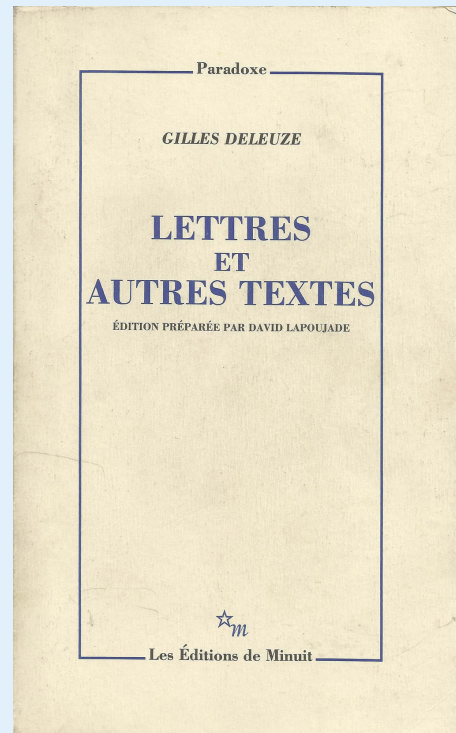


## Cartas, escritos de juventud y otros textos esotéricos de Gilles Deleuze

JULIÁN FERREYRA

(CONICET/UBA)



Reseña de Deleuze, Gilles. *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, 314 pp. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puentes, Buenos Aires, Cactus, 2016 (prevista para principios de julio), 320 pp.

Casta inaccesible  
como una conciencia imposible de rascar  
como un recuerdo en mí de odiosa finitud  
y que

yo no soy Dios  
cosa en mí que no es mía  
como en mí el rechazo que se juega bajo la piel  
el nómeno omóplato  
apartado de las torsiones

(“El decir de Narciso”, poesía de Deleuze de 1946 [p. 283])

Un nuevo libro de Deleuze es una buena noticia: *Cartas y otros textos* ha llegado a las librerías francesas en 2015, y Cactus anuncia la traducción al español para mediados de 2016. Se trata evidentemente de una edición póstuma, dado que Deleuze murió en 1995. No es la primera: en 2002 se publicaron los textos y entrevistas de 1953 a 1974 bajo el nombre *La isla desierta y otros textos*, y en 2003 el período 1974-1995 (*Dos regímenes de locos y otros textos*). Un hiato de 12 años, entonces, para el nuevo volumen, también preparado por David Lapoujade. El hiato responde a que, en principio, los dos primeros volúmenes agotaban los textos que no habían sido publicados como libro y no estaban restringidos por la voluntad de Deleuze: “Las únicas condiciones fijadas por Deleuze -y que evidentemente hemos respetado- son las siguientes: ni textos anteriores al '53, ni publicaciones póstumas o inéditos” (Lapoujade, David, “Presentación” en *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 7). Apenas ocho textos del nuevo volumen no violan las restricciones, y son en su mayoría reseñas. En suma, *Cartas y otros textos* es un volumen esotérico, compuesto por textos menores o cuya publicación Deleuze rechazaba (sea



Autorretrato de Deleuze en tren de estrangular a su amigo de siempre Jean-Pierre Bamberger. Gentileza Editorial Cactus

porque no los consideraba parte de su obra, sea porque no los consideraba importantes, sea por otros motivos sobre los cuales sólo podemos especular). En efecto los cinco tipos de textos centrales de *Cartas y otros textos* son: 1) los cinco textos publicados antes de 1953; 2) un *corpus* de cartas; 3) la transcripción de la grabación de un reportaje junto a Félix Guattari (es decir, inédito); 4) dos clases sobre Hume; y 5) los ocho textos que habían quedado fuera de los volúmenes previos ya señalados (Lapoujade propone otra clasificación de los textos reunidos: 1) un conjunto de cartas; 2) algunos textos que habían quedado fuera de las dos compilaciones de inéditos precedentes; 3) cuatro artículos cuya publicación Deleuze había prohibido explícitamente (p. 7)).

