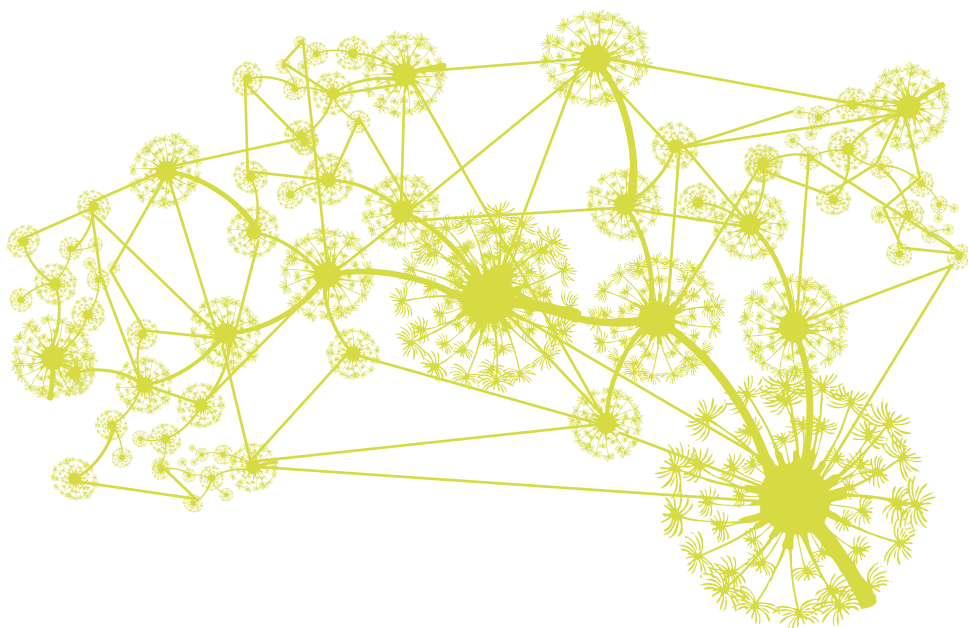


Deleuze

recepción y apuesta
desde Hispanoamérica

Cuatro movimientos desde el margen



Patricia Castillo Becerra ♦ Josemaría Moreno González
Compiladores

Antonio Castilla Cerezo

Doctor en Filosofía i Ciencias de la educación por la Universidad de Barcelona (UB), de la cual ha sido profesor entre los años 2009 y 2018. Ha sido colaborador docente de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) y profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ). Actualmente imparte clases de Estética y Teoría del Arte en la Universidad de Granada (UGR). Coordinador del volumen *Nietzsche y el espíritu de ligereza* (México / Madrid, Plaza y Valdés, 2007) y autor del ensayo *La condición sombría. Filosofía y terror* (Madrid, Plaza y Valdés, 2014), así como de otro ensayo titulado *La imagen-grito. Estudios sobre cine de terror* (Granada, Comares, en prensa).

Patricio Landaeta Mardones

Doctor en Filosofía. Investigador del Centro de Estudios Avanzados y Profesor del Doctorado en Literatura Hispanoamericana Contemporánea de la Universidad de Playa Ancha. Es responsable de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari. Actualmente indaga en la relación de estética y política, especialmente en los cruces de filosofía y literatura.

Deleuze, recepción y apuesta desde
Hispanoamérica
Cuatro movimientos desde el margen

Patricia Castillo Becerra
Josemaría Moreno González
(compiladores)

Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica
Cuatro movimientos desde el margen

Primera edición, 2018.

D.R. De los autores.

D.R. De la presente edición:

Universidad de Guanajuato

Campus Guanajuato

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía

Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,

C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Diseño de portada: Martha Graciela Piña Pedraza

Cuidado de la edición: Coordinación Editorial de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato.

Este volumen fue publicado gracias a que el proyecto: “Ontología contemporánea” fue beneficiado en la Convocatoria Institucional de Investigación Científica (CIIC) 2018 de la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado (DAIP).

ISBN: 978-607-441-588-9

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

Editado en México • *Edited in Mexico*



Índice

Introducción	9
<i>Josemaría Moreno González</i>	
Gilles Deleuze y el problema de la recepción	13
<i>Antonio Castilla Cerezo</i>	
De la ontología a la onto-nomía: la diferencia según Gilles Deleuze	43
<i>Patricia Castillo Becerra</i>	
El mestizaje en la constitución del pueblo en la literatura social chilena y su contraposición con la tradición positivista latinoamericana: una mirada desde el agenciamiento colectivo de enunciación de Deleuze y Guattari	75
<i>Patricio Landaeta Mardones</i>	
México, pueblo a venir	99
<i>Josemaría Moreno González</i>	

Introducción

El objetivo del libro que el lector tiene en sus manos es principalmente uno: explorar la recepción del pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze, mediante diversos estudios en lengua hispana; sin embargo, al intentarlo, rápidamente nos dimos cuenta de que la empresa era muy complicada por inabarcable. El ámbito académico en lengua española es vasto, posee diversos y muy variados contextos y es todo menos monolítico, por lo que tuvimos que cambiar de enfoque, sin perder de vista el objetivo central planteado originalmente.

Antes que hacer una antología de textos que describieran la recepción del pensamiento deleuziano, decidimos más bien encarar directamente el pensamiento del francés, para así, de manera oblicua, expresar de modo parcial una imagen de dicha recepción que, valga la redundancia —prologando un texto sobre Deleuze—, está innegablemente en movimiento. No obstante las apariencias, ésta resultó ser una empresa considerablemente más humilde que la propuesta original, a una misma vez que resultó todo lo más experimental y enriquecedora (como autores y como objeto libro).

Haciéndose eco de José Luis Pardo, bien asevera Antonio Castilla, presente en este mismo volumen, que hay tres formas de encarar la recepción de Deleuze: las primeras dos son formas fallidas, una por tener a Deleuze demasiado presente —pretendiendo agotar las conexiones virtualmente inacabables que su obra despliega— y otra, al contrario, por no tenerlo siquiera presente —al reducir su obra a meras aportaciones a la historia de la filosofía, ni siquiera ya a la filosofía, nótese. Enfrentadas a estas dos formas fallidas de leer (de recibir) a Gilles Deleuze, hay una tercera forma más acorde a lo que *hace* el filósofo parisino, y esto implica sobrepasar el

terreno propiamente representativo del ámbito teórico-cognoscitivo en el entendimiento, para sondear el eje práctico de todo pensamiento en su emplazamiento social o intersubjetivo, mas nunca personal.

