

Aportes sobre la relación de Deleuze con Lacan

MARCELO SEBASTIÁN ANTONELLI MARANGI¹

I. Introducción

El vínculo entre Deleuze y el psicoanálisis constituye uno de los capítulos más interesantes del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. El psicoanálisis no es un encuentro ocasional en su filosofía, sino una referencia constante y decisiva, ya antes de su colaboración con Guattari. Así, no es posible abordar *Diferencia y repetición* o *Lógica del sentido* prescindiendo del diálogo con Freud, Lacan, Klein, Bettelheim, entre otros. Sin embargo, los matices de esta relación han sido a menudo opacados por el predominio de su imagen de detractor inflexible de la tradición psicoanalítica. Si bien esta percepción no es del todo arbitraria, resulta sesgada e incapaz de dar cuenta de la complejidad del lazo. Se trata, en efecto, de una cuestión atravesada por grandes malentendidos y sobre-determinada por múltiples factores (David-Menard, 2005: 17; Mengue, 1994: 89).

Por un lado, Deleuze es el filósofo francés de su generación (la de Foucault, Derrida, Lyotard) que criticó más fuertemente la teoría y la práctica psicoanalítica, al punto de ensayar, junto a Guattari, una suerte de análisis alternativo al cual bautizaron “esquizo-análisis”. No obstante, su actitud hacia el psicoanálisis no siempre estuvo signada por esta hostilidad. Su producción previa a la colaboración con Guattari, que fue quien lo alejó del psicoanálisis (Deleuze, 1990: 197), mantuvo con el psicoanálisis una relación positiva, en muchos casos elogiosa; recién desde *El Anti-Edipo* adoptó un viraje crítico que se volvió un punto de inflexión. A partir de este texto de 1972 y hasta *Mil mesetas*, de 1980, las opiniones negativas sobre Freud, Lacan y el psicoanálisis en general se multiplicaron y radicalizaron.

¹ Doctor en Filosofía (UBA y Paris 8). Becario postdoctoral del CONICET. Investigador Asociado al Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Profesor Adjunto regular en la Universidad Pedagógica de Buenos Aires (UNPE), área Filosofía Teórica.

Nuestra propuesta en el presente artículo es abordar el lazo entre Deleuze y el psicoanálisis adoptando como hilo conductor su relación con Lacan. Esta elección obedece a la importancia del psicoanalista en nuestro autor y en sus compañeros de generación, quienes tuvieron una relación estrecha con el psicoanálisis, en buena medida, a causa de la obra de Lacan –cuya divulgación, por su parte, favorecieron–.² Nuestra investigación pretende contribuir a una imagen más completa de los vínculos que ligan a Deleuze con Lacan, dado que se suelen adoptar versiones simplistas y extremas a causa de los contextos de recepción de Deleuze en Argentina y en Francia. Por un lado, Deleuze y Guattari han sido usados por posiciones anti-lacanianas para atacar a Lacan; por otro lado, su trabajo ha sido depreciado por autores lacanianos (por ejemplo, Jacques-Alain Miller sostuvo que *El Anti-Edipo* fue escrito “como una especie de chiste”,³ mientras que Žižek (2004: 21) lo considera “el peor libro” de Deleuze). Desde estas perspectivas se hace difícil no sólo tender puentes entre ambos pensamientos, sino inclusive interrogar si la relación entre Deleuze y Lacan fue del orden del enfrentamiento.

A continuación, analizaremos los momentos más relevantes de esta historia que, a nuestro juicio, comporta cuatro etapas diferentes. Nuestra exposición se apoyará en las referencias a Lacan en la obra de Deleuze, a las cuales agregaremos las remisiones de Lacan a nuestro autor en sus seminarios.⁴ Nos detendremos especialmente en *El Anti-Edipo*, pues se trata del texto bisagra, dotado de numerosos matices, que contiene los indicios para comprender el derrotero posterior. Por el contrario, repararemos muy brevemente en las etapas siguientes puesto que el diálogo con Lacan disminuye su intensidad hasta desvanecerse.

Primera parte: Proximidades

II. Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel

² Los contemporáneos de Lacan (Bataille, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Jakobson, Heidegger) no leyeron su obra. La generación filosófica posterior, imbuida del estructuralismo, la leyó y criticó, contribuyendo a su divulgación. A diferencia de la anterior, no formó parte de su círculo íntimo ni adhirió a la sacralización del personaje (Cf. Roudinesco, 2002: 386-387).

³ Citado en Kazarian, 2009: 62 n. 4.

Nuestro recorrido se inicia en *Lo frío y lo cruel*, la primera obra deleuziana que ofrece remisiones a Lacan.⁵ Este texto de 1967, que surge a partir del artículo “De Sacher-Masoch al masoquismo” publicado en 1961,⁶ busca disociar el masoquismo y el sadismo y devolverle al primero su especificidad, dado que era considerado una simple variante del segundo. Frente a la asimilación de ambas entidades en la entidad sado-masoquista, considerada “un monstruo semiológico” (Deleuze, 2007: 114), Deleuze opone la *práctica contractual de alianza* del masoquista al *acto de posesión instituida* del sádico. El primero, mediante el contrato, asegura su relación con su partenaire, al cual le confiere todos los derechos por un tiempo limitado. El segundo, por su parte, ejerce una crítica irónica al contrato y a las leyes por su condición de naturaleza segunda, en nombre de la Naturaleza primera como principio superior. Según Deleuze, el error clínico, no exclusivo del psicoanálisis, es haber descuidado la importancia del contrato; lo cierto es que, a partir de su ensayo, se volvió común hablar del “contrato masoquista” (Villani, 1999: 57). En este sentido, el libro buscó rendirle justicia a Masoch, a quien se leía poco –ciertamente, menos que a Sade (Dosse, 2007: 150)–.

A lo largo del texto, Deleuze hace uso de conceptos del psicoanálisis. Sin mencionar a Lacan, emplea las nociones de “falo” (*phallus*) y de “orden simbólico” en numerosas ocasiones.⁷ De las oportunidades en que alude explícitamente al psicoanalista, se destacan tres referencias. En primer lugar, Deleuze se apoya en el concepto freudiano de *Verneinung*, “cuya extrema importancia puso en evidencia Lacan” (Deleuze, 2007: 28). El término dio lugar a un intercambio entre Lacan y Jean Hyppolite sobre su traducción al francés, donde se lo suele volcar como “negación” [*négation*] o “denegación” [*dénégation*].⁸ Lacan (1966: 363-367, 369-399) escribió una

⁴ Otro enfoque posible es el adoptado por Mengue, quien despliega una lectura “cruzada” de Deleuze y Lacan en torno a diferentes ejes, en particular la literatura (2010) y el deseo (1994, 2012).

⁵ Deleuze hizo uso del material psicoanalítico en sus enseñanzas en el Liceo de Orleans, durante los años 52-55, y se ocupó del debate Lagache/Lacan. Esto muestra no sólo que estaba al tanto de la obra lacaniana, sino también de las discusiones del momento en los círculos psicoanalíticos (Cf. Kazarian, 2009: 104).

⁶ Sobre el origen del texto, cuya primera versión le pidió Kostas Axelos para un número de la revista *Arguments*, véase Dosse (2007: 149 y ss.). Las referencias a Lacan no existían en el artículo del 61; podemos conjeturar que fueron incluidas en el libro tras la publicación de los *Escritos* en 1966 (Cf. Kazarian, 2009: 109 n. 9).

⁷ La noción de “falo” aparece en Deleuze (2007: 28, 60, 87, 108, 109); la de “orden simbólico”, en (2007: 56 y ss., 89, 94).

⁸ Cf. David-Menard, 2004: 1364-1367.

introducción al comentario de Hyppolite sobre esta noción y una respuesta al comentario, donde sugiere que la muerte introduce la negación en el discurso.

El contexto está dado por las maneras diversas en que el sadismo y el masoquismo se vinculan con la negación. Según Deleuze, el sadismo descansa en una *negación absoluta* y originaria como Idea de la razón, no dada ni dable en la experiencia, que se manifiesta en lo empírico por procedimientos de condensación y de aceleración sobre violencias parciales. El masoquismo, por su parte, se caracteriza por una denegación específica que produce una *suspensión o neutralización* en un mundo signado por la espera. Nuestro autor sostiene que el masoquista no encuentra placer en el dolor, sino que hace uso del dolor como condición indispensable para la obtención de un placer ligado a una forma del tiempo, el suspenso, mientras que el sadismo apela a la precipitación y a la aceleración (Deleuze, 2007: 24-32, 62-63).

En segundo lugar, Lacan propuso el concepto de “forclusión” [*forclusion*] para traducir el alemán *Verwerfung*.⁹ Con este término, designa un mecanismo de la psicosis que consiste en el rechazo de un significante fundamental fuera del universo simbólico del sujeto que retorna a lo real en una alucinación o un delirio. Deleuze retoma esta “profunda ley” que afecta al padre o al “nombre del padre” a fin de explicar el final de *La Venus* de Masoch, donde el protagonista, Severino, renuncia al masoquismo y se vuelve sádico; ello probaría que el padre, anulado en el orden simbólico, continuaba actuando en el orden real. En el masoquismo, el padre está excluido del orden simbólico y la madre se identifica con la ley, mientras que, en el sadismo, hay una negación activa de la madre y una inflación del padre, situado más allá de la ley (Deleuze, 2007: 56-57).