El argumento de Lapoujade para justificar la publicación de los artículos previos a 1953 es que éstos circulaban sin autorización por Internet, “con una forma a veces errónea” (p. 7). Ello no quita el carácter decisivo del acto de publicarlos. Los

herederos (Fanny y Emilie Deleuze) y las ediciones de Minuit (Lapoujade menciona a Irène Lindon, su directora general) han decidido transgredir la línea trazada por Deleuze. También implica una transgresión publicar la grabación de una entrevista. O una clase inédita. Nada parece ahora impedir que se emprenda la edición crítica de aquellas extraordinarias clases que brindó en la Universidad París 8, que sólo existen en Internet (con la excepción de la edición de Cactus en castellano). Apoyamos la publicación de *Cartas y otros textos* y anhelamos la edición crítica de las clases, porque nuestro amor por la obra de Deleuze excede nuestro aprecio por su voluntad particular. La historia de la filosofía -y la literatura- sufriría graves heridas, quizás mortales, si no fuera por la historia del incumplimiento de la voluntad de los autores, sus indicaciones acerca de la necesidad de destruir o nunca publicar algunos textos que son vertebrales de nuestra cultura.

Más allá de esta controversia sobre la validez de la voluntad póstuma de un filósofo, *Cartas y otros textos* es un volumen de gran interés y utilidad para el pensamiento y la labor académica. Los textos previos al '53 son los más interesantes del libro: nos presentan nuevas problemáticas y nos permiten ver el estado embrionario de algunos conceptos de las obras deleuzianas de madurez (especialmente el de *Autrui* como expresión de un mundo posible que toma de su amigo Tournier – al que esperaba claramente superar).

Las cartas son otra joya que nos trae este libro, a pesar de que Deleuze “no les daba ninguna importancia -en el sentido en que serían parte de su obra- razón por la cual no conservó ninguna de las cartas que recibió, no importa cuál fuera el remitente” (p. 7). Lapoujade ha logrado recopilar un número significativo: setenta y cuatro cartas, enviadas por Deleuze a trece destinatarios. Los más conocidos son Châtelet, Guattari, Kossowski y Foucault. Pero son muy recomendables las que le escribió a Visnon, Voeffray, Bernold y el poeta Gherasim Luca (“Lo que usted dice y escribe es de una profundidad, novedad, belleza dura de la cual yo no tenía hasta ahora idea [...] Usted le da a la poesía una vida, una fuerza, un rigor que no tiene igual en los poetas más grandes” [pp. 72, 75]). Estas cartas contienen innumerables indicaciones que contribuyen a la comprensión de las obras y de los conceptos fundamentales de Deleuze. Se destaca la selección de fragmentos de su obra, que fue realizada en 1985 con el fin de integrar la antología que Elías Sanbar proyectaba para una edición destinada a los lectores árabes, la cual finalmente nunca llegó a concretarse (p. 93). Las cartas son también una ventana al hombre Deleuze, que sus biografías no logran hacernos presente. Pero, más importante aún, señalan el

modo en que Deleuze concebía la relación entre vida y obra, entre salud y producción.

Otra parte destacada del libro es la larga “entrevista sobre el *Anti-Edipo*” que Deleuze y Guattari mantuvieron con Raymond Bellour en 1973 y nunca fue publicada. El texto es entonces la transcripción de la grabación de la entrevista, lo cual ofrece una intimidad que las versiones editadas suelen perder. El mérito principal aquí es del entrevistador: Bellour no le teme al lugar común y persigue a los autores con sus injuriosas preguntas del sentido común sobre la carencia, los flujos, la revolución molecular y otros tópicos habituales del *Anti-Edipo*.

Las otras dos partes del libro son las de menor interés. Las clases sobre Hume resultan opacas en comparación con las que Deleuze ha dictado sobre Spinoza, Leibniz o Kant. Los ocho textos publicados después de 1953 dan claras muestras de por qué habían sido dejados afuera de las compilaciones anteriores. Sin embargo, están poblados de pantallazos, indicaciones y singularidades que vale la pena explorar. En lo que sigue, sin respetar la división en partes, recorreremos algunas líneas problemáticas que este bello libro nos deja como balance sobre la concepción deleuziana de la filosofía, la relación entre obra y vida, la superación del concepto de *Autrui* como expresión de un mundo posible y los elementos interpretativos para volver a leer *Diferencia y repetición* y los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*.