El pensamiento es una práctica filosófica, un quehacer, tanto en el sentido de obra como de una tarea por llevar a cabo aún; es, ciertamente, un quehacer cimentado en un eje fundamentalmente práctico, un eje que trasciende el campo empírico de un conocimiento meramente probabilístico —como también trasciende el campo de las ideas determinadas y trascendentalmente determinantes— y que lo trasciende de manera imaginativa como una creencia o una invención, que sin ser, ni tener que serlo, demostrables, fundamentan, no obstante, el objeto real de la filosofía: la utilidad, su búsqueda y su evaluación. Se dice utilidad remarcando su acento vivencial. Lo que del mundo o de uno mismo se pueda llegar a conocer no es más lo que en él cada uno hace, discerniendo (o esa sería la aspiración) cómo lo hace y por qué: la utilidad reside entonces en partir desde lo más concreto, que resulta ser siempre lo más sorprendente y misterioso, para entonces abstraer desde ahí algo antes desconocido, ahora novedoso: el concepto y su comprensión.

Así, en este libro, cuyo universo es relativamente pequeño —aunque, esperamos, completo—, presentamos cuatro textos de diverso perfil provenientes de distintos rincones de la academia hispanófono, que muestran el recorrido singular y multívoco de la recepción de Deleuze.

En un primer momento, Antonio Castilla, a quien ya aludimos, sienta el tono de las pretensiones del libro todo, al hacer un recorrido magistral de la forma en que *hace* filosofía Gilles Deleuze, invitándonos a inspirarnos en él, mas nunca a emularlo.

Después, Patricia Castillo, claramente inspirada en su práctica docente, la cual es indudablemente parte integral del

quehacer filosófico, le deja al lector una importante lección acerca de la movilidad del concepto filosófico en Deleuze, esclareciendo en el transcurso (y proveyendo al estudiante ávido de claridad con un manajo de herramientas comprensivas valiosísimas) algunas ideas oscuras y muy mal comprendidas que permean la recepción de la obra del parisino, como son el principio de identidad, la diferencia, la ontología y, esta es la propuesta de la investigadora, la onto-nomía.

Más adelante, Patricio Landaeta, desde un aporte bifronte, tanto histórico como literario, aborda una de las problemáticas más peculiares, polémicas y definitivas de todos los pueblos de Latinoamérica: la identidad nacional. Aunque lo hace desde el contexto singular del pueblo de Chile, evitando así el usual reduccionismo que plagan los estudios sobre la América latina. Landaeta, después, conjunta su análisis sobre el mestizaje en la literatura social chilena con el posicionamiento teórico de los planteamientos más plenamente sociales y políticos de Deleuze y Guattari. El resultado es una clara afrenta al discurso nacionalista, hegemónico, racista y clasista de inicios del siglo XX en Chile, al proponer, en nota menor, un *pueblo que falta*, como clave para comprender la identidad nacional chilena.

Finalmente, la aportación del que esto escribe, retoma el tema tratado por Landaeta antes sobre el pueblo que falta, pero esta vez desde el contexto social mexicano en la actualidad. La apuesta aquí es por una minoría a venir como único y real potencial de cambio en la realidad social del pueblo de México, ésta última dictada y mantenida por una mayoría política privilegiada.

Queremos agradecer la colaboración de los doctores Jorge Ignacio Ibarra Ibarra de la Universidad Autónoma de Nuevo León y Sigifredo Esquivel Marín de la Universidad Autónoma de Zacatecas, quienes tuvieron a bien colaborar con la

convocatoria de este volumen. Asimismo, el invaluable apoyo de la editora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato, Mtra. Diana Alejandra Espinoza Elías, quien paciente y alegremente orientó los trabajos editoriales para que este libro pudiese publicarse en tiempo y forma. Finalmente, agradecemos a la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato, por aportar las vías para que estos proyectos puedan concretarse.

Josemaría Moreno González
Septiembre 2018. Guanajuato, Gto.
Universidad de Guanajuato

Gilles Deleuze y el problema de la recepción

Antonio Castilla Cerezo
Universidad de Granada

Resumen

Este trabajo se propone abordar una cuestión que sólo cabe considerar preliminar por relación a cualquier estudio sobre la recepción de la filosofía de Deleuze, o de cualquier otro filósofo, a saber: ¿en qué consiste la recepción de un pensamiento? Para intentar dar cuenta de esta pregunta, hemos optado por recurrir a unos pocos textos breves de Deleuze y, ya en la tercera sección de nuestro escrito, a un puñado de observaciones de José Luis Pardo, que constituyen a nuestro parecer no sólo una recepción del pensamiento del autor de *Différence et répétition*, sino también un material sumamente relevante para captar en qué sentido la recepción de un pensamiento puede convertirse en un ejercicio filosófico de primer orden.

Palabras clave: Gilles Deleuze, recepción, filosofía teórica, filosofía práctica, José Luis Pardo.

1. Preámbulo

Escribir sobre la recepción de la obra de un pensador sólo puede convertirse en algo más que una contribución al es-

tudio de la historia de las ideas cuando una parte significativa de esta obra constituye el intento expreso de recibir el pensamiento de otros, y más todavía cuando cabe entender la totalidad de la misma desde dicho intento. Pensamos que estas condiciones se cumplen ejemplarmente en el caso de Gilles Deleuze quien, como es sabido, comenzó su trayectoria escribiendo cierto número de monografías sobre filósofos y escritores de la tradición occidental para, inmediatamente después, dar a la imprenta sus dos obras mayores (*Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*), como si éstas no hubieran sido posibles antes (y al margen) del trabajo de recepción de pensamientos ajenos que las precedió. A esto debe sumarse el hecho de que, a continuación y durante algo más de una década, este autor abandonó la escritura en solitario, lo que puede entenderse como otra modalidad de recepción (porque escribir con otro/s implica no sólo recibir aportaciones ajenas, sino también la reacción que las propias aportaciones suscitan en aquel/los con quien/es se escribe), y no retornó a ella hasta comienzos de los años ochenta del siglo pasado para publicar textos sobre arte (pintura, cine, música) y literatura, así como nuevas monografías (Spinoza, Leibniz, Châtelet), e incluso una indagación, firmada con Félix Guattari, sobre la naturaleza del pensamiento filosófico (*¿Qué es la filosofía?*). Tras este último giro pasó a atender a un orden de cuestiones que, si bien ya había sido apuntado a lo largo de las tres etapas anteriores, no había recibido en ellas un tratamiento específico, lo que no significa que en estos desarrollos tardíos se desentendiera el problema de la recepción, sino acaso que en ellos se entregó a una suerte de recepción de su propia filosofía, en un pliegue que se esforzó por deslindar de la tradición reflexiva academicista.

