteriores para que una intensidad sea posible conjurando cualquier interioridad jerárquica y dogmática.

Entre la política y la ontología, Deleuze entiende que la intensidad es primera, y que está por debajo de los códigos de la ley, del contrato y de la institución porque la intensidad está por fuera de las recodificaciones, de las interpretaciones, de las traducciones y de las monetarizaciones. La intensidad excede a la representación, a los significados y significantes produciendo inscripciones móviles sobre un cuerpo. Las genealogías históricas y los análisis del capitalismo que trazan apuntan a desmontar las unidades despóticas y administrativas. Nietzsche constituye para Deleuze (2002) –vía el trabajo de los autores de *Achéphale*– el reclamo de un movimiento exterior a las cantidades intensivas. El camino de un Nietzsche liberado de las deformaciones del fascismo nos conduce hacia la *Economía libidinal* (1975) de Lyotard y *La moneda viviente* (1994) de Pierre Klossowski, plano de encuentro entre Deleuze y estos amigos anómalos que se oponen a la axiomática del capitalismo, en favor de composiciones inventivas que reclaman el estilo vital como política o como ética expresiva de los comportamientos.

Si para Kant la política es un asunto práctico es porque no pertenece al dominio de la naturaleza. La voluntad es la posibilidad para las representaciones que inciden en el orden de la naturaleza. Se trata del núcleo de la *Crítica de la razón práctica*. Pero para que la voluntad alcance su incidencia debe estar determinada como pura forma de una ley universal o ley moral. La política práctica debe estar por entero sometida a la moral que la constituye y la rige. La política sería una puesta en práctica del derecho o de un conjunto de condiciones morales determinables. Solo la voluntad libre es determinable por la ley moral como pura forma de ley. La voluntad debe ser libre para poder alcanzar la moralidad que vuelve real al dominio práctico. Deleuze libera la política de la moral en el camino de análisis de Nietzsche.

La concepción de la voluntad de poder le otorga positividad al problema de la voluntad. Nietzsche afirma que “querer libera”, que “querer es crear los nuevos valores” (Deleuze 1967). El pasaje central del problema planteado es la relación entre la voluntad y la libertad. La voluntad no es

libre *a priori*. La voluntad es liberadora en tanto debe crear esta libertad y solo puede hacerlo como creadora. Este es el centro de la filosofía política de Deleuze que concibe la ontología política sobre la base de la creación real. Sin creación, las relaciones entre libertad y opresión permanecen indiscernibles como puros atributos formales. La creación es la única condición de realidad de la libertad, porque es creación de libertad.

Kant es leído por Deleuze entre Spinoza y Nietzsche, para revelar que la voluntad creadora solo puede ser determinada como poder. La voluntad de poder es el núcleo del problema, en tanto que la voluntad de poder puede, simultáneamente, buscar el dominio o la creación. Se trata de dos modos opuestos de tener una incidencia en el orden de la naturaleza. Deleuze utiliza la matriz conceptual de Kant y la conjura con Nietzsche: “[L]a voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica. Pero al confundir la fuerza y la voluntad, se corren mayores riesgos aún: se deja de comprender la fuerza en tanto fuerza, se vuelve a caer en el mecanismo” (Deleuze 1967, 57). El poder determina el problema de la naturaleza como el de una determinación causal natural no necesaria. Evitando el finalismo y el animismo que desembocaría en la moral, Deleuze busca disolver la distancia entre la naturaleza y la moral, entre la necesidad y la libertad. La conclusión es clara, en buena parte de su obra, y resulta expresada en *Lógica del sentido*: el azar no excluye la necesidad.

Deleuze revisa la doble determinación en Kant y sostiene que una determinación empírica (determinación recíproca de los estados de cosas entre sí) se aplica sobre el movimiento de un objeto en el espacio-tiempo y una determinación ideal (determinación completa de la velocidad sobre la determinación recíproca de los estados de cosas) se refiere a la velocidad que solo en tanto tal tiene una manifestación directa en el espacio-tiempo. Para Deleuze, la determinación empírica e ideal son intrínsecamente indisolubles y constituyen el problema del “empirismo trascendental” traducido al par virtual-actual que lo ocupa entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Esto explica una ontología que organiza el sentido de la política y una política que orienta el sentido de la ontología. Este principio de determinación doble permite una solución positiva al problema de una determinación natural no necesaria. No hay en Deleuze voluntad absolutamente libre –porque esta sería catastrófica–, sino una doble determinación adecuada a la realidad empírica. Evitando el animismo y el finalismo, Deleuze plantea que solo una situación de opresión o de tiranía no deja otra opción y determina que no hay otra cosa que hacer que una creación política, en la que el deseo es maquinado en el plano de fabricación o producción.

La política no solo se elabora en torno al deseo, a los dispositivos, a la función crítica intelectual y a las intensidades que se conectan con el afuera, sino a la potencia de relaciones afectivas, constructivas y productivas autónomas. Se trata de una definición materialista del afecto que inventa relaciones sociales más amplias que los individuos, las familias y las instituciones. El movimiento y la potencia de los afectos requiere comprender la cartografía de la relación entre medios y cuerpos para revelar las cualidades, fuerzas, sustancias y acontecimientos que se conectan en los tránsitos. Entre *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas*, Deleuze elabora, en colaboración con Guattari, una filosofía sobre los medios geográficos y las trayectorias corporales. La batería de nociones se

desplaza entre un inconsciente histórico-geográfico-social y una subjetividad en vecindad y composición con lo viviente. Dice que “el mapa expresa la identidad del itinerario y lo recorrido. Se confunde con su objeto cuando el propio objeto es movimiento”. La fórmula anticartesiana y spinozista es: “[E]l trayecto se confunde con la subjetividad de quienes recorren el medio”. “[E]l mapa de intensidad reparte los afectos, cuyos vínculos y valencias constituyen cada vez la imagen del cuerpo, una imagen siempre retocable o transformable a la medida de las constelaciones afectivas que la determinan” (Deleuze 1993).