### Más allá de *Autrui*

El primer texto publicado por Deleuze data de 1945, cuando tenía apenas 20 años. Se trata de “Descripción de la mujer. Para una filosofía sexuada”, aparecido en la revista *Poésie* (que publicamos completo en pp. 12-25). Deleuze lo publica gracias al apoyo

de Marie-Magdelaine Davy, a cuyo círculo había ingresado a través de Michel Tournier cuando todavía estaba en el último año del Liceo. El texto evidencia una fuerte influencia de Sartre (*El ser y la nada* había aparecido sólo dos años antes). Lejos de ser un “pastiche”, como lo considera François Dosse (*Deleuze, Félix Guattari, Biographie Croisée*. Paris, La Découverte, 2007, p. 119), nos permite ver en el joven Deleuze la forma peculiar de interpretar que llegará a su plenitud en los libros sobre Nietzsche, Spinoza y Leibniz. Es un texto controversial, cuya primera lectura impulsa a dejarlo de lado y a sacar precipitadas conclusiones acerca de los motivos por los cuales Deleuze decidió prohibir que se lo volviera a publicar. Algunas frases especialmente polémicas podrían servir de titular catástrofe para el diario amarillo de la filosofía: “la mujer es conciencia inútil, no sirve para nada” (p. 257); “su lugar no es el exterior, sino en el hogar, en *el interior*” (p. 259); “es sabido que la mujer miente” (p. 263); “la mujer es un objeto de lujo” (p. 257). Las referencias al maquillaje, el secreto y el sueño como aspectos que parecieran pertenecer a la esencia de la mujer terminan de componer un cuadro escandaloso. Parece haber una cosificación de la mujer, y la mirada masculina es ciertamente preponderante. A pesar de ello, muchas de las afirmaciones más polémicas están extraídas de descripciones unilaterales de esta unidad que es la mujer (el lado de pura espiritualidad, el lado de materialidad bruta, la interioridad y la exterioridad, lo expresado y la expresión). Otras afirmaciones escandalosas corresponden al lado empírico del concepto: una experiencia que para el joven Deleuze se muestra embebida con los peores prejuicios de género. Pero no por ello debe ser descartado con hipocresía, porque es justamente *ese aspecto innoble* lo que despierta la voluptuosidad de Deleuze;

“una interioridad enorme, caliente y viviente” (p. 259) lleva su sensibilidad a su uso trascendente, donde ya no puede sentir su objeto, sino que sólo puede pensarlo. Así, la aberrante experiencia deviene un concepto que puede servir para transformarla. En el texto observamos cómo la mujer deja de ser la mujer empírica, la mujer particular que enciende la voluptuosidad de Deleuze, para rozar la sexualización de un mundo donde la caricia deviene *pliegue*, y yo soy absolutamente *otro*. Para ello, Deleuze recurre a un concepto al cual le dará importancia durante toda su obra: *Autrui* como “expresión de un mundo posible”, que toma de su amigo Tournier (quien recién publicará el libro donde presenta tal concepto veinte años más tarde). Un concepto que aparece como superación tanto de la concepción clásica de la otredad como de la heideggeriana, pero que puede y debe ser superado. Ese es precisamente el fin del concepto de “mujer”: la mujer es una otredad que, a diferencia de *Autrui*, no puede ser negada, relegada a la fantasía o la imaginación. Es una otredad que se nos impone. Hacer del mundo algo que no pueda ser negado, que no pueda ser indiferente, es la *sexualización*. Así, la mujer permite unificar el mundo posible y su expresión, que aparecen escindidos en el concepto de *Autrui*, las dos unilateralidades cuya descripción da cuenta de los más irritantes pasajes de este texto de juventud.

“De Cristo a la burguesía” es el segundo texto publicado por Deleuze (en 1946, en *Espace*, una revista que tendrá sólo un número). Allí establece una crítica a la figura de *Autrui* mucho más radical que en “Descripción de la mujer”. El mundo posible es ahora claramente *pura exterioridad* y es revelado por un jefe, el Líder (p. 265 - el “*Meneur*”, la traducción al francés de la figura del jefe hipnotizador en *Psicología*