Partiendo de esta primera aproximación, resulta posible plantear unas pocas preguntas que no se nos antojan meno-

res. En primer lugar, ¿es de alguna ayuda este enfoque de la trayectoria de Deleuze, que como hemos visto se articula en torno a cierto número de modalidades de recepción, a la hora de aproximarnos a las lecturas que de la obra de este pensador se han producido hasta la fecha? ¿Arroja alguna luz sobre ellas, permitiéndonos establecer diferencias relevantes entre las mismas? Más aún, ¿nos dice algo acerca de en qué consistiría “recibir” la filosofía de Deleuze?

Para intentar medirnos con estas interrogantes, particularmente la última de ellas, no nos remitiremos tanto a las obras más extensas y reconocidas de este autor como a unos pocos textos breves suyos y, algo más adelante, a un libro de José Luis Pardo titulado *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Los dos artículos de Deleuze que nos servirán para arrancar esta disertación son los que éste redactó para la *Historia de la filosofía* coordinada por François Châtelet, es decir, los titulados “Hume” y “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, respectivamente. A partir de algunas de las tesis contenidas en ellos intentaremos mostrar que, si bien pueden ser leídos por separado y tienen propósitos en principio distintos, son profundamente complementarios y permiten abordar el orden de cuestiones que hemos planteado, de un modo mucho más inmediato de lo que una lectura apresurada permite entender.

2. De la novedad absoluta a la dimensión práctica

Comenzaremos por el artículo sobre Hume, respecto del cual introduciremos ante todo las siguientes dos observaciones: primero, que si bien se trata de un escrito publicado en 1972, el interés de Deleuze por Hume viene de mucho antes (no

en vano su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, centrado en este mismo autor, es de 1953); y, segundo, que Deleuze consideraba ese último año como el inicio de su propia trayectoria como filósofo,¹ por lo que, remitiéndonos a la versión más breve de la filosofía de Hume escrita por Deleuze, tal vez accedamos al núcleo de su primer ejercicio de recepción.

Esta sucinta revisión del pensamiento humeano comienza con una declaración (a saber, “las relaciones son exteriores a sus términos”)² que apunta por sí sola el motivo que condujo a Deleuze a sentirse atraído por (o, lo que en este contexto es igual, movido a recibir) la filosofía de este pensador escocés, y que no es otro que el hecho de que en la obra de éste se desplegara por vez primera el mundo empirista en toda su extensión. Esto significa, ante todo, que por fin hay términos que son entendidos como verdaderos átomos (esto es, como indivisibles o, lo que es igual, como fragmentos no necesariamente englobados en una totalidad mayor que ellos mismos) y que hay relaciones genuinamente externas a esos átomos.

Ciertamente, ya antes de Hume hubo empiristas (es decir, partidarios de la exterioridad de las relaciones), pero éstos se preocupaban solamente del origen del conocimiento o de las ideas, del que dijeron que comienza con la recepción pasiva de las impresiones, sobre las que actuaríamos de una determinada manera para producir a partir de ellas las ideas. Así, puede decirse que el primer rasgo que debe encontrarse en

¹ Así lo muestra, por ejemplo, el que en 1989, al preparar la edición del primero de los dos volúmenes que recopilan sus textos y entrevistas no recogidos previamente en ninguno de sus libros —titulado *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*— solicitase a David Lapoujade, responsable de dicha edición, que no recogiera en ella textos anteriores a 1953.

² Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1994)* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 214.

un pensamiento para que nos sintamos inclinados a recibirlo ha de ser su novedad absoluta, tan radical que ni siquiera sea posible hallarle precedentes dentro de la familia a la que se supone que pertenece. Pero esta novedad no ha de reducirse a un vago sentimiento, sino que debe cristalizar en una distinción fundamental que implique un desplazamiento respecto a alguna otra división previamente aceptada. La recepción del pensamiento comenzará, por lo tanto, con la percepción de ese desplazamiento, de ese salto diferencial —que, en el caso de Hume, se ubica en el instante en que la distinción entre relaciones y términos sustituye a la establecida entre impresiones e ideas por los anteriores empiristas)—, así como de los rasgos más característicos de las instancias que gracias a dicho desplazamiento pasan a primer plano— en el ejemplo que estamos revisando, la exterioridad de las relaciones, de un lado, y el carácter verdaderamente atómico de los términos, de otro.

La novedad radical de un pensamiento no viene marcada, no obstante, únicamente por el reemplazo de una distinción por otra, ni tampoco por el desplazamiento de las características de los términos que acompañan a esa sustitución, sino que conlleva también una preferencia, una inclinación por uno de los nuevos términos diferenciados. Se diría incluso que el cambio de distinción fundamental y la atribución de ciertos rasgos a cada uno de los términos que ésta separa no son sino los requisitos indispensables para que esta predilección pueda llegar a manifestarse; así, en la lectura deleuzeana de Hume es clara la prioridad de las relaciones frente a los términos, siendo éste la verdadera razón por la que previamente se ha discernido entre términos y relaciones. Sólo entonces nos hallamos en condiciones de plantear una pregunta que cabe calificar de ontológica, aun cuando, como en nuestro ejemplo, parezca confinarse a los

límites estrictos de una “ontología regional” (a saber: “¿Qué es una relación?”).³

Responder a este tipo de preguntas es indispensable, pues sólo después de contestarlas satisfactoriamente podemos operar una selección en virtud de la cual accedemos a un nivel en el que una verdadera recepción del pensamiento es posible. En su breve escrito sobre Hume, Deleuze responde a la pregunta que acabamos de plantear afirmando que una relación es aquello que nos permite dar el salto desde una impresión o idea dada, hasta la idea de algo actualmente no dado (como cuando pasamos de ver el retrato de una persona a pensar en esa persona, en virtud de la semejanza), pero resulta claro que esta definición no es el objetivo último de esta indagación, sino sólo el requisito para que pueda tener lugar una selección por la que, de todas las relaciones identificables, atribuimos a una (a saber, la de causalidad) un carácter especial (porque la causalidad no solamente nos hace pasar de algo dado a la idea de algo actualmente no dado, sino a la de algo que nunca se ha dado —e, incluso, a la de algo que no puede darse jamás— en la experiencia). Veamos un ejemplo aún más concreto: como he constatado una y otra vez que el sol sale por el Este, digo que mañana también saldrá por el Este, pero esto implica una creencia (porque nunca ha sido —y, en cierto modo, nunca será— “mañana”, de modo que no puedo tener certeza cuando digo tal cosa). Como no hay conocimiento posible (ni, por lo mismo, tampoco conocimiento *científico* posible) sin relación de causalidad, la ciencia no podrá sustentarse sobre una certeza plena, esto es, opuesta a toda forma de creencia, como había sostenido inicialmente el racionalismo, sino que encontrará en su base siempre alguna forma de creencia. Por este camino, lo que

³ *Ibidem*, 215.

al principio se nos presentaba como una novedad radical se eleva a un nivel sensiblemente distinto, donde comienzan a entrecruzarse sus (enormes) consecuencias.

