

LA CRÍTICA DE ŽIŽEK A DELEUZE SOBRE SPINOZA

SERGIO ESPINOSA PROA *

I

Dios no entrega “signos”; se expresa unívocamente, revela verdades. Así es como lo piensa Spinoza. Pero, de verdad, ¿qué es lo que le interesa? Le interesa, al igual que a cualquier filósofo, saber cómo funciona el mundo. Habla todo el tiempo de Dios y del alma, pero sabemos que eso no lo hace menos materialista. Su paralelismo entre cuerpo y alma está trazado con enorme rigor. Su reemplazo del concepto demasiado metafísico de sustancia por el de relación –somos haces de relaciones– es sistemático. Su necesidad de vadear la equivocidad del signo es inapelable. En fin, es un pensador moderno. Pero moderno *sui generis*. La exposición de Deleuze –como no podía ser de otra manera tratándose de un gran filósofo– se arriesga sobre una tesitura técnica: cada clase avanza con una lentitud exasperante. Pero la conclusión se impone: no se trata de ser o hacerse spinozista, sino de emocionarse con él. Tampoco es obligatorio. Si es difícil pensarlo, es el momento de vivirlo. Él encuentra un camino alternativo: por ello Deleuze insiste en que se trata de una filosofía práctica. La *Ética* no bendice el aparente caos de la naturaleza; la naturaleza misma es un inmenso campo de composiciones. No hay en ella “leyes” en el sentido de mandamientos y obediencias. Hay que pasar del primer género –formado por signos, es decir, señales equívocas– al segundo género; pero ello no lo hace menos poeta. “En él es la luz la que descompone. Todo se hace a plena luz, es una poesía de la luz cruda. No hay jamás una sombra en Spinoza” (Deleuze, 2008, p. 207). El análisis que Deleuze practica de la correspondencia con Blyenbergh es concluyente: en el fondo, hay que combatir a la religión –y a la política– que quiere edificar (y justificar) todo sobre las pasiones tristes. Es

el principio de toda ética que se precie: no hay tristeza buena. Para Spinoza eso es abominable: es la justificación de la esclavitud, el reinado de la impotencia. Hay que pasar del primer género al segundo –se llega por la alegría, por ensayo y error– y del segundo –reino de la univocidad– al tercero: la interioridad del mundo, del alma/cuerpo y de Dios... No es nada fácil. “Comprenden, yo soy ya una triste criatura. Se explica un poco mejor que Spinoza hablara del mundo de los signos que nos dejan en la oscuridad, de que ni siquiera sabemos vivir, de que estamos perpetuamente enloquecidos. [...] Estamos trabajados por signos indicativos, es decir, por signos que nos indican muchos más estados de nuestro cuerpo que la naturaleza de las cosas. ¡Eso es terrible!” (p. 287). Terrible o no, es nuestro estado de hecho. ¿Podemos salir de ahí? ¿Cómo? ¡Aprendiendo! Morir es triste, pero hay modos de no cargarle la mano al otro. Si el primer género de conocimiento está hecho de signos siempre equívocos, el segundo usa como trampolín a las nociones comunes, que son vectores de alegría, a saber, de aumentos de potencia. Pero en fin de cuentas ¿qué logra Spinoza si no una restitución de lo real? Nada hay “posible” en él: si una esencia es posible, existe. “No hay más que lo real” (p. 400). No hay más, y eso es más que suficiente: Spinoza no lo dijo todo (para eso está Hegel), pero con lo que dijo hay para rato. Dijo, por ejemplo, que no es lo mismo la inmortalidad del alma que la eternidad del ser mortal. El ser mortal es inevitable, pero si hay algo absurdo es una presunta “pulsión de muerte”: nunca viene de adentro. La muerte es siempre un accidente, algo que acaece. En consecuencia, la vida está siempre llena, no le falta nada: inunca existe razón para quejarse! La conclusión salta a la vista: sólo Spinoza ha sabido construir una ontología. Los demás filósofos han construido

* Universidad Autónoma de Zacatecas.