de masas y análisis del Yo de Freud). Ya no es un mundo posible *frágil* sino un mundo posible *opresivo*. La unificación buscada en "Descripción de la mujer" se lleva a cabo, pero bajo una forma amenazante. El texto del '46 estudia diversos modos de la unidad a través del análisis de tres figuras de la oposición: "1) la oposición científica entre el objeto sensible real y el objeto del pensamiento, oposición de exterioridad; 2) oposición religiosa de interioridad, entre el sujeto corporal y pecador y el sujeto espiritual; 3) oposición política, entre el sujeto privado y el sujeto impersonal o Estado" (p. 273). Deleuze se concentra en la segunda y la tercera. La segunda oposición aparece en el Evangelio y exige la mediación de Cristo (el jefe del cristianismo): "Cristo nos revela un mundo exterior, pero ese mundo exterior no es un mundo social, histórico, localizado; es *nuestra propia vida interior*" (p. 268); así, la naturaleza se espiritualiza en la interioridad del creyente a través de la mediación de Cristo. En la tercera oposición, el proceso se complementa con un movimiento inverso. Hay una espiritualización de la naturaleza, como en el cristianismo, en la forma de la familia, pero, al mismo tiempo, el espíritu se naturaliza como Estado (patria): "el espíritu deviene Estado, Dios deviene el sujeto impersonal", mientras el hombre interior se transforma en ciudadano (p. 275). Cristo y la burguesía están enlazados, en tanto la espiritualización de la naturaleza como familia sería inconcebible sin la acción del cristianismo como "impulso [*élan*] hacia el espíritu" (p. 274). Sin el cristianismo no habría interiorización, no habría familia, y todo el esquema de la burguesía se derrumbaría. Pero lo que al inicio del proceso era *élan*, al final se vuelve obstáculo: hay una oposición de la vida interior en Dios y en el Estado, "que es en el fondo la de lo espiritual y lo temporal" (p. 274). El afán del Estado por conquistar la vida interior

y el afán del cristianismo de indiferencia de la interioridad respecto a lo social se contraponen (p. 274). Una nueva mediación se torna imperiosa: la realizará el burgués. Así tiene lugar el pasaje de Cristo a la burguesía que aparece en el título del texto. En la interioridad del burgués, Estado y familia se unifican, y la naturaleza y el espíritu encuentran su lazo. Esta unificación en el burgués tomará una forma provisoria en la propiedad y una forma definitiva en el dinero: es el capitalismo (p. 271). Allí donde Cristo fracasaba (un mundo exterior que quedaba reducido a la figura del milagro, fácilmente reductible a mera ilusión, objeto infinito de controversia), en el capitalismo encuentra su victoria final. El capitalismo logra entonces lo mismo que la *mujer* en el texto acerca de su descripción: unificar lo que en *Autrui* permanecía escindido. Pero lo que era objeto de deseo encuentra un cariz profundamente crítico.

### Acerca de la filosofía

En la carta de 1980 a Villani (que ya había sido reproducida por éste en su libro *La avispa y la orquídea*, y que es en realidad una entrevista epistolar), Deleuze liquida toda controversia en torno a su posible filiación con la posmetafísica o la crítica radical a la metafísica: "Yo me siento bergsoniano, cuando Bergson dice que la ciencia moderna no ha encontrado aún su metafísica, la metafísica que necesita. Es esa metafísica la que me interesa (...) Yo me siento puramente metafísico" (p. 78). Es especialmente significativa la declaración si se toma en cuenta la fecha: octubre de 1980, es decir, pocos meses después de la publicación de *Mil mesetas*. Ese libro ha sido leído como un manifiesto posmoderno, pero esa recepción, claramente mayoritaria, lo llena a Deleuze de pesar, se siente leído por *parásitos*

*idiotas*. Le escribe a Voeffray en 1983: "Las nociones como «rizoma» o «devenir-animal» han tenido fuerte impacto, pero han sido retomadas de manera insensata, de una forma que nos disgusta tanto a Félix como a mí. Es muy curioso. A veces siento como si parásitos idiotas me estuvieran haciendo a la parrilla" (p. 92). La parrillada de Deleuze consiste, básicamente, en leer un canto a la indiferencia y a la disolución en lo que es en realidad un trabajo cuyo estilo intenta escapar a la imagen dogmática del pensamiento. La innovación que buscaba después de *Diferencia y repetición* no era superar la metafísica, sino dejar atrás el dogmatismo que él consideraba inherente a lo "universitario": "El aspecto universitario del libro, es culpa mía. Es absolutamente irritante que el libro sea todavía demasiado universitario" (p. 210).