El siguiente paso en este itinerario consistirá en mostrar que la noción ligada al objeto que acabamos de seleccionar (esto es, en Hume, la creencia ligada a la relación de causalidad) pertenece, a su vez, a un dominio por completo distinto y que engloba a muchos otros ejemplares (al igual que la creencia ligada a la causalidad es sólo una entre otras muchas formas de creencia, la inmensa mayoría de las cuales no genera conocimiento alguno, y menos aún conocimiento científico). Nos preguntamos entonces qué sucede con ese nuevo dominio y qué nexos cabe establecer entre éste y el anterior (o sea, nuevamente en Hume, entre una relación y una ficción, que es la palabra que dicho autor reservó para las creencias que no da lugar a conocimiento alguno). Este último avance nos lleva a preguntarnos por la naturaleza del nuevo dominio al que hemos llegado (en este caso, el ámbito de la creencia), y con respecto del cual el caso inicialmente considerado (o sea, la creencia que se halla en la base del conocimiento) no es sino un caso peculiar (porque, aunque todas las creencias se fundamentan en el hábito, en las creencias ficticias éste interviene, al contrario que en aquellas sobre las que se fundan conocimientos, para sobrepasar la experiencia al azar y conforme a un delirio, motivo por el que el mentiroso termina por creer sus propios embustes a fuerza de repetirlos, esto es, de transformarlos en hábito).

Sólo en este punto puede tener lugar una sustitución análoga al que operamos casi al comienzo de estas páginas, pero ahora en el dominio de las preocupaciones o de los intereses, y no ya en el de las meras distinciones. Si antes reemplazamos una diferencia (entre impresiones e ideas) por otra (entre relaciones y términos), en esta ocasión sustituimos una

preocupación (ligada al problema del error) por otra (relativa al delirio o a la ilusión), abriendo así la posibilidad de contemplar nuevas opciones (pongamos por caso, que haya ideas no exactamente falsas, sino ilegítimas, y ello porque sólo llegamos a ellas a través del uso indebido de nuestras facultades) que nos enfrentan a problemas de una gravedad considerablemente superior (porque delirar es mucho peor que equivocarse). Así se transforma, además, el sentido general del escepticismo, que si en su versión antigua se fundaba en la variedad de las apariencias sensibles y en los errores de los sentidos, en su acepción moderna (o sea, a partir de Hume) comienza por establecer cierto tipo de creencias en la base del conocimiento para, acto seguido, “denunciar las creencias ilegítimas como aquellas que no obedecen a las reglas efectivamente productoras de conocimiento”⁴ y advertir finalmente la existencia de determinadas creencias (en el Yo, el Mundo y Dios) a las que, pese a su carácter ilegítimo, no podemos evitar tender de manera espontánea. Es de este modo como Hume descubre una suerte de “grado cero” del delirio en nuestra naturaleza y que subyace, por lo tanto, no sólo a nuestros errores, sino incluso al uso juicioso de nuestras facultades, lo que debe considerarse un descubrimiento mayor, pues afecta a un presupuesto de nuestro sentido común nunca antes cuestionado.

No hay que pensar, con todo, que ninguno de los dos dominios hasta ahora considerados —el de las distinciones y el de las preocupaciones— constituya el objeto último del pensamiento, ya que ambos pertenecen al terreno de lo meramente teórico (siendo el primero de ellos el nivel de las razones y el segundo el de las consecuencias). Al contrario, para Deleuze como para Hume, el pensamiento

⁴ *Ibidem*, 218.

ha de apuntar siempre en última a una dimensión práctica, aunque sólo sea porque incluso hacer teoría es también una acción, una forma de *praxis*. Esta nueva dimensión, aún más heterogénea que la teórica, es aquella en la que se nos revela el principal objeto de la indagación filosófica (que, para Hume, no son las relaciones o las creencias, sino las pasiones, las cuales no se confunden ni con lo que experimentamos pasivamente ni con nuestros impulsos egoístas, sino que resultan de algo mucho peor que el egoísmo, a saber: de una parcialidad, ya que nos apasionamos como consecuencia de una causalidad, de una contingüidad y de una semejanza restringidas). El problema ético fundamental deja de ser entonces cómo limitar los egoísmos para pasar a consistir en lo siguiente: cómo encontrar la forma de ampliar los límites de todo cuanto, por hallarse en nosotros demasiado coartado, nos empuja hacia una pasión. Dicho de otro modo, la pregunta ético-práctica por excelencia pasa a ser “¿cómo se puede investigar la extensión artificial capaz de superar la parcialidad de la naturaleza humana?”⁵ De nuevo según Hume, los sentimientos estéticos, que constituyen el reflejo de nuestras pasiones en la imaginación —facultad capaz de liberarlas o ampliarlas infinitamente, proyectándolas más allá de sus límites naturales— son un ejemplo de esta extensión artificial pero, más allá incluso de ellos, esta reflexión de las pasiones en la imaginación “constituye el mundo del artificio o de la cultura, haciendo de él al mismo tiempo lo más frívolo y lo más serio”.⁶ Es por este motivo que las formaciones culturales se encuentran, al igual que las obras de arte, expuestas

⁵ *Ibidem*, 219.

⁶ *Ibidem*, 220.

a los siguientes dos peligros:⁷ de una parte, que al ampliarse pierdan (como ocurre con las pasiones) su viveza; y, de otra, que la imaginación proyecte en ellas (de nuevo, como en la pasión) sus propios principios. Sólo si logramos sortear estos dos escollos podremos abordar la práctica jurídica, económica y política que, según Deleuze, constituye el auténtico objetivo de la filosofía humeana.⁸ Recibir un pensamiento supondrá, así, en última instancia, alcanzar su verdadero objeto, que se halla siempre vinculado a lo político, lo económico y lo jurídico; si bien sólo nos encontraremos en condiciones de captar esta relación tras afrontar el problema ético fundamental y sortear los dos abismos que, como vimos, se abren a un lado y a otro de los sentimientos estéticos y las formaciones culturales.