incluso cosas “muy bellas”, pero no han logrado hacer una ontología. El holandés cumple. Pues, después de todo, ¿qué es la filosofía sino la alegría de que todo esté conectado? “No existe más que un filósofo que, a mi modo de ver, acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza. Y luego de él eso habrá acabado, pero finalmente ¡Spinoza habrá asestado el golpe por toda la eternidad!” (p. 485). Este golpe, ¿cómo será resentido por el idealismo alemán? ¿Cómo por Marx y la joven izquierda hegeliana? ¿Cómo y hasta dónde por Nietzsche y por las vanguardias artísticas de fines del siglo XIX? ¿Cómo por el pensamiento contemporáneo? De esto es de lo que tendremos que hablar.

II

La crítica de Slavoj Žižek a Gilles Deleuze es parte de los combates actuales por extraer del Idealismo alemán las consecuencias más extremas. Vale la pena detenerse en ellos, porque ahí se cifra algo esencial para nosotros. Lo primero es hacer notar un hecho: si la filosofía está bloqueada –por la ciencia o por la política– buscará acomodo en otra parte: la literatura, la antropología, la sociología, los estudios culturales... Žižek se enfrenta a Deleuze en una situación asimétrica: no es un “diálogo” sino, observa el esloveno, un “encuentro entre dos campos incompatibles” (Žižek, 2006, p. 15). La diferencia entre intercambio y encuentro es que, aparte de traumático, el segundo es raro. La tesis principal es que no hay uno sino dos Deleuze: uno crítico y otro capitalista. Y que el segundo es más interesante –por cuestiones de fertilidad, a pesar de todo– que el primero. Desde el comienzo, Žižek ve hasta en la sopa a Deleuze: lo ve en Hitchcock, en Eisenstein, en Pollock, en Rothko, en la física cuántica, en el jansenismo, en Hegel, en Freud/Lacan... O, mejor, en sus oposiciones. De entrada, pues, cierto exceso interpretativo. Su crítica de base, ello no obstante, parece sólida: Deleuze piensa que la percepción (humana) es más rica que lo real (lacaniano). Será cosa de ver. Por lo pronto, otro apunte (sumamente lacaniano): odiar a alguien significa serle fiel. El ejemplo que pone Žižek es conocido: Kierkegaard es el mejor traidor de Hegel (y uno se acuerda de Bayle con Spinoza). Deleuze no es un historicista,

y eso le honra. Piensa que hay un *novum*, un acontecimiento que rompe el tiempo. Por tanto, es (casi) un cristiano. Casi un Chesterton: el sol es nuevo cada día. Esto lo salva de reduccionismos fáciles; no se trata de pensar cómo una máquina puede imitar a la mente, sino cómo la mente puede incorporarse máquinas. El ciberántropo no está reemplazado por la máquina, sino que ésta se conecta con el hombre de carne y hueso. La crítica de Žižek se organiza como la de Alain Badiou en *El clamor del ser*, pero también como la crítica de Lenin al empiriocriticismo. Lo que no soporta de Deleuze es que critique a Lacan; lo acusa de no ser lo suficientemente idealista. ¿Por qué no lo es, si todo *Lógica del sentido* está escrito desde *Las edades del mundo* de Schelling? Se produce, de acuerdo con Žižek, una gran confusión entre el idealismo y el materialismo, confusión de la cual la ciencia sale ganando: la “partícula” de Higgs se halla entre la materia pura y la abstracción matemática. De paso, Nietzsche estaría equivocado, pues el cuerpo no es más que la actualización de una verdad virtual. ¡Todo ya estaba en Schelling! Cuando habla de casi-*causa* parecía estar hablando del *objet petit a* de Lacan. Pero en realidad todo se reduce a un sórdido combate entre el Ser y Devenir: “El objetivo de Deleuze es liberar la fuerza inmanente del Devenir de su autoesclavización al orden del Ser” (p. 45). De allí que lo nomádico sea “superior” al Estado, lo molecular más noble que lo molar y lo esquizo mejor que lo paranoico. La única razón de semejante superioridad es la creencia en el carácter absoluto de la vida: hay algo en vez de nada... y háganle como quieran. Žižek cree en la superioridad del budismo –y de Hegel; no hay más que una Nada que desemboca en la Nada. La posición de Deleuze acaba, según esto, de invertirse: del materialismo sólo resta un sustrato, porque lo esencial se dirime en la esfera ideológica, superestructural. Es efecto lógicamente esquizoidal del francés: a sus dos ontologías no decididas –el Acontecimiento como productor del Devenir y el Acontecimiento estéril del Sentido– corresponden dos políticas, una de espontaneidad izquierdista y otra de resignación derechista. La solución, para no variar, está en volver a Hegel –vía Lenin. Este retorno pasa, obviamente, por un repudio de Spinoza; en la obligación de amar al judío