En tercer lugar, Deleuze recurre al trabajo de Lacan “Kant con Sade” con relación a la temática de la ley y la paradoja de la conciencia moral. El contexto está dado por la concepción moderna de la ley, ilustrado mediante el viraje kantiano: así como la *Crítica de la razón pura* hace girar los objetos de conocimiento alrededor del sujeto, la *Crítica de la razón práctica* hace girar al Bien alrededor de la ley, devenida un fundamento último: “La ley moral significa LA LEY, la forma de la ley, que excluye cualquier principio superior capaz de fundarla.” (Deleuze, 2007: 73, n. 24). Esta idea conduce a la paradoja de la “conciencia moral”: la ley no se funda en un Bien previo y superior, por

lo cual no es posible decir que el justo obedece para obrar mejor. El que obedece la ley no es ni se siente justo; al contrario, se siente culpable, y más culpable cuanto más obedece: “como dice Lacan, la ley es lo mismo que el deseo reprimido [...] El objeto de la ley y el objeto del deseo se confunden en uno” (Deleuze, 2007: 74-75).

Teniendo en cuenta estas alusiones a Lacan, resulta comprensible que haya elogiado el libro durante su seminario del año 67, “El acto psicoanalítico”, y llegara a desafiar a sus discípulos a realizar un análisis de tal intensidad (Dosse, 2007: 223).¹⁰

III. “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”

Este texto, publicado en 1972 pero fechado en 1967, cuando el estructuralismo alcanzaba su apogeo en la escena intelectual francesa (Dosse, 1992: 7 y ss.), hace patente la importancia de la noción de “casilla vacía” (*case vide*) para definir el estructuralismo. Deleuze plantea la pregunta “¿qué es el estructuralismo?”, pero inmediatamente la conduce a la cuestión “¿quién es estructuralista?”, que responde con un conjunto de autores pertenecientes a dominios diversos (el lingüista Jakobson, el sociólogo Lévi-Strauss, el psicoanalista Lacan, etc.). Luego formula el interrogante “¿en qué se reconocen aquéllos que denominamos estructuralistas?”, que será respondido con la exposición de siete criterios formales de reconocimiento (lo simbólico, el criterio de posición, las series, entre otros). No obstante, las coordenadas del problema son nuevamente modificadas con el desarrollo del sexto criterio, relativo a la casilla vacía, puesto que, por su condición desplazada respecto de su identidad, se vuelve *paradójica* justamente como criterio de reconocimiento.

Deleuze explica que la estructura envuelve un elemento paradójico que circula por las series y constituye el punto de convergencia de las series divergentes. Los ejemplos son tomados de Lacan: la carta en el relato de Poe, la deuda en el episodio del hombre de las ratas. En ambos casos, aquello que el psicoanalista “nos invita a descubrir” es “un método verdaderamente general, válido para todos los dominios estructurales, criterio

⁹ Lacan (1966: 386) observa que, previamente, había empleado el término *retranchement* (“atrincherar”, “acorralar”), pero luego se inclinó por *forclusion*. Para la historia del concepto, véase Roudinesco, 2002: 368 y ss.

para toda estructura, como si una estructura no se definiese sin la asignación de un objeto = x que no cesa de recorrer las series” (Deleuze, 2004: 259). Cabe señalar que el término “casilla vacía” en cuanto tal no aparece en el texto de Lacan.

La naturaleza de dicho objeto, explica Deleuze, “es precisada por Lacan” y recibe el nombre de *falo* –noción que, en rigor, no es empleada por el psicoanalista en su análisis de Poe–. Su condición paradójica radica en que está siempre desplazado respecto de sí mismo: no se lo puede fijar en un lugar identificable. Tiene como propiedad no estar donde se lo busca y ser encontrado donde no está, de allí que se diga que “falta a su lugar”. Deleuze asigna a la casilla vacía una importancia crucial: “no hay estructuralismo sin este grado cero” (Deleuze, 2004: 258-265).

En este marco, Deleuze comenta que la cuestión acerca de en qué se reconoce el estructuralismo conduce a la posición de algo que no es reconocible ni identificable. Se trata de una paradoja, pues ¿cómo sería posible *reconocer* un elemento *sin identidad*? Con todo, la paradoja no es una objeción: sólo indica que el horizonte de delimitación del estructuralismo no responde a la lógica de la identidad, el interrogante por su concepto no reviste la forma del ¿qué es? (Deleuze, 2004: 262).

En el plano de los encuentros personales, Deleuze y Lacan se vieron en 1967, año en el cual Deleuze, además de publicar el libro sobre Masoch y de escribir el artículo sobre el estructuralismo, se desempeñaba como profesor en el liceo de Lyon. Lacan, que ya era una celebridad, fue invitado oficialmente por Jean-Paul Chartier. Deleuze fue a recibirlo a la estación y lo trató con gran deferencia; estaba contento con su visita y organizó un aperitivo en su casa. Según Chartier, en esa época, Deleuze estaba fascinado por el psicoanálisis y, sobre todo, por Lacan. En el almuerzo, le dijo al psicoanalista en varias oportunidades que era un gran día y que su visita a Lyon dejaría huellas inolvidables. Luego de la conferencia, de la cual Lacan resultó decepcionado por no haber despertado el mismo entusiasmo que en el seminario parisino, quiso terminar su estadía en lo de Deleuze. Éste aceptó, pese a que ya eran las once de la noche. No hubo, sin embargo, ninguna conversación entre los participantes, sino apenas “un discurso paranoico” de Lacan, que se sentía víctima de quienes tomaban sus ideas.

¹⁰ Lacan alude al texto de Deleuze en las siguientes sesiones del seminario: 19/04/67; 14/06/67; 26/03/69 (Cf. Le Gaufey, 1998: 24 y Lacan, 2006: 257).

Según Chartier, Deleuze tuvo “una inmensa paciencia” y fue el único que intentaba retomar sus comentarios, sin entrar en la polémica (Dosse, 2007: 224-225).

IV. Diferencia y repetición

En el contexto de sus reflexiones sobre la repetición y lo inconsciente, Deleuze aproxima su comprensión del “objeto virtual” a las nociones de “objeto *a*” y “falo” de Lacan. El punto de partida radica en el paso del placer, comprendido como un proceso cualitativo y cuantitativo de resolución de la diferencia, al placer como *principio*. La respuesta freudiana sostiene que la excitación, en tanto libre diferencia, debe ser investida [*investi*], ligada, atada, a fin de que su resolución sea sistemáticamente posible. Esta función de enlace constituye una primera síntesis pasiva, bautizada *Habitus*, que permite el pasaje de un estado de resolución a uno de integración y da lugar al principio de la organización del ello (*ça*). Así, el hábito otorga al placer el valor de un principio de satisfacción en general, lo precede y vuelve posible (Deleuze, 2008: 128-129).

Deleuze sostiene que esta síntesis pasiva deja lugar a dos desarrollos diferentes. Por un lado, una síntesis activa se establece sobre las síntesis pasivas y vincula la excitación ligada con un objeto *real*, término de nuestras acciones. Se trata de una “prueba de realidad” en una relación “objetal”, según la cual el yo (*moi*) tiende a activarse y a unificarse activamente. De otro lado, la síntesis pasiva permanece como síntesis pasiva y contemplativa, y se sirve de la excitación ligada para esperar otra cosa, de una manera diferente a la del principio de realidad. Se trata de un objeto o foco *virtual* que aparece como correlato de esta profundización de la síntesis pasiva, así como los objetos reales lo son de la síntesis activa. Entre ambos focos, que son desemejantes, se constituye “un cruce, una torsión, una hélice, una forma de 8”; los dos círculos disimétricos se cortan (Deleuze, 2008: 130-133).

Este objeto virtual, explica Deleuze, es tomado de la serie de los objetos reales y luego incorporado a ella; implica un aislamiento que fija lo real y le extrae un aspecto. En rigor, no sólo sustrae una parte del objeto real, sino que la parte extraída adquiere una nueva naturaleza al pasar a funcionar como objeto virtual. El objeto virtual no tiene el carácter global de los objetos reales, sino que es fragmentario, hecho de jirones: él

“falta a su identidad”. La síntesis activa sobrepasa la pasiva hacia integraciones globales y objetos totalizables idénticos, mientras que la síntesis pasiva se profundiza y se sobrepasa a sí misma hacia la contemplación de objetos parciales que permanecen no totalizables (Deleuze, 2008: 133-134).

En este punto, Deleuze sostiene que los objetos parciales o virtuales se rencuentran, de diversas maneras, en el objeto bueno y el objeto malo de Melanie Klein, en el objeto transicional, en el objeto fetiche y “sobre todo en el objeto *a* de Lacan” (Deleuze, 2008: 134). El objeto virtual es siempre un “era/estaba” (*était*), en la medida en que “no está donde se lo encuentra sino a condición de ser buscado donde no está”. Adjudica a Lacan la asimilación del objeto virtual a la carta robada y la distinción entre objetos reales y virtuales en un sentido preciso: los primeros obedecen a la ley de estar o de no estar en alguna parte, mientras que los segundos tienen la propiedad de estar y de no estar allí donde están. En verdad, Lacan no emplea el término “virtual”, sino que se refiere a lo simbólico como aquello que puede faltar a su lugar y cambiar. Pero el interés de Deleuze reside en la oposición entre el presente viviente que pasa y que traza las coordenadas del objeto real, y el pasado puro cuya movilidad hace pasar el presente y difiere perpetuamente de sí mismo (Deleuze, 2008: 135). Así, Deleuze desliga al objeto *a* de su contexto relativo al deseo y destaca de él su carácter paradójico; el objeto *a* es aproximado al objeto virtual en razón de su carácter parcial y metonímico.