3. El espacio lógico

A continuación revisaremos el segundo texto al que aludimos hacia el final de nuestro primer apartado, es decir, el titulado “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” Este artículo

⁷ Estas dos amenazas recuerdan poderosamente a aquellas a las que, según Deleuze, se halla expuesta la pintura, véanse en este sentido los pasajes dedicados por este filósofo a la exposición del vínculo entre la pintura y la catástrofe en *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (Madrid: Arena Libros, 2013) y en el curso titulado *Pintura. El concepto de diagrama* (Buenos Aires: Cactus, 2004), así como en nuestro artículo “La cosa en su presencia. Gilles Deleuze y la pintura”, *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*, (2014): 51-54.

⁸ Esto explica que, para sorpresa del lector no avisado, Deleuze dedique al estudio de ese tercer nivel casi la totalidad de *Empirismo y subjetividad*, contraviniendo así a la inmensa mayor parte de las monografías sobre Hume, que suelen demorarse en los aspectos meramente teóricos de la obra de este autor.

nos advierte desde su título mismo que en él se procede de un modo en cierto sentido inverso al que hemos detectado en el escrito sobre Hume, pues si en éste partíamos de un dominio (el cognoscitivo o teórico), para pasar más tarde a otro (el moral o práctico), dentro del que transitábamos además de un campo al siguiente, hasta llegar al objetivo último del pensamiento (de lo ético a lo estético, de lo estético a lo cultural y, finalmente, de lo cultural a lo jurídico, económico y político), ahora en cambio partimos de una extrema dispersión (o sea, del mero hecho de que se habla de “estructuras” en muy diversos contextos) e intentamos hallar en ésta algo que nos permita determinar cierta continuidad o unidad. Esta diferencia no debe, no obstante, hacernos perder de vista la conexión existente entre los dos artículos que hemos mencionado, y que cabe resumir como sigue: si Hume introdujo un mundo fragmentario en el que la comunicación procede mediante relaciones exteriores a sus términos, el estructuralismo es en cambio un resultado tardío (acaso último) de ese mismo mundo, o sea, casi el correlato teórico de una situación en la que la fragmentariedad se ha extendido hasta tal punto que el discurso reclama ciertas invariantes para no perder por completo su consistencia. Desde esta perspectiva, manifiestamente complementaria de la anterior, lo primero que de un pensamiento recibimos no es su novedad radical sino, al contrario, su carácter de límite último (por cuanto la novedad, a fuerza de extenderse por doquier, termina amenazando con su propia clausura, por haber rebasado un umbral más allá del cual se expone a dejar de tener sentido). Es, así, siempre un extremo del pensamiento lo que se recibe, ya se trate del despertar de un mundo o de su gesto final, que nada tiene, sin embargo, de fúnebre, ya que no es sino el espacio lógico en el que lo que en otro tiempo se manifestó como novedad radical puede desplegarse absolutamente.

Comenzaremos, no obstante, del mismo modo que al ocuparnos del escrito sobre Hume, esto es, sustituyendo una distinción por otra, para ligar a las instancias separadas por la nueva distinción ciertos rasgos característicos y mostrando nuestra predilección por una de tales instancias. En lo que al estructuralismo respecta, la distinción que se sustituye —no para hacerla desaparecer, sino para desplazarla— es la tradicionalmente instaurada entre lo real y lo imaginario, pues para el pensamiento estructural la distancia verdaderamente relevante no es la establecida entre estas dos nociones sino la que pasa entre, de un lado, lo que ambas comparten y, de otro, una dimensión a la que denominaremos “lo simbólico”, y ello porque tanto lo real como lo imaginario remiten a términos actuales o posibles, en tanto que lo simbólico constituye el elemento propiamente estructural (o, si se quiere, lo que caracteriza a una estructura definida por una distribución de relaciones entre lugares, siendo las instancias actuales —imaginarias o reales— aquello que, al ocupar esos lugares, pasa necesariamente a mantener determinadas relaciones y no cualesquiera otras). Esta división entre lo real y lo imaginario, de una parte, y lo simbólico, de otra, recuerda a la establecida por Hume entre las relaciones y los términos; si bien ahora no únicamente declaramos que las relaciones son exteriores a sus términos, sino también que pueden articularse entre sí para conformar una estructura.

Hemos dicho que lo simbólico es lo verdaderamente estructural, esto es, el objeto al que atiende prioritariamente el estructuralismo. Pues bien, del mismo modo que Hume seleccionaba de entre todas las relaciones una muy particular (la de causalidad) ahora retendremos, de entre todas las estructuras posibles, una que constituye un caso peculiar, a saber, la estructura lingüística. El estructuralismo se centra ante todo en dicha estructura porque en ella puede identifi-

carse una “doble articulación”, o sea, no solamente un nivel en el que encontramos las unidades mínimas con significación (o “monemas”), sino también otro, lógicamente previo al anterior, en el que se encuentran las unidades lingüísticas mínimas sin significación (o sea, los “fonemas”). Pero el estructuralismo no se limita a constatar la distinción entre lo imaginario/real y lo simbólico, y a mostrar su predilección por la última de estas dos instancias, sino que avanza decididamente hacia un nuevo dominio en el que habrá de desplegar las consecuencias de esta distinción de partida, la primera de las cuales es la siguiente: al igual en Hume la relación de causalidad no se oponía sin más a la creencia, sino que tenía una creencia en su base, la doble articulación nos permite ahora entender que el significado no depende de algo exterior al lenguaje mismo, sino del modo en que se articulan las unidades lingüísticas sin significado. Es así como se invierte un presupuesto hondamente arraigado en nuestro modo habitual de pensar, según el cual existe primero el significado (real o imaginario) que se quiere transmitir y sólo después el signo lingüístico, entendido desde entonces como mero medio o instrumento para “decir lo que vemos”. Por contraste con esto, el estructuralismo sostiene que “vemos lo que decimos”, esto es, que el significante precede al significado y tiene prioridad respecto de éste (porque el significado es una dimensión del signo lingüístico, y no algo enteramente exterior al lenguaje). Será preciso amplificar el efecto de esta inversión para ver lo que ocurre con el resto de estructuras, de nuevo como en Hume, quien pasaba de ocuparse únicamente de las creencias subyacentes al conocimiento a tratar de lo que sucede con el resto de creencias. Sólo así estaremos en condiciones de reparar en nuestra tendencia a presuponer una entidad que, por estar dotada en sí misma de sentido (ya sea Dios o el Hombre), confiere sentido al resto de cuanto

existe y, consiguientemente (tanto bajo el teísmo como bajo el humanismo), en nuestro apego a la noción de *causa sui*.