El tema del "empirismo trascendental" ha sido una obsesión de los estudios deleuzianos. Es cierto que Deleuze lo utiliza para definir su propia filosofía, pero lo hace en contadas ocasiones (aunque puedan ser consideradas claves o estratégicas). Su sentido sigue siendo oscuro y la fórmula, una suerte de oxímoron desde el punto de vista estricto del idealismo alemán. Es por ello sumamente útil la carta a Voeffray, donde indica la necesidad de afirmar al mismo tiempo la diferencia de naturaleza entre lo empírico y lo trascendental y la inmanencia entre ambos planos: "lo trascendental es él mismo experiencia, experimentación" (p. 89). Reproducimos completa esta carta, de gran importancia filosófica, en pp. 26-28 de esta edición de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

En una de las cartas a Rosset, encontramos otro de los tópicos habituales de la concepción deleuziana de filosofía: su desprecio por las "conversaciones filosóficas".

Se lamenta no haber podido encontrarse con Villani, pero indica que "no hace falta lamentarse demasiado, ya que las conversaciones filosóficas son algo lamentable" (pp. 22-23). Quizás allí deba buscarse el motivo por el cual la experiencia de defender su tesis doctoral (*Diferencia y repetición*) le pareció tan irrelevante: "Qué decir de la defensa, no hay ni siquiera algo divertido de lo que acordarse, la nada, la nada" (p. 29).

En uno de los textos previos al '53 ("Decires y perfiles"), en cambio, encontramos una visión inesperada de la filosofía: "la filosofía nos enseña a despojar a las cosas y a los seres de su sentido peyorativo: se trata de *dar cuenta*, eso es todo. Se trata de describir, y las cosas no le deben nada a nuestra reprobación, y tampoco a nuestra apología" (p. 276). Una filosofía excesivamente teórica donde luego se establecerá la primacía práctica. Podemos atribuirlo a un pecado de juventud. Pero hay algo de eso que permanece en el empirismo trascendental: tomar lo real tal como es, en su supuesta bajeza, en su monstruosidad misma. Sólo así esta visión converge con aquella presentada diez años más tarde (en la reseña del libro de Alquié sobre Descartes, *El hombre y su obra*), según la cual la filosofía "no sólo nace del asombro, sino que también tiene resultados sorprendentes" (p. 120).

### Diferencia y repetición

"Ay, mi tesis [en referencia a *Diferencia y repetición*], es una sopa donde todo nada (lo mejor debe estar en el fondo, pero es lo que se ve menos)" (p. 28). Indicación clave sobre la forma adecuada de leer el libro fundamental de Deleuze: buceando, sumergiéndose en las profundidades de esas aguas embravecidas, buscando lo que está



en el fondo que, aunque se vea menos, es lo más importante. En esa tarea incesante e incierta, *Cartas y otros textos* aporta herramientas, pistas, orientaciones.

Uno de los problemas que presenta *Diferencia y repetición* es el modo en que se vinculan lo empírico y lo trascendental, o el modo en que lo virtual *encarna* en lo actual. En ese sentido, encontramos en "Descripción de la mujer" una defensa de los encuentros, como el aspecto objetivo inescindible del sentido: el encuentro con *Autrui* que expresa un mundo posible (p. 254), el encuentro con la mujer "en su presencia enorme, imposible de negar, de insultar; imposible escindir de ella" (p. 256). La importancia del azar y de los encuentros es también destacada en la reseña de *Filosofía del surrealismo* de Alquié (en la escritura automática y el "azar objetivo" [p. 115]). Este aspecto nos lleva a recuperar las referencias al encuentro dispersas en *Diferencia y repetición* como un elemento que puede evitar que la actualización sea una mera acción de la Idea o la intensidad. En los encuentros, en el azar, se eleva la voz de la libertad.

Ahora bien, para que no se trate de una falsa libertad que encubre un mecanicismo bajo el nombre de azar, es importante tener en cuenta la distinción de tipos de multiplicidades en la ontología deleuziana que el filósofo francés subraya en una carta a Villani: "La distinción de lo macro y lo micro es muy importante, pero le pertenece más a Félix que a mí. Lo mío es más bien la distinción de dos tipos de multiplicidades (...) La noción de multiplicidad me parece más importante que la de microfísica" (p. 79). La carta es de 1980, y en *Diferencia y repetición*, de 1968, existen tres tipos de multiplicidades: extensivas, intensivas y virtuales. En ese sentido, es orientadora la entrevista de 1973 acerca del *Anti-Edipo*,

donde Deleuze le dedica bastante tiempo a la cuestión de las cantidades intensivas (p. 231) y señala: "la verdadera diferencia pasa entre lo intensivo y todo el dominio de la extensión" (p. 230). Insiste en pensar una ciencia de las cantidades intensivas, que Guattari, por su parte, descarta de plano ("una ciencia de las cantidades intensivas, es absurdo" [p. 232]). Esto parecería confirmar que Deleuze ha decidido quedarse con el capítulo 5 de *Diferencia y repetición*, dejando de lado el 4, demasiado estructuralista, demasiado idealista, y limitando los tipos de multiplicidades a las extensivas e intensivas (que incorporan algunos aspectos de las diferenciales virtuales).