Aún más, Deleuze atribuye a Lacan el descubrimiento del falo simbólico por debajo de todos los objetos virtuales y subsumiéndolos. Nuestro autor describe el concepto lacaniano mediante rasgos que ya había presentado en los textos previos: testimonia de su propia ausencia; está desplazado con relación a sí mismo; no es encontrado sino como perdido; tiene una existencia fragmentaria y pierde su identidad en el doble, “como lo muestra el tema de la castración” (Deleuze, 2008: 136).

V. *Lógica del sentido*

Lógica del sentido, publicado en 1969, constituye el momento de mayor acercamiento entre Deleuze y el estructuralismo. Nuevamente, nuestro autor retoma perspectivas de Lacan para sus propios planteos. Con vistas a caracterizar el

estructuralismo, en términos similares a los del artículo ya abordado, acude al psicoanalista a propósito de la “forma serial” y la casilla vacía, a partir de la cual tematiza la “paradoja de Lacan”.¹¹

Deleuze explica que la *forma serial* propia de toda estructura se realiza en dos series simultáneas que son desiguales, pues una representa lo “significante” y la otra lo “significado”. Nuestro autor lo ilustra mediante el análisis lacaniano del cuento de Poe: por un lado, el rey que no ve nada de lo que pasa, la reina que oculta la carta, el ministro que ve todo; por otro, la policía que no encuentra nada, el ministro que oculta la carta dejándola en evidencia, Dupin que ve todo y encuentra la carta (Deleuze, 1969: 52-53).¹² Además, destaca la existencia de una “instancia paradójica” que circula entre las dos series estableciendo su comunicación (Deleuze, 1969: 55-56). Ella jamás está donde se la busca, así como no se la encuentra donde está: “falta a su lugar, dice Lacan”. Deleuze la denomina “paradoja de Lacan” y afirma que “no hay estructura sin casilla vacía, que hace funcionar todo” (Deleuze, 1969: 55 n., 66). En suma, al igual que en el artículo sobre el estructuralismo, Deleuze acude a la idea de casilla vacía, que elabora especialmente a partir de Lacan, para dar cuenta de la especificidad de la organización estructural.

Esta lectura de los enfoques lacanianos provocó el elogio del psicoanalista, quien en su seminario de 1968-1969, “De un Otro al otro”, se refirió a Deleuze como “nuestro amigo” (Lacan, 2006: 134), aludió a su “suprema elegancia” (Lacan, 2006: 219), elogió “el rigor y la corrección admirables” del modo en que articula lo relativo al nivel del Otro (Lacan, 2006: 225) y hasta dejó traslucir que las tesis presentadas por Deleuze fueron inspiradas por las suyas.¹³ Además, invitó a su público a leer *Diferencia* y

¹¹ A estos temas deberíamos sumar la *castración*, diseminada a lo largo del libro, y la *perversión*, objeto de estudio del Anexo. Deleuze lleva a cabo, en su análisis de la novela de Tourmier, un elogio de “los estudios psicoanalíticos recientes” de la perversión basados en Lacan, en la medida en que buscan renovar el concepto saliendo de la “incertidumbre moralizante” en la cual aún permanecía en la psiquiatría y el derecho. “Lacan y su escuela”, por el contrario, insistieron en la necesidad de “comprender los comportamientos perversos a partir de una *estructura*” que condiciona los comportamientos mismos (Cf. Deleuze, 1969: 371).

¹² Deleuze alude a Joyce, Roussel, Robbe-Grillet, Klossowski y Gombrowicz como autores que supieron crear “técnicas seriales de un formalismo ejemplar”. No obstante, las remisiones apuntan privilegiadamente a los *Escritos* de Lacan, a quien menciona en tres notas al pie.

¹³ Lacan (2006: 218) asevera que ya el título mismo *Diferencia y repetición* “debe tener alguna relación con mi discurso, de lo cual, ciertamente, el autor es el primero en advertirlo”. Respecto de *Lógica del sentido*, dice que se trata de una “verdadera sorpresa” porque no se lo anunció la última vez que se vieron, y que reúne en un texto lo que está en el corazón de su discurso y también lo que ha contribuido a su discurso (la lógica estoica, por ejemplo). Además, comenta que Deleuze se distancia en un solo tema, que

repetición y Lógica del sentido. Según Sophie Mendelsohn, Lacan era, en 1969, un lector fascinado de Deleuze (Dosse, 2007: 226).

Deleuze, por su parte, tuvo un gesto cortés hacia Lacan ese mismo año. El director de la ENS le informó a Lacan que no iba a poder dictar su seminario en dicha institución, donde lo hacía desde 1964. Deleuze firmó una declaración, a propósito de este hecho, que decía que “el doctor Lacan es uno de los maestros del pensamiento actual. Sería extremadamente lamentable e inquietante que se viera privado de un lugar de enseñanza pública” (Roudinesco, 2002: 445).

Segunda parte: Ambivalencias

VI. El Anti-Edipo

VI. 1. Introducción

Este texto constituye un viraje en el pensamiento deleuziano hacia posiciones críticas del estructuralismo y del psicoanálisis, así como el inicio de un proceso de creación de conceptos y enfoques alternativos (máquina, rizoma, agenciamiento). Antes que anti-psicoanalítico, es anti-estructuralista, en tanto embiste contra las disciplinas hegemonizadas por los análisis estructurales (en particular, la lingüística de Saussure y la antropología de Lévi-Strauss). La dicotomía que atraviesa estos ámbitos es la *máquina* versus la *estructura*.¹⁴

concierno el modo de comprender la univocidad en la organización primaria y en la secundaria (cf. Deleuze, 1969: 289 n.). Ahora bien, la actitud de Lacan acerca de este punto consiste en relativizar su propio texto (aclara que lo recogieron Laplanche y Leclaire, y que fue publicado bastante después de pronunciado) e incluso admitir que representa “una falla” de la cual habría que establecer lo que tiene de erróneo (Lacan, 2006: 219-220). Por otro lado, afirma que habría más producciones de este estilo si su seminario lograra hacer familiar su discurso (Lacan, 2006: 227) y declara estar “amargado” por la ausencia de respuestas ante una “provocación enviada tan lejos” como la de *Logique du sens* (Lacan, 2006: 245).

¹⁴ Dosse (2007: 92, 268-270) relata que, en 1969, Guattari escribió un texto intitulado “Máquina y estructura” para su exposición en la Escuela freudiana de París (EFP). Barthes lo leyó y se lo pidió para publicar en la revista *Communications*. Guattari comentó el caso en su sesión de diván, ante lo cual Lacan se indignó, porque su discípulo no lo publicaría en su revista, *Scilicet*. Guattari aceptó el pedido de su maestro y le comunicó a Barthes que renunciaba a la publicación. Lacan, sin embargo, guardó el artículo y no lo publicó nunca. Finalmente, apareció en *Change*, la revista de Jean-Pierre Faye, en 1972. Si bien el artículo muestra su ruptura con la evolución formalista y logicista de Lacan, permanece al interior de

En este marco, la relación con Lacan presenta aspectos peculiares. La complejidad de las referencias ha dado lugar a posiciones divergentes: por ejemplo, que *El Anti-Edipo* se dirige por completo contra Lacan (Lecourt), o bien que no tiene un solo comentario negativo contra él (Smith, Nadaud) (Kazarian, 2009: 13-14). Nuestra hipótesis es que el libro no se dirige tanto contra Lacan como contra sus discípulos y, en este sentido, busca repensar ciertas perspectivas de su obra más allá de la ortodoxia formada a su alrededor (Dosse, 2007: 223, 236). Al respecto, juzgamos esclarecedor un pasaje de una entrevista de 1972 con Catherine Backès-Clément, en la cual Deleuze se refiere a su encuentro con Guattari:

“Félix me habló de lo que él ya denominaba las máquinas deseantes: toda una concepción teórica y práctica del inconsciente-máquina, del inconsciente esquizofrénico [...]. Sin embargo, él hablaba aún en términos de estructura, de significante, de falo, etc. Esto era inevitable, dada la cantidad de cosas que él le debía (así como yo mismo) a Lacan. Pero me pareció que todo iría aún mejor si encontrábamos los conceptos adecuados, en lugar de servirnos de nociones que ni siquiera son las del Lacan creador, sino más bien las de una ortodoxia que se formó a su alrededor. Lacan dice: ‘nadie me ayuda’. Nosotros le hemos ayudado esquizofrénicamente. Y es porque le debemos tanto a Lacan que hemos renunciado a nociones como la de estructura, lo simbólico o el significante, que son malas nociones que el propio Lacan siempre ha sabido “dar vuelta” [*retourner*] para mostrar su reverso.” (Deleuze, 2005, 24-25)

Este fragmento ofrece elementos significativos para nuestra investigación. En primer lugar, Deleuze admite una *deuda* con Lacan. En el caso de Guattari, esta deuda es evidente en su recorrido biográfico e intelectual;¹⁵ en el caso de Deleuze, hemos visto

categorías lacanianas, a las cuales propone dinamizar. Además, toma de Deleuze, con una ligera modificación, las definiciones de “estructura” y de “máquina” de *Diferencia y repetición y Lógica del sentido* (Cf. Guattari, 1969).