expulsado de la comunidad parece reposar el secreto de la esquizofrenia deleuzeana. Una vez más, el problema es Hegel. En eso se parecen Spinoza y Levinas: ambos lo odian. La postura de Žižek es inapelable: Spinoza es a Deleuze lo que Kant a Derrida y Hegel a Lacan. Y lo tiene muy claro: ¡es preciso salvar al cristianismo, que peligra con la amenaza conjunta del paganismo/judaísmo! El concepto fundamental, lo que se encuentra en riesgo total, es la pulsión de muerte, ese “autosabotaje” del conatus. Curiosa forma de elaborar una crítica: no piensas si no piensas lo mismo que yo (en eso es muy hegeliano). Por ahí hace demasiada agua la actitud de Žižek. Pues no basta con equiparar a Spinoza con Aristóteles, ni con oponerle a Kant; menos aún que “le falta” ser Hegel (y más Lacan). Spinoza es perfectamente coherente con sus premisas, que en absoluto son religiosas. Son filosóficas, por más que eso enerve al esloveno. No basta con achacarle una “ambigüedad” en su valoración de la “multitud”: si ella se encuentra dominada por pasiones tristes, es decir, por el odio o el miedo, su reacción será de violencia destructiva. Žižek no entiende a Spinoza porque es hegeliano, del mismo modo en que no entiende a Deleuze porque es lacaniano. Una lástima. Pero nos ayuda a comprender mejor a Hegel (y a Lacan), con lo cual uno se da siempre por bien servido.

III

Žižek sabe que Spinoza no es Hegel, y de ahí su pecado. La crítica consiste en llamar, en un doblez freudiano, súper yo a aquello que Spinoza llama “vida”, con lo cual su incompreensión –y su distorsión– es total. La *Ética* del holandés es, desprovista de su lado deontológico, completamente inmoral: “... hay una hendidura irremediable en el edificio del Ser, que es la que hace intervenir la dimensión ontológica del ‘Debe’; el debe que subsana la incompletud del ‘Es’, del Ser” (p. 60). Es imperdonable que esa *Ética* no tome en cuenta un “Debe”. Justifica cualquier cosa, incluso el fascismo. Adviértase que la crítica, si no es de mala fe, es de una ignorancia supina. Pero Žižek no se conforma con eso: quiere hacer ver por qué Spinoza se equivoca de palmo a palmo postulando un ser (una sustancia) sin fisuras. Lo cierto, a la vista de tanta obsesión, es que todo debió quedarse en el nivel elemental: no hay punto de encuentro