Por otra parte, al hablar del texto de Deleuze sobre Hume dijimos que hay un tipo de creencias ilusorias a la que no podemos evitar tender; pues bien, del mismo modo examinaremos ahora algo que ocurre invariablemente en el ámbito de las estructuras (o sea, de la producción de sentido a partir del sinsentido), y que afecta a los ámbitos más diversos, a saber: que si, como acabamos de ver, el significado es interior al signo lingüístico, entonces éste no será un mero significante más que en apariencia (o, también, que en realidad se hallará internamente dividido en dos —significante y significado—, pero que esta división no le afecta, por así decir, una sola vez, sino que la parte del signo lingüístico a la que hemos denominado “significante” puede dividirse a su vez en significante y significado, y así sucesivamente). Vimos también que, pese a que el significante se nos presenta inicialmente como exterior al significado, es en realidad interior a éste (por cuanto, como se recordará, no “decimos lo que vemos”, sino que “vemos lo que decimos”, o más exactamente, lo que estamos en condiciones de decir en función de la estructura de la que nuestro lenguaje dispone), de modo que también el “significado” se escindirá internamente en significado y significante, siendo la mitad correspondiente al significado susceptible a su vez de dividirse en significado y significante, etc. Este proceso de división y subdivisión, al que Umberto Eco ha llamado “se-miosis ilimitada”,⁹ es el motivo por el que toda estructura (y no sólo la lingüística, aunque ésta deba considerarse paradigmática a este respecto) se extiende en dos series divergentes, de manera que nunca terminamos de consumir el tránsito

⁹ Cfr. Umberto Eco, *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen, 1975), 117-20.

desde una de ellas a la otra (o sea, del significante al significado). Aún de otro modo: si el sentido que producimos a partir del sinsentido está siempre marcado por la precariedad es porque, lejos de dejar el sinsentido atrás, se encuentra continuamente atravesado por éste pero, por lo mismo, el sinsentido nunca es puro sinsentido, sino que está permanentemente preñado de sentido.

Como consecuencia de esta peculiaridad de la estructura, cada una de las dos series que la conforma remitirá de un modo peculiar a la otra (ya que, si no fuera así, no podría hablarse siquiera de “una” estructura), sin que esta remisión se halle no obstante garantizada ni se la pueda determinar nunca por entero. El estructuralismo expresa esta característica de la estructura diciendo que las dos series divergentes comparten un elemento paradójico que no pertenece a ninguna de ellas, pese a estar presente en ambas, y ello por cuanto circula con extraordinaria agilidad de una a otra. Más aún, dicho objeto paradójico (que puede entenderse también como el punto de convergencia, nunca alcanzable, de aquellas dos series) no sólo se desplaza de una serie a la otra, sino que está además desplazado respecto de sí mismo, lo que no es sino un modo de decir que el desplazamiento no le adviene desde fuera, sino que le es inherente. Rompemos así de nuevo con un presupuesto de nuestro sentido común, que tiende a pensar que primero existen las cosas (concebidas en tanto que términos fijos e inmóviles) y más tarde (y sólo para algunas de estas cosas) el movimiento, hecho éste que requeriría una justificación que, a su vez, exigiría ser justificada, y así sucesivamente. El objeto = x , que es como en lo sucesivo llamaremos a esta instancia paradójica descubierta por el estructuralismo, sortea esa dificultad por principio (porque es, en sí mismo, móvil), y nos permite por ello entender las dos series a las que venimos aludiendo como los resultados de su

permanente ir y venir en dos sentidos a la vez, motivo por el que Deleuze, tras denominar “sentido” al objeto = x, lo identificó en *Lógica del sentido* con “un puro devenir sin medida, verdadero devenir-loco, que no se detiene jamás, en los dos sentidos a la vez”.¹⁰

De este modo hemos sentando las bases para saltar desde el segundo ámbito teórico mencionado (esto es, el del sentido, siendo el primero de esos ámbitos el de lo simbólico) hasta uno nuevo, ya no teórico sino práctico. De nuevo, al igual que en Hume, para quien no se trataba de validar cualquier creencia, sino de separar creencias legítimas y creencias delirantes, en el estructuralismo es el dinamismo característico del objeto = x (es decir, del “significante flotante” de Lévi-Strauss, del “falo” de Lacan, del “valor” de Althusser, etc.) lo que permite que se produzca sentido a partir del sinsentido y, por lo mismo, separar a aquel tipo de sinsentido que da lugar a algún sentido (paradójico, extremadamente dinámico, a la vez inherente y precario, etc.) del sinsentido sin más. Llegamos por esta vía al límite mismo de lo pensable (por cuanto el objeto = x no es respuesta alguna, sino el lugar de la pregunta), pero también de aquello que, más que ninguna otra cosa, reclama ser pensado. ¿Cómo pasaremos desde este punto hasta las cuestiones de orden práctico, que Deleuze, al contrario que las versiones más burdamente simplificadoras del estructuralismo, identifica en éste (como lo prueba el que el último apartado de su escrito sobre dicho “ismo” se titule “Últimos criterios: del sujeto a la práctica”)?

Conviene tener presente en este punto que el sujeto no es, para el pensamiento estructural, otra cosa que lo que persigue al objeto = x, y ello porque, aunque durante nuestra descripción de la estructura lingüística hemos operado “como

¹⁰ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 1989), 25.

si nadie hablase” (o sea, al margen de la intención y de la capacidad del sujeto) es evidente, sin embargo, que alguien tiene que hablar, que tiene que haber sujeto, si bien se trata aquí de un sujeto, por así decirlo, residual, esto es, que se limita a acompañar a cuanto hemos visto que sucede en la estructura. Hay en esta minimización de la función del sujeto un componente ético, una *minima moralia* o, si se prefiere, un llamado a la más elemental modestia que encuentra al fin su justificación estructural y que puede convivir, así, con los más ampulosos estilos (el barroquismo de algunos autores estructuralistas), lo que conlleva (una vez más, como en Hume) un elemento estético que deriva del hecho de que aumentar la divergencia de las series y, al mismo tiempo, comunicarlas (extrayendo con ello sentido a partir de un sin-sentido a cada instante aparentemente mayor) es lo característico de la obra de arte moderna. Pero, más allá incluso de esto, en lo que al sujeto respecta, la estructura puede echarse a perder de los dos modos que siguen: en primer lugar, cuando el sujeto nómada (o sea, la instancia subjetiva que se limita a seguir a lo que tiene lugar en la estructura) deja de acompañar al objeto = x, convirtiéndose a partir de entonces la separación entre las dos series en un vacío, en una carencia; y, segundo, cuando dicha separación es ocupada, llenada por el sujeto, en cuyo caso éste reduce a la inmovilidad al objeto = x, o lo que es igual, acaba con él. Estas dos formas de ruina —análogas a las que examinamos cuando, hablando de Hume, observamos los dos peligros a los que están expuestas las formaciones culturales— provienen del hecho de que el objeto = x es puro dinamismo, de modo que si el sujeto no tiene suficiente fuerza creadora o suficiente resistencia, no podrá seguir la “revolución permanente” que caracteriza a dicho objeto y, en tal caso, o bien perderá su conexión con él, sintiéndose frustrado, o bien, intentará de-

tenerlo (o sea, suprimirlo), adoptando a partir de entonces una actitud totalitaria.