¹⁵ Guattari era un lacaniano de la primera hora, un especialista en sus tesis que, con poco más de 20 años, recitaba de memoria escritos de su maestro. Cuando en 1954 participó del seminario en Sainte-Anne, invitado por el propio Lacan, fue el primer asistente que no era psiquiatra ni médico (cf. Dosse, 2007: 52 y ss.). Se analizó con Lacan y alentaba a sus colegas a hacerlo; participó, además, en la creación de la Escuela freudiana de París (EFP) en 1964. Percibido por Lacan como un joven y brillante intelectual, esperaba volverse un interlocutor privilegiado, pero la corriente triunfante fue la de Jacques-Alain Miller. Para el recorrido biográfico e intelectual de Guattari, véase Watson (2002).

que los textos previos a *El Anti-Edipo* recurren a perspectivas lacanianas al momento de abordar sus propias inquietudes (el masoquismo, el estructuralismo, el objeto virtual).¹⁶ En segundo lugar, Deleuze presenta su obra como una suerte de *colaboración* de Lacan, en la medida en que afirma que él y Guattari lo han “ayudado” (a su modo, “esquizofrénicamente”).¹⁷ En cierto sentido, encuentran en Lacan un “predecesor” en su crítica a la deriva del psicoanálisis, pero al mismo tiempo difieren en el camino de salida.¹⁸

En tercer lugar, la apreciación positiva de Lacan descansa en una separación entre *dos* Lacan: el “creador” y el jefe de una ortodoxia. A propósito de esta diferenciación, Roudinesco sostiene que el psicoanalista se volvió, tras la escisión de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis en 1963, un “jefe de escuela [...] rodeado ahora de un pueblo de admiradores en busca de un saber hecho de certidumbres, de resultados, de fórmulas; pasar de maestro y guía a jefe de escuela lo llevaría a hacerse adorar como un dios y transformar su enseñanza en palabra sagrada” (Roudinesco, 2002: 383 y ss., 468).¹⁹ Lacan resultó “panteonizado”, un “monumento coagulado en heroísmo de cartón-

¹⁶ No acordamos con Smith (2012, 313) cuando califica a Deleuze como “un Lacaniano”, en un sentido análogo al que puede decirse que fue “Spinozista” o “Leibniziano”. La analogía nos parece inválida por dos razones que hacen a la peculiaridad de la relación Deleuze/Lacan, más tensa y compleja que las otras: el filósofo no escribió ningún texto sobre el psicoanalista, como sí lo hizo sobre Spinoza y Leibniz; en su obra con Guattari, desarrolló una serie de conceptos y perspectivas incompatibles con las lacanianas (rizoma versus significante, por ejemplo), lo cual manifiesta la búsqueda de un paradigma diferente al del estructuralismo, en el cual, a sus ojos, había quedado atrapado Lacan. La postura ciertamente exagerada de Smith reaparece cuando habla de Deleuze como de uno de los “discípulos más profundos e independientes de Lacan” (Smith, 2012: 323).

¹⁷ Cf. Deleuze y Guattari (1995: 319). No estamos de acuerdo con la apreciación de Nadaud (2006: 18), quien asevera que los autores son “indulgentes” con el psicoanalista y que el lugar otorgado a Lacan es “muy sorprendente”, dado que “resultó notoriamente ileso” pese a las profundas críticas que ellos atestarían a los principios de su teoría. La cuestión es más compleja: ni Lacan resulta ileso de *El Anti-Edipo*, ni tampoco es criticado en sus posiciones fundamentales sin ambivalencias.

¹⁸ Según Deleuze, Lacan “fue el primero en indicar hasta qué punto debían volverse a poner en cuestión” ciertos aspectos del psicoanálisis, como el carácter interminable de la cura, la referencia permanente al eje edípico, entre otros. Sin embargo, Lacan buscó resolver el problema mediante un profundo retorno a Freud, mientras que Deleuze y Guattari sintieron que el psicoanálisis giraba sobre sí mismo en un círculo familiarista representado por Edipo. (Cf. Deleuze y Guattari, 2004b: 326).

¹⁹ Este proceso comenzó cuando, por intermedio de Althusser, Lacan dictó conferencias en la ENS y conoció a Jacques-Alain Miller, en 1964. Éste elaboró una doctrina sin contradicciones, des-historizada, leída exclusivamente desde el prisma estructuralista (permanecían las referencias a Jakobson, Benveniste, Saussure, pero desaparecían Kojève, los surrealistas, etc.). De este modo, cerraba la obra de Lacan sobre sí misma, la volvía un manual escolar. Se formó así una vanguardia teoricista y logicista, un lacanismo “puro”.

pedra”. Este Lacan no es el reivindicado por Deleuze sino, antes bien, aquél que es necesario abandonar.²⁰

En cuarto lugar, la valoración de Lacan se basa en que habría logrado “mostrar el reverso” de nociones paradigmáticas del estructuralismo (significante, estructura). A fin de esclarecer esta observación, es necesario abordar el juego de oposiciones con el psicoanálisis de *El Anti-Edipo*: A) una concepción de lo Real en términos de *máquina*, en lugar de lo real como *estructura*; B) una concepción del Inconsciente en tanto *fábrica y código*, en lugar del Inconsciente como *teatro y lenguaje*; C) una concepción del Deseo como *plenitud*, en lugar del deseo concebido como *falta*.²¹ Veremos a continuación que los tres puntos están ligados entre sí y mostraremos la ambivalencia que caracteriza el vínculo con Lacan en cada una de ellos.

VI. 2. Con Lacan, contra Lacan

A. En primer lugar, la idea de un proceso de producción de lo real que funciona en términos “maquínicos” se dirige contra el reparto lacaniano en el triple dominio de lo real, lo imaginario y lo simbólico, y, más aún, contra la primacía del orden simbólico.²² La noción de *máquina* designa “un sistema de cortes de flujo” –ya sea un flujo de ideas, palabras, dinero, trabajadores–, un conjunto “de vecindad” entre términos heterogéneos independientes (Deleuze y Guattari, 1995: 43; 2004a: 305 y ss.; Deleuze y Parnet, 1996a: 125). El proceso de lo Real, donde “todo es producción”, envuelve al hombre y a la naturaleza en una única realidad que tiene al deseo como principio inmanente. Dado que la producción social es la producción deseante en condiciones determinadas (“sólo

²⁰ En este sentido, Deleuze y Guattari (1995: 289-290) critican el “enorme arcaísmo despótico” del significante, utilizado para someter los sujetos depresivos al gran rey paranoico e “instaurar un nuevo terrorismo, convirtiendo el discurso imperial de Lacan en un discurso universitario de mera científicidad, esa ‘cientificidad’ tan apropiada para realimentar nuestras neurosis, para agarrotar una vez más al proceso, para sobrecodificar Edipo por la castración, encadenándonos a funciones estructurales actuales de un déspota arcaico desaparecido”. Guattari (2006: 128-129) hace notar en su diario que Lacan se quedó a medio camino en la senda de la desterritorialización, dado que su punto de detención es la letra.

²¹ Fadi Abou-Rihan (2008: capítulo 3) adopta como hilo conductor un paralelo entre los tres registros de Lacan (lo imaginario, lo simbólico y lo real) y la estructura tripartita de la comprensión deleuziano-guattariana de la subjetividad (alucinación, delirio e intensidad). Cf. también Smith, 2012: 316-317.

²² Un rasgo decisivo que Deleuze atribuye al estructuralismo reside en el descubrimiento del *orden simbólico*, diferente tanto de lo real como de lo imaginario, e incluso “más profundo que ellos”. Al

hay el deseo y lo social, y nada más”), el proceso de producción es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras (Deleuze y Guattari, 1995: 7-11). Lo real, desde esta perspectiva, es resultado del deseo productivo del inconsciente (Deleuze y Guattari, 1995: 33-37).

Deleuze y Guattari afirman que el inconsciente no es estructural, ni simbólico ni imaginario, sino “maquínico”, “lo Real en sí mismo” que maquina. No es representativo, sino productivo: la máquina es el mecanismo capaz de llegar “en crudo” al inconsciente (Dosse, 2007: 232, n. 46). La diferencia fundamental no se halla entre lo imaginario y lo simbólico, sino entre el conjunto *estructural* de lo imaginario y lo simbólico y el elemento *real* de lo maquínico constitutivo de la producción deseante. En resumen, las máquinas del deseo son irreducibles a la estructura y constituyen lo Real mismo (Deleuze y Guattari, 1995: 61, 99).