entre uno y otro (así como no lo hay entre Deleuze y Derrida). ¿Cómo podría pretender darle por detrás al francés? Tal vez Deleuze esté esquizofrénico, pero Žižek sólo da muestras de paranoia. ¿A qué tanta insistencia en defender a Hegel? ¿No lo puede hacer solo? Llegado a la página 70, uno está harto. Deleuze hace a un lado a Hegel porque no puede con él. ¡Ya basta! El “problema”, sin embargo, subsiste: la desproporción entre la pregunta y la respuesta. Deleuze en el fondo está de acuerdo con Hegel, pues no existe un inmanentista como él. Un respiro lo da enseguida: Lacan -en El reverso del psicoanálisis- califica a su maestro como “el más sublime de los histéricos” y como el culmen del saber universitario. ¡Por fin algo sensato! Pero, ¿qué hace Žižek? “El sistema de Hegel es el caso extremo del conocimiento universitario que pretende abarcarlo todo y situar cada tema particular en el lugar que le corresponde; si alguna vez ha existido la figura del Amo dominante en la historia de la filosofía, ésta es la de Hegel. Su procedimiento dialéctico tiene su más precisa determinación en la histerización permanente (el cuestionamiento histérico) de la figura hegemónica del Amo” (p. 76). Como buen lacaniano, dirá que su verdadero discurso es el cuarto, el que no aparece, el del analista. Por enésima vez, alega que Deleuze no sabe leer a Hegel: decir que la sustancia es sujeto, ¿qué significa si no que ésta está quebrada, desinflada? ¿La sustancia? Eso no es “malentender” a Hegel, es comprenderlo exactamente (y eso es lo que hicieron Nietzsche primero y Deleuze después). No se vale salirse por la tangente con un chiste. Tiene razón al sostener que la diferencia básica es, menos que la distancia que va de la trascendencia a la inmanencia, la que media entre el flujo y el hiato. El flujo en uno es permanente y sin cortes; en el otro, está interrumpido, es discontinuo. Hegel es histérico, ni cómo negarlo. “Quizá lo que Deleuze no puede aceptar es esa hendidura en la inmanencia (que no es causada por ninguna trascendencia sino que es ella misma su propia causa). Y ahí reside la verdadera lección de Hegel: la inmanencia genera el espectro de la trascendencia porque ya es inconsistente de por sí” (p. 80). Difícilmente. Si la inmanencia genera trascendencia es porque se halla bloqueada, limitada, oprimida por otra inmanencia. Es acaso

la misma operación del cristianismo: no agregar (ni sustraer) dioses al Dios Único sino hacer un agujero entre ambos, con el avieso propósito de descentrar al Dios Verdadero. ¿Qué decir de operación semejante? El verdadero Deleuze, ya lo ha dicho varias veces, es Schelling: el Deleuze “bueno”. Hay uno malo, que es quien echa bravatas a Hegel y a Lacan. Bravatas que no se explican, porque para Žižek ambos autores son inatacables. Las críticas de Deleuze a Hegel y a Lacan son caricaturescas. Lacan, por no decir nada de Hegel, se corrige constantemente. Y Deleuze los deforma porque, quiéralo o no, son “precursores oscuros”. Efectivamente, el filósofo no ha dudado en echar mano de Hegel y Lacan cuando los ha necesitado. Pero con este tipo de acusaciones el esloveno resbala por debajo de sí mismo: todo vuelve a la trivialidad del “sucio secretito” que anida incluso en mentes esclarecidas. Así explica, por ejemplo, el “agenciamiento” con Félix Guattari: un “alivio” para su sobrecarga de pensamiento. Ahora ya puede explayarse y odiar con libertad. Žižek, en fin, aplica todo su saber –que no es limitado ni mucho menos– a “lacanizar” a Deleuze. Lo importante en todo este chisme es, desde luego, la crítica a Spinoza: el paso del cuerpo al espíritu no se explica por un mero paralelismo entre uno y otro: hay un trauma que media entre ambos, un *hiatus* que hace del cuerpo algo que necesariamente ha de ser imaginado y del pensamiento algo que necesita un cuerpo a fin de sostenerse. El lenguaje, dice Žižek citando a Roman Jakobson, es “inhumano”. Se da entonces un triple movimiento de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que hacen de Deleuze un hegeliano *avant la lettre* y, algo peor, *malgré lui*.

IV

Que haya sido un librepensador en el Siglo XVII ya es bastante. Spinoza se halla fuera del área protestante (alemana) y católica (francesa), con lo cual –en Holanda– se le dejó relativamente en paz; pero sólo relativamente. Bernard Malamud ha escrito, por medio de su Hombre de Kiev, que, aun abordando muchos temas, la *Ética* se lee como un Tratado sobre la libertad. Un filósofo es un ser frágil que se expone no sólo al escarnio o el escándalo; es especialmente apto para el odio del vulgo (y de muchos colegas). Más en esa época: es un