En *Diferencia y repetición* hay un concepto que ocupa pocas páginas y no es retomado en obras posteriores: la *bêtise*. Sin embargo, el concepto tiene una gran relevancia en los estudios deleuzianos (en parte por la presencia que tiene en la reseña de ese libro que fue escrita por Foucault). Encontramos en *Cartas y otros textos* un elemento para pensar que Deleuze también le asignaba especial importancia al concepto, a pesar de no haberlo retomado al menos con ese nombre: en la antología que confecciona a pedido de Sanbar, trece de las veinte páginas en total que elige de *Diferencia y repetición* están dedicadas a la *bêtise* (p. 95).

Hay dos reseñas de autores que podrían haber figurado tranquilamente entre las fuentes de *Diferencia y repetición*. Uno de ellos es Robert Gérard, autor de *Gravedad y libertad*. La reseña de 1963 que Deleuze escribe de este libro nos deja pensando por qué éste, entre tantos otros libros dedicados a la ciencia y a pesar de las varias resonancias que aparecen en él, jamás es citado en su obra: "La idea de una trayectoria en espiral como expresión del principio de inercia, contrariamente al modelo del

movimiento rectilíneo o incluso del movimiento circular uniforme" (p. 182). También hace referencia al carácter asimétrico y transitorio del objeto y ofrece una interesante pista para pensar la libertad en toda la obra deleuziana: "La palabra «libertad» está tomada en un sentido físico riguroso, aplicándose al cuerpo que no sea una recta absoluta ni una trayectoria curva cerrada, sino una curva-trayectoria abierta y torpe" (p. 183).

El otro autor que podría haber tenido un lugar natural en *Diferencia y repetición* es Jean Malfatti de Montereaggio. Deleuze escribe en 1946 la introducción a la traducción al francés de los *Estudios sobre la mathesis o anarquía y jerarquía de la ciencia* de 1775. Allí se desarrolla el concepto de *mathesis universalis* que luego Deleuze retomará en *Diferencia y repetición* para ilustrar la idea matemática. El concepto de *mathesis universalis* viene a resolver esa escisión entre ciencia y filosofía que aparece como uno de los problemas del texto del '68: "es en el fondo la oposición cartesiana entre una sustancia extensa y una sustancia pensante" (p. 289). "La unidad no se hace en el nivel de un Dios abstracto que trasciende a la humanidad, sino en el nombre mismo de la vida concreta (...) La unidad, la jerarquía más allá de toda dualidad anárquica, es la misma de la vida" (p. 289). Así, observamos un desarrollo temprano del problema de la vida.

El texto sobre Malfatti también da precisiones sobre el modo en el cual univocidad e individuación se complementan: "El único equipo vivo es el de Dios: y eso, porque no hay más que un Dios, que se simboliza con el círculo, figura perfecta, indiferente, donde todos los puntos están a igual distancia del centro. En la complicidad, al contrario, hay sin duda un mundo común, pero lo que hace de él la comunidad es que cada uno debe realizarlo sin común medida con los

otros, por su propia cuenta y sin sustitución posible. Es claro que las principales realidades humanas, el nacimiento, el amor, el lenguaje y la muerte dibujan ese mismo perfil" (pp. 290-291). Se trata, para realizar la comunidad, de pasar de la complicidad latente, inconsciente, que cree que la universalidad de la vida es un afuera y que su interioridad le es ajena, a darse cuenta de que la complicidad implica justamente que no hay interioridad ni exterioridad, sino que ella *complica el universal*. Tal es el trabajo que, en términos matemáticos, propone Malfatti y que Deleuze desarrollará en *Diferencia y repetición*.