Ahora bien, Deleuze y Guattari señalan que Lacan logra traspasar la dimensión representativa hacia la productiva. En efecto, el psicoanalista no habría cerrado al inconsciente en Edipo, sino que más bien mostraría su condición de imagen o mito. En este sentido, Lacan conduce a Edipo al “punto de su autocrítica”, que es aquél

“donde la estructura, más allá de las imágenes que la llenan y de lo simbólico que la condiciona en la representación, descubre su reverso como un principio positivo de no-consistencia que la disuelve: donde el deseo es vertido en el orden de la producción, referido a sus elementos moleculares y donde no carece de nada [...]. Pues el inconsciente del esquizoanálisis [...] no es estructural ni simbólico; su realidad es la de lo Real en su producción, en su inorganización misma.” (Deleuze y Guattari, 1995: 370-371)

Según los autores, remontarse de las imágenes a la estructura permite salir de la representación en la medida que la estructura tiene un reverso “que es como la producción real del deseo”. La dicotomía subyacente se da entre la producción y la representación; al igual que en *Diferencia y repetición*, lo estructural se opone a lo representativo (Deleuze, 2008: 247 y ss.). La vía trazada por Lacan permitiría explorar el reverso productivo, no representativo, la “inorganización real” de los elementos

respecto, sostiene que Lacan es quien ha ido más lejos en la distinción entre lo imaginario y lo simbólico (Cf. Deleuze, 2004, 241 n. 2, 268).

moleculares: objetos parciales, multiplicidades positivas en las que todo es posible, signos dispersos del deseo sin enlace o vínculo directo. El “reverso” [*envers*] de la estructura descubierta por Lacan reside en “el “a” como máquina, y el “A” como sexo no humano”, que los autores asocian a la tendencia lacaniana a la esquizofrenización del campo psicoanalítico, en lugar de la edipianización del campo psicótico (Deleuze y Guattari, 1995: 369, 435).²³ En suma, Lacan es reivindicado por salir del esquema representativo y remontarse hasta lo Real mismo, esto es, la producción múltiple del deseo.

No obstante, la operación de Lacan con respecto a Edipo no deja de ser ambivalente, en la medida en que “salvó al psicoanálisis de la edipianización forzada”, pero al precio de mantener el inconsciente bajo el yugo del aparato despótico y de “reinterpretarlo a partir de este aparato, la ley y el significante, falo y castración sí, Edipo ¡no!” (Deleuze y Guattari, 1995: 257).²⁴ Deleuze y Guattari diferencian a Lacan de sus discípulos y lo citan afirmando que jamás habló del complejo de Edipo.²⁵ Critican “las interpretaciones del lacanismo” que invocan “un Edipo estructural” y distinguen una primera generación de discípulos, todavía aferrada a Edipo, y una segunda, menos sensible al falso problema. Ello no obstante, se preguntan si la edipianización de estas lecturas no tiene su origen en la proyección lacaniana de la cadena significante sobre un significante despótico y en la consideración de la castración como algo “real” (Deleuze y Guattari, 1995: 98-100, 202). La ecuación deseo-falta [*manque*] resitúa al deseo bajo la ley del déspota, introduce la falta y salva a Edipo “por una fantástica regresión”. De allí que la operación de auto-crítica que adjudican a Lacan se vea relativizada: “es como la historia de los resistentes que, queriendo destruir un pilote, equilibran tan bien las cargas que el pilote salta y vuelve a caer en su agujero” (Deleuze y Guattari, 1995: 319-320). En otros términos, si bien

²³ En un texto posterior, Deleuze (2003: 23-24) se mantiene a distancia de la concepción lacaniana de la esquizofrenia dado que la define en términos negativos: “la dificultad es dar cuenta de la esquizofrenia en su positividad misma, y como positividad, sin reducirla a los caracteres de déficit o destrucción que ella engendra en la persona, ni a las lagunas y disociaciones que hace aparecer en una supuesta estructura”. Las investigaciones de Lacan permanecen en esta perspectiva, en tanto “el esquizofrénico aparece como aquél que no puede ya *reconocer* o *plantear* su propio deseo”.

²⁴ Holland (1999, 89) destaca que la crítica esquizoanalítica del complejo de Edipo es irreversible, mientras que la versión lacaniana, simbólica o estructural, deja intacto al complejo en sí.

²⁵ “Por completo diferente era la vía trazada por Lacan”; “Y a pesar de los bellos libros escritos recientemente por ciertos discípulos de Lacan, nos preguntamos si el pensamiento de Lacan va en este sentido” (Deleuze y Guattari, 1995: 62 n. 1, 367).

Lacan criticó el complejo de Edipo y le restó importancia (“el psicoanálisis no es el rito de Edipo”; citado en Deleuze y Guattari, 1995: 99),²⁶ lo reemplazó por el complejo de castración: “Pero lo que no es un mito, y que Freud formuló sin embargo tan pronto como Edipo, es el complejo de castración” (Lacan, 1966: 820). Tal es el pasaje lacaniano, de Edipo a la castración: “Edipo es reducido, no a sufrir la castración, sino más bien a ser la castración misma” (Lacan 1991: 140).²⁷

Ahora bien, para Deleuze y Guattari la castración es una idea inaceptable puesto que remite a la negatividad, a la falta; ella equivale –según una crítica con ecos nietzscheanos– a “la resignación infinita de la mala consciencia, que consiste para la mujer en ‘convertir su deseo de pene en deseo del hombre y del niño’, y para el hombre en asumir su actitud pasiva e ‘inclinarse delante de un sustituto del padre’” (Deleuze y Guattari, 1995: 370-372).²⁸

²⁶ En el mismo sentido, Lacan (1991: 113, 135) denuncia “su carácter estrictamente inutilizable” y sostiene que sólo representa “el sueño de Freud”.

²⁷ Esto demuestra que no son acertadas las críticas de Žižek (2004: 80 y ss.), quien sostiene que el Edipo de Deleuze es una “simplificación ridícula” de la posición de Lacan, que en las últimas décadas de su enseñanza se refirió a tópicos como “más allá de Edipo”, “Edipo, un sueño de Freud”, etc. Los autores lo saben, como venimos de mostrar (véase también Guattari, 2006: 123). Para una aproximación crítica a la interpretación de Žižek, véase Sinnerbrink, R. (2006) y Smith (2012: 312 y ss); para una crítica, más fundamentada, a la concepción deleuziana de Edipo, véase Flieger (1999).

²⁸ Mengue (1994: 92-97) sostiene que Deleuze pone de relieve una oscilación no resuelta por Lacan entre dos visiones heterogéneas del deseo y de la ley. Su tesis es que, si empujamos la crítica y le damos un peso mayor a elementos ya existentes en el pensamiento lacaniano, llegamos a la concepción deleuziana del deseo. Su argumento es que Lacan afirma, al mismo tiempo, que “la Cosa” (*das Ding*) o el Soberano Bien –esto es: la madre como objeto de incesto (no como mujer del padre, sino como objeto absoluto del deseo)–, no existe y, a la vez, que está prohibido (Lacan, 1986: 85). Ahora bien, Mengue se pregunta sobre el sentido de prohibir lo que no existe, dado que es inútil y hasta contradictorio en el plano pragmático –el hecho de prohibir algo supone su existencia–. El psicoanálisis, sin embargo, sostiene que la prohibición tendría como objetivo evitar la castración: “lo que el análisis articula, es que, en el fondo, es más cómodo sufrir la prohibición que exponerse a la castración” (Lacan, 1986, 354). La confrontación con la castración supone el encuentro con la ausencia sustancial del objeto del deseo, no con su mera separación –que es la estructura del fantasma o del objeto *a* en tanto objeto-causa del deseo–, mientras que la representación edípica nos hace creer que el goce absoluto existe y que residiría en el incesto. En efecto, la eficacia del complejo de Edipo radica en que hace intervenir una instancia prohibitiva que impide la satisfacción naturalmente buscada y une de modo inseparable el deseo y la ley (Laplanche & Pontalis, 1967: 65). La ambigüedad sobre la negatividad implicada en la no-existencia del soberano bien es la siguiente: la falta puede significar la separación con el objeto del deseo, lo cual abre la posibilidad de una prohibición; o bien la falta designa, en un sentido radical, la ausencia de objeto, lo que no existe, de manera tal que la prohibición carece de sentido. Lacan mantiene ambas concepciones: la prohibición y la ausencia. Ahora bien, fuera del imaginario edípico, no tiene sentido postular la falta de una Cosa que no puede existir. Mengue afirma que una falta semejante debe transmutar y dejar ver su reverso positivo, la ley misma en tanto pura línea de vida. Fuera de la concepción edípica y platónica, lo que constituye al deseo es la potencia afirmativa, la fuerza de la vida como línea vital abstracta. De acuerdo con Mengue, Lacan no da este paso porque se atiene al prejuicio platónico que vincula al deseo con un objeto (el deseo como “deseo de algo”, así definido en el *Banquete*). Sin embargo, la teoría lacaniana se orienta hacia otra concepción del deseo en su comprensión de la ley como un imperativo positivo, no prohibitivo, del goce. El deseo ya no es pensado como “deseo de...”, sino como una voluntad que ordena desde el interior, de

B. La aprehensión en términos maquínicos de lo Real, así como del inconsciente y el deseo, nos conduce al segundo par de oposiciones. Como hemos visto, el inconsciente es concebido a partir de la categoría de producción: por un lado, no se expresa sino que produce; por otro lado, no produce fantasmas, sino lo real. Es por ello que no plantea problemas de sentido (¿qué quiere decir?), sino sólo cuestiones de uso (¿cómo marcha ello?, “¿cómo funcionan tus máquinas deseantes?”). En resumen, la concepción de un inconsciente productivo se dirige contra una concepción representativa (Deleuze y Guattari, 2004b: 323). Al respecto, Deleuze y Guattari admiten que el psicoanálisis llevó a cabo el descubrimiento de la producción deseante, no obstante lo cual la encubrió con Edipo, dando lugar a un nuevo idealismo: “el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño)” (Deleuze y Guattari, 1995: 31).