hombre solo. Solo porque sabe que el Estado y la sociedad están esencialmente preocupados por la obediencia y la desobediencia. Es decir, preocupados por el bien y el mal en un sentido abstracto o trascendente. Pero en general, lo único que pide el filósofo es un lugar tranquilo para trabajar. ¿Lo conseguirá? A Spinoza incluso tratarán de quitarlo de en medio. No es ni judío ni cristiano. Cartesiano lo es en parte: Descartes le sirve, como asegura Deleuze, como un lenguaje, como una retórica. En realidad le interesa cómo es la gente, y por qué es así: por eso escribe el *Tratado teológico-político*. ¿Por qué la gente abraza en vez de rechazar las cadenas de la esclavitud? El *Tratado* es profundamente crítico con la religión, de ahí su carácter subversivo. Spinoza se queda, tras su publicación, cada vez más solo: todos le dan la espalda. Resta el *Tratado político*, que se pregunta por el fracaso de la democracia (y queda sin terminar). Llama la atención que su obra sea tan afirmativa siendo un ser tan débil y enfermizo: otro parecido con Nietzsche. “En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside su inocencia y su gloria”, reconoce Deleuze (Deleuze, 1984, p. 21). Las fuentes de este comportamiento son el resentimiento y la mala conciencia, el odio y la culpa. El tirano exige, sólo puede reinar, sobre almas quebradas. ¿Y él, tenía esperanza, o apostaba por el coraje? Escasamente: creía en la alegría. Se le ha acusado de materialista (por su recusación de la conciencia), de inmoralista (por su repudio de los valores), y de ateo (por su rechazo de las pasiones tristes). Reemplazó al saber abstracto por el cuerpo y alzó al pensamiento por encima de la conciencia; hizo del deseo el centro de su idea de lo humano. Por el lado de la prohibición, prefirió, en lugar de un Bien y Mal abstractos, concebir lo bueno (es decir, libre, razonable, fuerte) y lo malo (esclavo, débil, insensato). La ética –modos inmanentes– sustituye a la moral –valores trascendentes–: “Para moralizar, basta con no comprender” (p. 35). Pero este “no comprender” no tiene un carácter puramente teórico sino esencialmente político: al tirano le favorece gobernar a un pueblo sometido por el miedo. La tristeza es una mezcla de deseo (infinito) y confusión de ánimo. Aparece así la función del Bien y del Mal: esclavizar –por

ignorancia y terror– a la gente, que se vuelve supersticiosa y vengativa. ¿Qué hacer entonces si no aumentar la capacidad de respuesta activa, la creatividad, la alegría, la amabilidad espontánea de las personas? En ello contamos con la sabiduría del cuerpo, más que con la buena voluntad (aunque también ayuda). La inmanencia es el inconsciente, que es más sabio que la conciencia. A eso se reduce todo. ¡Lo curioso es que no haya más spinozismo natural! Pues su ética etológica es menos alambicada que cualesquier teoría anterior y posterior. El hegelianismo esplende en toda su tortuosidad, el schellinguismo en toda su oscuridad, el freudismo en toda su acidez, el lacanismo en toda su desconfianza... Por no decir mucho de Žižek y su paranoia. La de Spinoza es una concepción transparente más no por ello simplista. Hay lo tóxico y lo saludable, lo infame y lo generoso; hay lo compuesto y lo descompuesto. Nada trascendente: todo relacional. Nada que ver con el *pathos* religioso. Tampoco nada que ver con un dogmatismo geométrico-matemático: las nociones comunes no son axiomas. Las nociones comunes son vías de acceso a Dios, que será cualquier cosa menos impensable. Deleuze dice: “ ... uno se encuentra con que es spinozista antes de haber comprendido por qué” (p. 160). El hecho es que no hay ni sujetos ni sustancias, sólo modos. En consecuencia, no existe distinción entre naturaleza y artificio, porque la naturaleza inventa. ¿Qué hay en el holandés, si no un viento fresco que tanto se echa de menos en la filosofía?

FUENTES REFERIDAS

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

Spinoza. *Filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 1984.

Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo*. Sobre Deleuze y consecuencias. Valencia, Pre-textos, 2006.