### **El Anti-Edipo y Mil mesetas**

*Cartas y otros textos* ofrece también pistas interpretativas para abordar los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia: El anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1990). Permite, por ejemplo, deslindar algunos conceptos de Deleuze y Guattari. Los conceptos de anti-producción y plus-valor de código habrían sido creados por Guattari: "tu concepto de anti-producción" (p. 44); "La noción de plus-valor de código es bella y, además, verdadera, pero me sigue resultando oscura" (p. 45). Deleuze también indica que siente la necesidad de volver a leer a Marx para encarar el proyecto: "Debo volver a leer a Marx, lo que no hago hace tiempo" (p. 43) escribe en 1969.

También es muy útil una carta sin fecha (aproximadamente de 1977) con la lista de capítulos de *Mil Mesetas*, y la indicación de cuáles estaban terminados y cuáles faltaba aún escribir. Sabemos así que los últimos en ser redactados fueron "Postulados de la lingüística", "El ritornello", "Tratado de nomenclología" y "Aparato de captura". Estos dos últimos capítulos eran concebidos en 1977 como uno sólo, que sería "demostrado sis-

temáticamente, a lo Spinoza" (p. 54) y en el cual Deleuze se encontraba bloqueado con respecto al concepto de aparato de Estado (*ibidem*): dato interesante para aquellos que quieren pensar, como yo, un Estado en términos deleuzianos. Por otra parte, sabemos ahora que el último capítulo "Lo liso y lo estriado" no estaba siquiera planificado, o bien que Deleuze lo concebía como conclusión. Otro dato a tener en cuenta es que para la antología de Sanbar elige las primeras páginas del *Anti-Edipo* y un fragmento del tratado de nomadología de *Mil mesetas* (p. 94).

Pero sin duda el texto más importante para la exégesis de *Capitalismo y esquizofrenia* es la entrevista a Deleuze y Guattari realizada por Bellour en 1973. Bellour hace las preguntas obvias, ingenuas: "me pregunté qué recubría esta noción de deseo puesto como real absoluto, y sin carencia (...) cuando a todas luces, a partir de las primeras semanas de vida del niño, uno observa que se manifiesta un cierto número de elementos de carencia. ¿Cómo responden a eso?" (p. 202). Guattari se indigna inmediatamente: "¡esa es la peor abstracción! ¿Falta de qué? ¿De vitaminas, de oxígeno? ¡Es la noción más abstracta que uno pueda imaginar!" (p. 202). Bellour no retrocede, insiste, pregunta específicamente por la mamadera. Deleuze acepta el desafío, aunque se burle un poco: "la pregunta es muy importante, porque dijo que iba a jugar el papel de idiota de ser necesario" (p. 203). Distingue entonces la carencia (que no niega) del deseo. Denuncia los falsos cortes sociales y enfatiza sobre la importancia de los flujos, del deseo como fluidez. Se ve obligado a precisar lo que entiende por flujos y explicar su importancia práctica: "no hay que decir que no cambie nada. Por el contrario, decimos: la vida es exactamente eso, los flujos son exactamente aquello con lo que las personas viven (...) Buscan objetos, creen que son personas,

etc. Decirles: sos un pequeño flujo, acomodate a eso, no me parece para nada una observación abstracta" (p. 204). Bellour no queda en absoluto convencido: "lo único que podemos objetar eventualmente, es que todo eso representa una utopía muy grande respecto a lo que encontramos en la cabeza de la gente (...) Leyendo el libro, tuve el sentimiento muy fuerte de decirme: «realmente, si es eso lo real, yo carezco de ello»" (pp. 206-207). Vale la pena recorrer las insistencias, las desconfianzas, el progresivo fastidio de Deleuze y de Guattari, cómo van contestando por turnos, cambiando la perspectiva, acumulando argumentos.

### Enfermedad y salud entrelazando cuerpo y pensamiento

Le escribe a Guattari en el '69: "[Es falso decir] que sólo se puede escribir cuando todo anda bien, en lugar de ver en la escritura un factor modesto pero activo y eficaz para tomar distancia de una época agobiante y estar un poco mejor" (p. 36). Este es el núcleo teórico, el estado ideal de la escritura como pasión alegre, activadora de la capacidad de actuar. Sin embargo, el recorrido por las cartas nos muestra que este ideal estaba lejos de la realización continua. Por el contrario, la constante es el cansancio, el agobio ante las obras que está ejecutando. Deleuze manifiesta una y otra vez el deseo de ver concluidas obras que se le hacen demasiado grandes, inmanejables (sobre todo *Mil mesetas*). Le escribe a Rosset en 1979: "las páginas se acumulan y estoy contento, pero siempre falta la distancia infinita cada vez más pequeña para haber terminado, por lo cual no parece que nunca vaya a ocurrir, salvo por sorpresa divina. Mi único descubrimiento ha sido suprimir páginas que todavía había que escribir, no escritas todavía, es la única