Ahora bien, la concepción del inconsciente como máquina es incompatible con la visión estructuralista. Si tenemos en cuenta que, como explica Deleuze, hay estructura allí donde hay lenguaje, entonces es posible desprender igualmente el rechazo a la famosa tesis lacaniana acerca del inconsciente concebido como un lenguaje.²⁹ No obstante, es necesario hacer dos observaciones.

En primer lugar, Deleuze y Guattari se apoyan en un artículo de Roudinesco a fin de sugerir que la teoría lacaniana no es tanto una concepción lingüística del inconsciente como una crítica de la lingüística en nombre del inconsciente. En efecto, la hipótesis de un inconsciente-lenguaje no encerraría al inconsciente en una estructura, sino que llevaría a la lingüística a su punto de autocrítica al mostrar cómo la organización

manera inmanente. El deseo se identifica así con la voluntad de goce y dice, al igual que el súper-yo, “gozá” [*jouis*]. Lo esencial es definir el deseo a partir de una positividad interna, donde la falta que se considera constitutiva del deseo no es sino un efecto óptico. En este marco, Mengue le atribuye a Deleuze el mérito de haber señalado una ambigüedad en la concepción lacaniana del deseo: mantenerse en el mito freudiano, fundador de Edipo, donde la ley es una prohibición y el deseo es deseo de una falta; o bien dejar atrás dicha concepción neurótica de la ley, abandonar la idea del deseo como metonimia de la falta-de-ser y asignarle un estatuto realmente positivo y afirmativo. Este sería el paso más allá de la neurosis, la aprehensión no neurótica del deseo. Véase también Mengue y Cavaille (2012: 114 y ss.).

²⁹ El vínculo estructura-lenguaje no pasa por el hecho de que se hayan instaurado métodos equivalentes a los de la lingüística en los restantes ámbitos de estudio, sino porque “no hay estructura sino de lo que es

estructural de los significantes depende de un gran Significante despótico que actúa como arcaísmo. Así, la hipótesis del inconsciente-lenguaje es empleada con el objetivo de cuestionar a la lingüística estructural (Deleuze y Guattari, 1995: 247, 370).

En segundo lugar, las máquinas deseantes recusan la posibilidad de ser comprendidas en términos de lenguaje: toda máquina implica una especie de código almacenado en ella. Deleuze y Guattari reconocen que fue Lacan quien descubrió “este rico dominio de un código del inconsciente, envolviendo la o las cadenas significantes”, no obstante lo cual este dominio es esencialmente múltiple, razón por la cual no es lícito hablar de “una cadena o incluso de un código deseante”. Antes bien, “el código se parece menos a un lenguaje que a una jerga, formación abierta y polívoca”. El código no es bi-unívoco o lineal sino polívoco; no es discursivo sino transcursivo (cf. Deleuze y Guattari, 1995: 46). La oposición se da aquí entre la hipótesis-lenguaje y la hipótesis-código: cada signo del código, en sí mismo no significante, habla su propia lengua; cada cadena es heterogénea, asemejándose a “un desfile de letras de diferentes alfabetos en el que surgirían de repente un ideograma, un pictograma, la pequeña imagen de un elefante que pasa o de un sol que se levanta” (Deleuze y Guattari, 1995: 47).

En una palabra, antes que estructurarse como un lenguaje, la dimensión de registro del inconsciente funciona como un código y, en lugar de proponer una concepción fundamentalmente lingüística del inconsciente, Lacan habría realizado, según Deleuze y Guattari, una crítica de la lingüística en nombre del inconsciente mediante la explicitación del vínculo entre el significante y la organización despótica.

C. Por último, la concepción del deseo como plenitud ataca la primacía otorgada a la “falta” en el esquema lacaniano. Hemos visto que el deseo es el principio productivo inmanente a las máquinas generadoras de lo real; no se apoya sobre las carencias sociales, que son preparadas en la producción social, sino que tiene como ser objetivo lo Real en sí mismo. En este contexto, la remisión a Lacan comporta el matiz de ambigüedad que ya hemos notado en otros sentidos:

lenguaje”. Así, el inconsciente como estructura descansa en que él es un lenguaje; los cuerpos tienen estructura en la medida en que hablan el lenguaje de los síntomas (Cf. Deleuze, 2004: 239).

“la *admirable teoría del deseo* de Lacan tiene dos polos: uno con relación al “pequeño objeto-a” como *máquina deseante*, que define el deseo por una *producción real*, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al “gran Otro” como *significante*, que reintroduce una cierta idea de *falta*.” (Deleuze y Guattari, 1995: 34, las cursivas son nuestras)

El deseo y el inconsciente no carecen de nada: no hay nada que pueda ser definido como “falta” de acuerdo con la ley de los objetos parciales. Según una fórmula célebre, dirigida en buena medida contra Lacan, los tres errores sobre el deseo son la falta, la ley y el significante, que constituyen una concepción “piadosa”, una suerte de “teología negativa” que llama a la resignación infinita (Deleuze y Guattari, 1995: 132; 2004a: 311; Deleuze y Parnet, 1996a: 125). Deleuze y Guattari aducen que la introducción de la falta en el deseo aplasta la producción deseante y la reduce a la producción de fantasma. Respecto del significante, sostiene que, cuando se hace depender el deseo del significante, se lo coloca bajo el yugo de un despotismo cuyo efecto es la castración, operación sobre el inconsciente por medio de la cual el psicoanálisis proyecta la multiplicidad de cortes-flujos de las máquinas deseantes, positivas y productivas “a un mismo lugar mítico, al rasgo unitario del significante” –en otros términos, lo sobrecodifica (Deleuze y Guattari, 1995: 71) –.

Hemos visto que el “falo” ocupaba un lugar importante en el primer momento de la obra deleuziana, donde se postulaba que toda estructura contenía “una casilla vacía” o un “término que falta a sí mismo”. Ahora bien, en el contexto anti-edípico el concepto es criticado en tanto resultado de un *paralogismo* psicoanalítico –es decir, de un uso ilegítimo, trascendente de las síntesis pasivas constitutivas del deseo– que consiste en pasar del objeto *parcial separable* a un objeto *completo separado*. La operación analítica extrapola algo trascendente, común y ausente que introduce la falta en el deseo; el falo designa “el” significante que distribuye en el conjunto de la cadena los efectos de significación e introduce en ellos las exclusiones (Deleuze y Guattari, 1995: 86 y ss.). Si bien Lacan habría buscado desprender el objeto de deseo de toda referencia totalizante, la función fálica, en la medida en que sobrecodifica los objetos parciales, les restituiría una cierta identidad y, distribuyendo una falta, conduciría a una forma de totalización simbólica (Deleuze y Guattari, 2004a: 310).

Por otro lado, la estructura impone a la multiplicidad de las máquinas deseantes una unidad que las reúne en un conjunto molar. Ahora bien, Deleuze y Guattari explican que las máquinas deseantes son multiplicidades, esto es, fragmentos relacionados por sus diferencias sin referencia a una totalidad original o resultante; la producción deseante es pura multiplicidad molecular del deseo, afirmación irreductible a la unidad (Deleuze y Guattari, 1995: 50, 365). En este sentido, reivindican el concepto lacaniano de objeto parcial, no definido por la vía positiva ni por la negativa, sino por su participación en “multiplicidades no totalizables”.³⁰ En resumen, si bien aceptan la idea lacaniana del ‘pequeño objeto a’ en términos de máquina deseante, rechazan la solidaridad del deseo con la falta, el significante y la castración por ser ideas de la conciencia antes que producciones del inconsciente, usos ilegítimos o trascendentes de las síntesis inmanentes del deseo, modos en que la representación traiciona el mundo de la producción.³¹

De igual modo, es posible constatar un cambio significativo con respecto al vínculo entre la ley y el deseo expuesto en el libro sobre *Masoch*. En lugar de identificar el objeto de la ley y el objeto del deseo, Deleuze y Guattari plantean el problema de saber si Edipo expresa verdaderamente el deseo y rechazan el argumento freudiano según el cual la ley prohíbe aquello que los hombres harían bajo la presión de los instintos (por ejemplo, de la prohibición legal del incesto habría que concluir que existe un instinto natural que nos empuja al incesto). Dicho de otro modo, si está prohibido, se debe a que es deseado, pues no habría necesidad de prohibir lo que no se desea.

Deleuze y Guattari se burlan de esta “confianza en la ley” y lo consideran un paralogismo, al que denominan “desplazamiento”, que consiste en que la ley prohíbe algo ficticio en el orden del deseo o de los “instintos” con el fin de persuadir a los sujetos de que tenían la intención correspondiente a esa ficción. Esta es la manera que tiene la ley de morder y culpabilizar al inconsciente.³²

³⁰ Según Guattari, “el objeto ‘a’ contiene quizás en germen la liquidación del totalitarismo del significante” (Deleuze y Guattari, 2004a: 310).