Vemos así que el estructuralismo no está menos provisto que el empirismo de relaciones con lo político (económico, jurídico, etc.), y ello a pese a que, por su inclinación hacia lo sincrónico, parezca desatender a todo cuanto mantiene vínculos con la historia. Nos parece que otro tanto sucede en la obra del mismo Deleuze, la cual, si se desarrolló en primer lugar bajo la forma de un sistema de relevos (o sea, de la recepción del pensamiento de una serie de autores) y, a continuación, en las dos obras mayores ya mencionadas (*Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*), fue porque a través de esas dos etapas complementarias preparó el salto hacia una dimensión práctica que resulta, por consiguiente, tan indispensable para entender la aportación filosófica de Deleuze como para asimilar las de Hume y el estructuralismo.

4. Seguir el movimiento, captar el gesto

Para manejarnos en el terreno —enormemente resbaladizo— de las recepciones del pensamiento de Deleuze nos centraremos, como ya anticipamos, en *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, de José Luis Pardo. Uno de los motivos de esta elección es que, tal y como se apunta en el prólogo de dicha obra, pensamos que así como en el tránsito desde lo teórico (cognoscitivo, pensable) a lo práctico (ligado a las pasiones y al sujeto) puede incurrirse en dos tipos fundamentales de errores, hay también dos tipos de recepciones manifiestamente erróneas del *corpus* deleuzeano. De un lado, encontraremos las lecturas que Pardo califica de “internas”, que son las que “toman uno de los cuatro o cinco

grandes motivos de Deleuze y, a partir de él y a fuerza de recorrerlo, pretenden desplegar la totalidad o el conjunto de las conexiones”,¹¹ y cuyo problema no es tanto que el pensamiento de Deleuze se encuentre en ellas parcialmente ausente sino, por el contrario, que está demasiado presente (al igual que, en Hume, la imaginación podía estar demasiado presente en las pasiones, y para el estructuralismo el sujeto podía llegar a saturar el vacío entre las series, anulando el dinamismo del objeto = x). Y, de otro lado, existen las recepciones “externas” del pensamiento de Deleuze, que son las que reducen la aportación de este filósofo a Spinoza, a Nietzsche, etc., cuyo inconveniente consiste en que dividen el mencionado *corpus* en dos mitades, declarando a partir de entonces que el “buen” Deleuze es el que se mantiene apegado a tales o cuales pensadores o asuntos, mientras que el “mal” Deleuze es el que se separa de esos mismos temas y autores. En este segundo tipo de lecturas no sucede ya, como en las primeras, que el pensamiento de Deleuze se halle “demasiado presente” sino que, por el contrario, al faltar una parte del mismo, está ausente por completo. Frente a estas dos formas fallidas de lectura propone Pardo una tercera (que, de ser correcta, sería la única a la que podría considerarse en rigor una “recepción” de Deleuze), centrada no tanto en lo que este autor francés *dice* como en lo que *hace* (y ello, precisamente, al *decir*). Este tercer tipo de recepción aspira únicamente a seguir el *movimiento* del pensamiento deleuzeano, y no el detalle de sus contenidos, que son aquí meros soportes para aquél, y es por esto que dos constelaciones conceptuales tan aparentemente lejanas entre sí como el empirismo de Hume y el estructuralismo francés pueden

¹¹ José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze* (Valencia, Pre-Textos, 2011), 11.

estar organizadas en torno a un mismo entramado de gestos del pensar.

Pero hasta aquí solamente hemos expuesto en qué no consiste este intento por “seguir el movimiento” o por “captar el gesto”—para el que reservaremos en lo sucesivo el nombre de “recepción”— del pensamiento de Deleuze. Ahora es preciso, en cambio, exponer en qué consistiría una lectura acorde con este esfuerzo. Pardo pone el siguiente ejemplo que puede resultar ilustrativo a este respecto: ante el encargo de escribir un texto de sólo dos o tres páginas sobre su director de tesis, Maurice de Gandillac, Deleuze renunció a sustraer o seleccionar partes de la obra de éste (porque, al disponer de tan poco espacio, su selección habría sido necesariamente insuficiente para “representar” el conjunto de la producción de Gandillac) e, incluso, a “detectar aquellos dos o tres elementos que, aunque están aleatoriamente repartidos en el conjunto original [...] formarán sin embargo una combinación capaz de *dar* la impresión de Gandillac, de “producir” el “efecto Gandillac”.¹² En lugar de eso, caracterizó la obra entera de Gandillac a partir de dos ejes, el primero de los cuales contiene “*cualquier* colección de elementos jerarquizados que suponga una trascendencia”¹³ y que, por ello, permita una “ascensión” o un “descenso”, en tanto que el segundo es el que permite los movimientos de la inmanencia, que son la *explicatio* y la *implicatio*. En la *explicatio* los elementos surgen unos de otros desde un punto de máxima condensación en el que no hay diferencia entre ellos (de manera que, en ese punto, “todo es uno”), mientras que en la *implicatio* el punto de partida es la máxima distensión. Si a esto añadimos que los movimientos de inmanencia y de trascendencia se exigen

¹² *Ibidem*, 16-17.

¹³ *Ibidem*, 17.

mutuamente, tendremos toda la obra de Gandillac, sin sus partes (el cuerpo, sin los órganos), es decir, una recepción en sentido estricto o, si se quiere, una operación por la que podemos meter en un recipiente lo que no cabe en él, por cuanto metemos únicamente lo que no ocupa lugar. Esto es lo que ya constatamos al revisar los artículos de Deleuze sobre Hume y el estructuralismo, en los que el movimiento de trascendencia nos llevaba de un dominio a otro (en Hume, de los tipos de relación a los tipos de creencia; en el estructuralismo, de lo simbólico a la producción de sentido a partir del sinsentido), en tanto que los de inmanencia eran los que se producían en cada uno de esos dos dominios por separado (así, la *implicatio* tiene lugar en el dominio de las relaciones, donde partimos de la fragmentación y de la dispersión para cribar y seleccionar, mientras que la *explicatio* interviene en el de las creencias).