manera de ganar tiempo. Cómo me alegré" (p. 21). Lo mismo destaca en torno a su último libro: "Prosigo la versión definitiva de *¿Qué es la filosofía?* no tanto como un pájaro inspirado sino como un burro que se golpea a sí mismo" (p. 97).

La excepción parece haber sido la *Lógica del sentido*. Cuando se refiere al proceso de escritura de la obra de 1969, notamos un Deleuze entusiasmado, arrastrado por el placer de experimentar el nuevo estilo: "Me propuse armar un libro compuesto de artículos, de los cuales al menos la mitad deberían ser inéditos. Me había puesto a escribir uno de esos artículos, sobre Lewis Carroll. Pero se hizo demasiado grande, se desarrolló hasta transformarse en un libro, no exactamente sobre Lewis Carroll, sino sobre la lógica del sentido en general. Es un libro que me resulta extraño, al menos para mí, es mejor y más divertido que lo que había hecho hasta ahora. Sería entonces una «especie» de libro sobre Carroll de unas 150 páginas" (p. 33).

La búsqueda de las pasiones alegres (esa que destacan las pocas páginas de *Spinoza: filosofía práctica* que elige para la antología de Sanbar [p. 94]) se hace más compleja cuando el obstáculo no es la realización de una obra ambiciosa, sino la salud, las limitaciones del cuerpo. Sabemos que el autor de este libro arrastra desde fines de los '60 problemas respiratorios, a raíz de una tuberculosis tardíamente diagnosticada y tratada por su temor a que se tratara de cáncer. Le escribe a Klossowski en octubre de 1969, tras haber atravesado una toracoplastia -dura operación que implicó un largo reposo-: "acabo de ser operado, terrible agresión orgánica, porquería de cirugía, pero ya ando mejor" (p. 58). Andará mejor en los '70, pero ya a comienzos de los '80 la cuestión empieza a ser cada vez más difícil. En 1982 (¡trece años antes de su suicidio!) indica que tuvo "una crisis de

respiración muy dura" (p. 23) y, con fino humor negro: "no es que mi salud sea mala. Sólo se hace mala si me muevo" (p. 81). En 1992: "Mi salud se vuelve cada vez peor, o, mejor dicho, no es una enfermedad, sino un estado que hace que me cueste respirar, constantemente" (p. 87). La cuestión se hace cada vez más difícil de sobrellevar. La última carta recopilada por Lapoujade, dirigida a Bernold y fechada cinco meses antes del suicidio de Deleuze indica: "no ando bien en este momento. De allí mi forma de escribir. Pienso mucho en vos. Vivís en un sufrimiento que es como una relación impenetrable con el pensamiento. ¿Cómo hacer de este acontecimiento un pensamiento alegre?" (p. 99, publicamos la carta completa en p. 29). En esta frase, casi sus últimas palabras, encontramos el desafío máximo del pensamiento deleuziano: cómo enfrentarse con el sufrimiento de la vida desde una ontología de la positividad. Cómo hacer incluso de las pasiones más tristes, del grado más bajo de la potencia de actuar, un motivo de alegría. Se trata de la relación impenetrable del sufrimiento con el pensamiento: cómo romper entonces la barrera que parece separar el pensamiento (positivo, necesariamente positivo para Deleuze) del sufrimiento (que parece pura negatividad). Todo se juega allí, y suma desesperación mental a la desesperación física: como si el pensamiento de Deleuze se sofocara junto con sus pulmones. ¡Ay, el más terrible paralelismo! Pero Deleuze no renuncia: escribe al mismo tiempo "La inmanencia: una vida..." e intenta vencer esa barrera. Recurre a su amigo, piensa en "la violencia del arte, y esa otra violencia, que es la gracia y la belleza de un niño" (p. 98). La pura inmanencia, la beatitud que se abre ante el derrumbe de las relaciones de movimiento y lentitud que constituyeron esa existencia extraordinaria que fue la vida, personal, de Gilles Deleuze.