³¹ No es cierto, por tanto, el comentario de Smith (2012: 316) acerca de que *El Anti-Edipo* “no contiene un solo comentario negativo sobre Lacan”.

³² “La ley nos dice: No te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y nosotros, sujetos dóciles, nos decimos: ¡luego esto es lo que quería” (Deleuze y Guattari, 1995: 135).

Cabe señalar, para finalizar con esta etapa de la obra deleuziana, que Lacan resultó decepcionado por el libro.³³ Ello no obstante, generó un encuentro con Deleuze una vez publicado el texto y lo invitó a colaborar con él.³⁴

Tercera parte: Alejamientos

VII. La transición a Mil mesetas

A. Después de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Lacan se alejaron irreversiblemente, tanto en la dimensión teórica como en el terreno institucional. Un episodio ilustra este nuevo posicionamiento. Serge Leclaire fundó en 1969 un departamento de psicoanálisis en el Centro Experimental de Vincennes – Paris VIII, el primero de ese nombre en Francia, que buscaba liberarse de la tutela de la psicología. En verdad, fue Foucault quien lo estableció, siguiendo una idea de Derrida (Dosse, 2007: 410). Si bien Lacan no estaba oficialmente en Vincennes, sí lo estaba el lacanismo: todos los profesores eran miembros de la EFP. En 1974, el departamento, que estaba ligado a los filósofos, pasó a ser gobernado por la EFP. Jacques-Alain Miller obtuvo la dirección de los profesores y, a partir de allí, el departamento desempeñó el rol de una estricta ortodoxia lacaniana.

³³ Lacan se inquietó cuando supo que Guattari estaba en un proyecto de escritura con Deleuze y comenzó a interpellarlo sobre diversos temas, hasta pedirle acceso al manuscrito del libro. Guattari se negó, apelando a la voluntad de Deleuze de comunicar el texto una vez finalizado. Lacan había recibido ecos del curso de Deleuze en Vincennes en 1971 y buscaba encontrarse con él, aunque sólo hablaban por teléfono. Luego invitó a cenar a Guattari, escuchó su relato sobre el libro aún en preparación y le dijo: “Lo que cuenta para mí es que haya análisis”. Tras esa cena, nunca más se vieron. Tiempo después, Lacan y su círculo hicieron correr rumores sobre las prácticas de Guattari a fin de desacreditarlo en los medios psicoanalíticos. Lacan estaba contrariado por la publicación del libro; según Catherine Millot, estaba “furioso” y tomó el libro como un ataque personal. De acuerdo con Dosse, la decepción de Lacan se debía a que esperaba ser sostenido [*cautionné*] por un gran filósofo y a que estimaba a Deleuze. Finalmente, dio la consigna a los miembros de la EFP de mantener silencio sobre el texto, de no comentarlo ni participar en ningún debate (Dosse, 2007: 222-223, 252). Además, nunca hizo mención al libro en sus seminarios (Cf. Le Gaufey, 1998: 24).

³⁴ Este episodio fue relatado por Deleuze a Didier Eribon (Roudinesco, 2002: 452; Smith, 2012: 312). Varios meses después de la publicación de *El Anti-Edipo*, Lacan convocó a Deleuze. Lo recibió en su departamento lleno de analizantes y le explicó “lo nulo” que eran sus discípulos, con excepción de Miller. Le dijo: “Es alguien como usted lo que yo necesito”. A Deleuze le divirtió la situación y recordó que Binswanger contaba lo mismo a propósito de Freud, quien le hablaba mal de Jones, de Abraham, etc. Binswanger había deducido de ello que él mismo debía sufrir la misma fortuna cuando Freud hablaba de él a sus discípulos. Deleuze tenía razón, pues Lacan estaba irritado porque creía que *El Anti-Edipo* había sido elaborado a partir de sus seminarios, donde ya se encontraba, según él, la noción de máquina deseante.

Lacan, en un artículo de 1975 intitulado “¿Quizá en Vincennes?”, determinaba que allí debía enseñarse lingüística.³⁵

A causa de este evento, en 1975 Deleuze llevó adelante una fuerte intervención con Lyotard por el avance de Lacan y sus discípulos. En un breve y agresivo texto, Deleuze y Lyotard acusaron a los lacanianos de “estalinistas”, de ejercer un terrorismo intelectual y sentimental y de operar un “lavaje de inconsciente” (Deleuze y Lyotard, 2003; véase Kazarian, 2009: 67 y ss.).

B. En lo que respecta a sus itinerarios intelectuales, *El Anti-Edipo* inauguró una etapa de la filosofía deleuziana caracterizada por el alejamiento irreversible del psicoanálisis. *Mil mesetas*, publicado en 1980, fue su consumación y dio inicio a una indiferencia apenas interrumpida por algunas referencias en *Crítica y clínica*. *Kafka y Diálogos* articulan el recorrido entre ambos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia*: por un lado, prolongan los enfoques críticos ya esbozados; por otro lado, presentan algunos de los conceptos más importantes creados junto a Guattari –en particular, las nociones de “rizoma” y “agenciamiento”–.

En *Kafka. Por una literatura menor*, de 1975, Deleuze y Guattari introducen los conceptos de “rizoma” y de “agenciamiento” [*agencement*]. El primero es particularmente relevante puesto que se dirige contra el concepto de “significante”: un rizoma o una “madriguera” tiene “entradas múltiples”, innumerables puertas; es posible entrar por cualquier extremo, dado que ninguno tiene privilegio sobre el resto. La idea del rizoma busca conectar diferentes puntos entre sí, trazar un mapa que permita orientarse: “el principio de entradas múltiples impide por sí sólo la introducción del enemigo, el Significante, y las tentativas por interpretar una obra que no se propone de hecho sino para la experimentación” (Deleuze y Guattari, 2005: 7). En resumen, la noción de rizoma se dirige contra la de estructura mediante su oposición al significante, inherente a toda organización estructural, erigido como instancia unitaria, trascendente y sobrecodificadora.

³⁵ Lacan se negó, en un principio, a sostener esta empresa, pero luego la tomó bajo su ala con la ayuda de Miller. La elaboración del matema lo llevó a interrogar la cuestión de la ciencia en el terreno de la transmisión del saber psicoanalítico. Esto lo condujo a cambiar de posición respecto de la universidad y avalar la reapropiación del departamento de París VIII – Vincennes. Después de haber criticado violentamente la universidad, impuso en ella su enseñanza gracias a Miller, a quien hizo su portavoz (Roudinesco, 2002: 436, 466).

En *Diálogos*, de 1977, escrito en colaboración con Claire Parnet, las críticas al significante y al psicoanálisis se acentúan. De hecho, el tercer capítulo se intitula “Psicoanálisis muerto analiza” [“Psychanalyse morte analysez”]. Sin embargo, cabe destacar que, en el medio de las críticas al psicoanálisis por su remisión constante a la muerte, su concepción de la vida como “una-falta-de-ser”, la castración, las pulsiones de muerte y, en general, su actitud de resignación infinita, Deleuze distingue a Lacan comentando que “sólo Lacan ha mantenido un cierto sentido de la risa, aunque confiesa que está obligado a reír sólo” (Deleuze y Parnet, 1996a: 100). Aún en un contexto decididamente hostil, tiene lugar una reivindicación de Lacan.

VIII. *Mil Mesetas*

Mil mesetas, considerada la “suma teórica” de Deleuze y Guattari, contiene escasas y poco relevantes referencias a Lacan: menciona que el caso del hombre de los lobos fue tratado por autores posteriores a Freud, entre ellos Lacan; alude a la exposición de los delirios pasionales en su texto *De la psicosis paranoica*; critica el texto de Lacan sobre el espejo dado que remite a una forma de subjetividad hendida [*clivée*] en un campo estructural (Deleuze y Guattari, 2005: 39, 151 n. 9, 210). De las 56 menciones a Lacan en *El Anti-Edipo*, en su mayoría conceptualmente relevantes, hallamos sólo 3 en *Mil mesetas*, sin mayor sustancia filosófica.

En su conjunto, es un texto que quiere revolucionar la metodología de las ciencias humanas mediante una teoría de la expresión diferente al órgano precedente, que fue el estructuralismo (Mengue, 1994: 197 y ss.). Si éste, no obstante la diversidad de sus formas, mantenía una referencia privilegiada con la lingüística saussuriana, *Mil mesetas* concluye el movimiento ya iniciado en *El Anti-Edipo* y radicalizado en *Kafka* y en *Diálogos*: destronar el significante de su posición hegemónica, denunciar su “arcaico despotismo”. En el libro, además, aparece su “último texto” sobre el psicoanálisis (“¿Uno solo o varios lobos?”), que argumenta que “el psicoanálisis es incapaz de pensar lo plural o lo múltiple, una manada en lugar de un solo lobo, un osario en lugar de un hueso único.” (Deleuze, 2005: 197).

Mil Mesetas desarrolla una serie de críticas a la lingüística de cuño estructural y propone como alternativa una perspectiva pragmática. En términos generales, la objeción fundamental a las diferentes versiones de la lingüística (Saussure y Chomsky son los blancos principales, aunque no los únicos) consiste en que se sitúan en el cuadro de un cierto régimen de signos –el sistema del significante–, dejando a un lado los restantes regímenes, así como otras concepciones del lenguaje. Esta línea de indagación no es presentada como anti-lacanianana, pero muestra una orientación claramente diversa.