Los actos de creación de conceptos, funciones y seres de sensación son, para Deleuze, los que permiten revelar los “lugares de paso” y “los trayectos” interiorizados en la subjetividad e inseparables de unos devenires que pertenecen a la tierra y al cosmos, y se identifican en la expresión. Deleuze afirma simultáneamente que en los actos de creación es donde la voluntad es excedida por el dominio de las fuerzas que están más allá de la conciencia y de la intencionalidad, y que en estos se constituyen políticas porque establecen relaciones novedosas entre resistencias a los clichés y composiciones de nuevas redes vitales. Sostiene que el pensamiento problemático busca el movimiento del ser real y singular, como diferencia eficiente en sí, que excede cualquier antagonismo por negación para exigir una transmutación y apertura, que va de la ética como creación de sí a la política como composición cooperativa con los otros. Aquello que insiste como principio es la autonomía de los grados de libertad y la fraternidad de las relaciones de composición afectiva. La política es el arte de las agregaciones y de las composiciones de los pueblos o las multitudes que exceden a lo Uno en cualquiera de sus formas. El canal entre la ontología de lo abierto y las prácticas vitales supone una concepción móvil y maleable del ser que se expresa en su productividad y en las multiplicidades no codificadas por una imagen dogmática del pensamiento en sus composiciones. La política es anterior al ser, porque es creación de compuestos y planos de composición, sostenidos en expresiones afectivas y agregaciones cooperativas autónomas y fraternas.

En síntesis, enfrentamos una filosofía que se opone al pensamiento jerárquico y universal de lo Uno en el dominio histórico-político y que se propone como programa dismantelar lo Uno en el dominio ontológico. Se trata de dismantelar la noción de verticalidad y de distribución binaria en favor de una horizontalidad de conexiones consistentes en términos de afección y sentido. Pensamiento que valora el sistema de conexiones de las multiplicidades en las que se reconstituye la univocidad del cuerpo como trabajo espiritual que se sustrae de lo Uno. Las multiplicidades hay que liberarlas, hay que producirlas, hay que reunir las en nuevas potencias. El método para la producción de conexiones consistentes requiere sobriedad, contracción y sustracción de lo Uno. Sustracción de la conciencia suficiente, de la voluntad necesaria y de la intencionalidad dogmática como imagen del pensamiento.

La multiplicidad se concibe como sustantivo y emerge de las relaciones materiales según su organización y composición en un plano de consistencia. Se espera de esta sustracción de lo Uno una ramificación de autonomías y de fraternidades sociales que aspiran al ensanchamiento de los grados de libertad existentes. Se trata de conectar vidas sin nada en común entre sí que anticipe la conexión. Es la única forma de dismantelar una imagen dogmática del pensamiento que conlleva en

su intencionalidad una figuración y narración previas a la conexión en sí, un modo de la representación como doble del mundo que impide que esta sea el acto de crear un equivalente o un suplemento.

La política es inseparable de una experimentación problemática que suscita el movimiento de lo real como un enfoque renovado del mundo viviente y transforma la percepción y la posición. Se trata de liberar rasgos vitales de autonomía y de crear las condiciones propicias para su composición, distinguiendo el acto de creación de las prácticas vitales, de otros tipos de creación como los de la filosofía, la ciencia y el arte. Aquí radica una nueva forma de imagen del pensamiento problemática sostenida en la afirmación productiva que ya no corresponde con la búsqueda de una *mimesis* entre una supuesta realidad objetiva y la noción que se tiene de la representación en juego.

Bibliografía

- Badiou, Alain. 1977. "Le flux et le parti", en *Cahier Yenan*, n° 4, París: Maspero.
- 1985. *Peut-on penser la politique?*, París: Seuil.
- 1997. *Deleuze. La clameur de l'Être*, París: Hachette.
- 1998. *Court traité d'ontologie transitoire*, París: Seuil.
- 2005. *Le siècle*, París: Seuil.
- 2008. *Petit panthéon portable*, París: La Fabrique.
- 2009. "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", en *Cités*, n° 40, París: PUF.
- Cangi, Adrián. 2011. *Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, pp. 44-79. Buenos Aires: Quadrata-Biblioteca Nacional
- Châtelet, François. 1960. *Pericles*, París: Club français du livre.
- 1975. *Les années de démolition*, París: Hallier.
- 1979. *Questions, Objections*, París: Denöel-Gonthier.
- Deleuze, Gilles. 1967. *Nietzsche et la philosophie*, París: PUF.
- 1968. *Différence et répétition*, París: PUF.
- 1988. *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, París: Minuit.
- 1990. *Pourparlers*, París: Minuit.
- 1993. *Critique et clinique*, París: Minuit.
- 2002. "Nietzsche. Pensée nomade", en *L'Île déserte*, París: Minuit.
- 2003. "Qu'est-ce que l'acte de création?", en *Deux régimes de fous*, París: Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1972. *L'Anti-OEdipe*, París: Minuit.
- 1980. *Mil plateaux*, París: Minuit.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. 2004. *L'Abécédaire*, París: Montparnasse.

- Dosse, François. 2007. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París: La Découverte.
- Peyrol, Georges. 1977. "Le fascisme de la pomme de terre", en *Cahier Yenan*, n° 4, París: Maspero.