Cuarto momento: indiferencia

Respecto del cuarto y último momento del vínculo entre Deleuze y Lacan, sólo cabe señalar que *Mil mesetas* dio inicio a una indiferencia apenas interrumpida por dos referencias: en *El Abecedario* se alude a Lacan como a “un jefe de escuela” (Deleuze y Parnet, 1996b); en *Crítica y clínica* aparece referenciado el concepto de “*lalangue*” a raíz de un trabajo de Jean-Claude Milner (Deleuze, 2002: 32 n. 7).

IX. Conclusiones

Hemos visto que Deleuze dialoga con Lacan ininterrumpidamente desde su libro sobre Masoch hasta *El Anti-Edipo*. En un primer momento, muestra un fuerte interés en ciertas nociones y enfoques del psicoanalista: emplea las ideas de *denegación* y de *forclusión* para dar cuenta de la naturaleza del masoquismo; hace uso del concepto de *falo* con vistas a definir el estructuralismo; elabora su noción de *objeto virtual* en correspondencia con el *objeto pequeña a*, entre otros. La lectura de Deleuze no es del orden de la exégesis, sino más bien del uso renovador, la apropiación original. Los textos de Lacan a los que Deleuze refiere con mayor frecuencia son el seminario sobre el cuento de Poe y el análisis del hombre de las ratas. Esta primera etapa, fundamentalmente positiva, involucró un encuentro en el año 67. Por su parte, Lacan se hizo eco de las referencias deleuzianas a su pensamiento y le prodigó elogios en varias sesiones de su seminario.

Hemos destacado la importancia de *El Anti-Edipo* porque es un punto de inflexión en la obra de Deleuze: a su vez, el inicio de su cooperación con Guattari y del alejamiento definitivo de perspectivas lacanianas. El reconocimiento de sus innovaciones teóricas es aquí complementado por posiciones críticas, de manera que las referencias se vuelven *ambivalentes*: las tesis lacanianas son reivindicadas (en algunos aspectos) y rechazadas (en otros). Se trata del texto en el cual la presencia de Lacan en Deleuze alcanza su mayor intensidad y complejidad.

La tercera etapa que hemos distinguido acentúa la toma de distancia del pensamiento laciano, desarrollando y extendiendo las objeciones presentadas en *El Anti-Edipo*. La elaboración del esquizo-análisis coincide con esta deriva crítica de numerosas tesis y conceptos que Deleuze había empleado (el falo, la castración, la identificación entre la ley y el deseo reprimido) y esboza enfoques y conceptos alternativos (pragmática de la lengua vs. lingüística, esquizoanálisis vs. psicoanálisis, máquina y agenciamiento vs. estructura). El texto sobre Kafka y los *Diálogos* pueden ser considerados de transición, a la luz del gran aporte provisto por *Mil Mesetas*, no obstante lo cual en ellos surgen los conceptos de rizoma y agenciamiento, así como la idea de una pragmática de los signos.

El cuarto y último momento va de *Mil mesetas* en adelante y se caracteriza por una *indiferencia* de Deleuze no sólo hacia Lacan, sino hacia el psicoanálisis en general. De hecho, Deleuze se refiere al capítulo “¿Uno solo o varios lobos?” como su último trabajo sobre psicoanálisis. Esto no es cierto, en rigor, porque en *Crítica y clínica*, de 1991, reaparecen referencias críticas a Freud y a Melanie Klein.³⁶

Hemos mostrado que la presencia de Lacan en la obra de Deleuze es más importante de lo que se suele creer: es preciso, de una vez, dejar a un lado la “oposición frontal” o “radical” entre Deleuze y Lacan (Mengue y Cavaille, 2012: 64). Hemos establecido algunos puntos de partida para una investigación por venir que deberá examinar sus perspectivas sobre diferentes temas, en particular sobre el deseo.³⁷ Si atravesamos las posiciones ortodoxas y dogmáticas, nos encontramos con los *problemas*

³⁶ Después de *Mil mesetas*, las referencias al psicoanálisis reaparecen en *El abecedario de Gilles Deleuze* (Deleuze y Parnet, 1996a; véanse las entradas “Animal”, “Deseo”, “Historia de la filosofía”, “Alegoría”) y en *Crítica y clínica* (Deleuze, 2002: 13, 29, 32, 71, 72, 104, 105, 113, 147, 162).

³⁷ La línea de investigación seguida por Mengue, a la cual hemos aludido extensamente –cf. *supra* nota al pie 27–, es, según creemos, la más interesante en lo que respecta a la posibilidad de cotejar a Deleuze con

que siguen reclamando el esfuerzo del pensamiento, la tentativa por conceptualizar el deseo, lo real, lo que somos y lo que hacemos.

Fecha de recepción: 25 de octubre de 2013

Fecha de aprobación: 22 de enero de 2013

Bibliografía

- Abou-Rihan, F. (2008) *Deleuze and Guattari: a psychoanalytic itinerary*, Londres: Continuum.
- David-Ménard, M. (2005) *Deleuze et la psychanalyse: L'altercation*, París: PUF.
- David-Ménard, M. (2004) "Verneinung", en Cassin, B. (comp.) *Vocabulaire européen des Philosophies* (pp. 1364-1368), París: Le Seuil-Le Robert.
- Deleuze, G. (2008) *Différence et répétition*, París: PUF.
- Deleuze, G. (2007) *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, París: Minuit.
- Deleuze, G. (2005) *Pourparlers*, París: Minuit.
- Deleuze, G. (2004) "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", en *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París: Minuit, pp. 238-269.
- Deleuze, G. (2003) *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París: Minuit.
- Deleuze, G. (2002) *Critique et clinique*, París: Minuit.
- Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*, París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006) *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005) *Kafka. Pour une littérature mineure*, París: Minuit.

Lacan. Su audaz lectura (Mengue, 1994, 2010, 2012), que tiende a equiparar las concepciones del deseo de Deleuze y de Lacan, debe ser estudiada minuciosamente.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004a) “Deleuze et Guattari s’expliquent”, en Deleuze, G., *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París: Minuit, pp. 301-319.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004b) “Capitalisme et schizophrénie”, en Deleuze, G., *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París: Minuit, pp. 323-336.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995) *L’Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, París: Minuit.
- Deleuze, G. y Lyotard, F. (2003) “À propos du département de psychanalyse à Vincennes”, en Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París: Minuit, pp. 56-57).
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996a) *Dialogues*, París: Flammarion.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996b) *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*. Vidéo Éd. Montparnasse.
- Dosse, F. (2007) *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*, París: La Découverte.
- Dosse, F. (1992) *Histoire du structuralisme*, París: La Découverte.
- Flieger, J. A. (1999) “Overdetermined Oedipus: Mommy, Daddy, and Me as Desiring-Machine”, en Buchanan, I. (comp.) *A Deleuzian Century?*, Durham-Londres: Duke University Press, pp. 219-240.
- Guattari, F. (2006) *The Anti-Oedipus Papers*, New York: Semiotext(e).
- Guattari, F. (1974) “Machine et structure”, en *Psychanalyse et transversalité. Essais d’analyse institutionnelle*, París: Maspero, pp. 240-248.
- Holland, E. (1999) *Deleuze and Guattari’s Anti-Oedipus. An introduction to Schizoanalysis*, Nueva York-Londres: Routledge.
- Kazarian, E. (2009) *The science of events: Deleuze and psychoanalysis*, Tesis de Doctorado en Filosofía (Universidad de Villanova), recuperado de: <http://libgen.info/view.php?id=769132>.
- Lacan, J. (2006) *Le séminaire: Livre XVI. D’un Autre à l’autre*, París: Le Seuil.
- Lacan, J. (1991) *Le séminaire: Livre XVII. L’envers de la psychanalyse*, París: Le Seuil.

- Lacan, J. (1986) *Le séminaire: Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*, París: Le Seuil.
- Lacan, J. (1966) *Écrits*, París: Le Seuil.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (2006) *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires : Paidós.
- Le Gaufey, G. (1998) *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*, París: EPEL.
- Mengue, P. y Cavaillez, A. (2012) *Comprendre Deleuze*, París: Max Milo Éditions.
- Mengue, P. (2010) *Proust-Joyce, Deleuze-Lacan: lectures croisées*, París: L'Harmattan.
- Mengue, P. (1994) *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, París: Kimé.
- Nadaud, S. (2006) "Introduction: love story between an Orchid and a wasp", en Guattari, F., *The Anti-Oedipus Papers*, Nueva York: Semiotext(e), pp. 11-22.
- Roudinesco, E. (2002) *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París: Fayard.
- Sinnerbrink, R. (2006) "Nomadology or Ideology? Zizek's Critique of Deleuze", en *Parrhesia*, (1), 62 – 87, recuperado de:
http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia01/parrhesia01_sinnerbrink.pdf
- Smith, D. (2012) *Essays on Deleuze*, Edinburgo: Edinburgh University Press
- Villani, A. (1999) *La Guêpe et l'Orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, París: Belin.
- Watson, J. (2002) *Guattari's diagrammatic thought. Writing between Lacan and Deleuze*, Londres: Continuum.
- Zizek, S. (2004) *Organs without bodies. On Deleuze and its consequences*, Nueva York: Routledge.