Algo similar es lo que nos parece que ha intentado hacer José Luis Pardo con la obra del propio Deleuze en *El cuerpo sin órganos*, lo que explica que este libro se halle dividido en tres partes, centrándose las dos primeras respectivamente en los movimientos de inmanencia y de trascendencia (primero por recurso a la recepción de pensamientos ajenos y luego atendiendo a las relaciones estructurales y paradójicas que cabe detectar en el *logos* mismo), y consagrándose en cambio la tercera a la revisión de *El Anti-Edipo* y, en general, de la obra conjuntamente escrita por Deleuze y Guattari. En este sentido resulta relevante que, para subrayar la continuidad (al tiempo que la diferencia) y la complementariedad entre las dos primeras partes de esta trayectoria, Pardo se haya detenido especialmente en un libro de Deleuze, la *Presentación de Sacher-Masoch*, que a su juicio constituye una bisagra entre ambas, por cuanto en él se habría entendido el masoquismo como una suerte de “locura trascendental” análoga

al hecho (que advertimos al revisar el texto sobre Hume) de que haya creencias delirantes hacia las que no podemos evitar tender o de que (como vimos en cambio al ocuparnos del estructuralismo) haya un término paradójico que se desplace de una a otra de las dos series estructurales a una velocidad tal que, pese a no pertenecer a ninguna de ellas, pueda decirse que está simultáneamente en ambas. Como ocurría en estos dos casos, el masoquista vulnera un presupuesto firmemente arraigado en la imagen habitual del pensamiento pues, en lugar de sublimar sus deseos eróticos insatisfechos (obteniendo de ese modo satisfacciones sustitutorias), erotiza incluso aquello que le produce dolor, llevando así la paradoja a todos los niveles de la vida. Es por esto que, contrariamente a lo que sostuviera Freud, las obras de arte no son para Sacher-Masoch un resultado de la sublimación sino “el ejemplo privilegiado de ese “inicio de movimiento” del pensar que se escapa de la lógica de la sucesión”, y ello por cuanto “nos muestran, en cierto modo, la misma realidad que todos hemos percibido, pero vista a una luz que la convierte en algo radicalmente nuevo e inédito”¹⁴ y que, por lo tanto, no envejecerá jamás (salvo cuando la contemplamos, no ya como obra de arte, sino como objeto de la historia del arte).

Justo antes y justo después de la monografía sobre Sacher-Masoch, en la obra de Deleuze sucede en esencia lo que sigue: de una parte, la serie de las monografías, inaugurada con *Empirismo y subjetividad* y relanzada (por motivos que aquí no vienen al caso) con la dedicada a Bergson, tiene su tramo decisivo en una secuencia que va de Spinoza a Kant, y de éste a Nietzsche, filósofo con el que Deleuze sostiene que el pensamiento alcanza una suerte de velocidad infinita y, de

¹⁴ José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze* (Valencia, Pre-Textos, 2011), 155.

otra, tras la *Kehre* que supuso el texto sobre Sacher-Masoch, se pasa a abordar las mismas cuestiones que en la etapa anterior pero, como dijimos, centrándose ya no en la recepción del pensamiento de otros autores, sino en la exploración del *logos* mismo, esto es, de la capacidad de establecer las diferencias “que definen, delimitan, confinan y exhiben esencialmente la entidad de la cosa que se trata”.¹⁵ El *logos* es, así, aquel poder de estructuración del espacio lógico en función del cual éste puede definirse en términos estrictamente sincrónicos a los que, pese a la pertenencia a la “historia de la filosofía” de los autores revisitados en sus monografías, Deleuze apuntaba ya en éstas, tanto es así que ellas y los escritos mayores de Deleuze en los años sesenta conforman una unidad teórica indisoluble que no cesa de reclamar, como hemos querido mostrar, el salto hacia una dimensión eminentemente práctica. A esta última no habrá de conducirnos, sin embargo, ninguna de las dos líneas que localizadas en la reseña sobre Gandillac (esto es, ni la horizontal ni la vertical), sino “una tercera, la diagonal...”¹⁶ que, en esta ocasión, rastreadremos en una reseña publicada por Deleuze bajo el título “Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica”.

En ésta observa Deleuze, en primer lugar, que al hablar del principio de individuación se parte normalmente de los individuos ya compuestos para preguntarse, a continuación, por el principio que rige el proceso que ha conducido hasta éstos; y, a continuación, que por lo mismo “se “pone” la individuación en todas partes; se hace de ella un papel coextensivo al ser, al menos al ser concreto (incluso al divino), se convierte en todo el ser y el primer momento del ser fuera del

¹⁵ *Ibidem*, 163.

¹⁶ *Idem*.

concepto”.¹⁷ En lugar de ello, Simondon propone concebir al individuo como contemporáneo de su individuación, y a ésta como contemporánea de su principio. Así, la individuación no se entiende ya como coextensiva al ser, sino en los términos de un movimiento que nos conduce desde lo pre-individual hasta el individuo, comprendido este último, a su vez, no como mero resultado, sino en tanto que “un *entorno* de individuación”.¹⁸ Vemos así que, a diferencia de lo que sucedía en los escritos breves de Deleuze que hemos revisado hasta aquí —y en los que debíamos avanzar considerablemente en la recepción para confrontarnos con un par de peligros fundamentales—, ahora nos exponemos casi desde el comienzo, de un lado, a que el principio de individuación sea entendido como un *a priori*, o sea, como algo esencialmente ajeno (por lógicamente anterior) a los resultados de la individuación; y, de otro, a que estos mismos resultados sean percibidos en tanto que meros productos de la reflexión (o sea, de un proceso exclusivamente deductivo) de la individuación. En la primera de estas dos opciones se rebaja a la individuación, haciéndola depender de un principio que le es previo; en la segunda, al contrario, se la ensalza, pero al precio de rebajar a sus resultados concretos. En ambos casos se trata, en fin, de despreciar algo, siendo esta degradación lo que justamente trata de erradicar el pensamiento “contemporáneo” (o sea, aquel en el que el resultado es contemporáneo al proceso y ambos, a su vez, al principio que rige ese mismo proceso).

Ahora bien, si la individuación carece (desde la perspectiva recién apuntada) de un principio *a priori* sí que tiene, en cambio, como condición previa la existencia de un sistema metaestable (es decir, dotado de entradas y de salidas por las

¹⁷ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos... op. cit.*, 115.

¹⁸ *Ídem.*

que pueden introducirse modificaciones significativas en él) que se caracteriza por la presencia de dos órdenes de magnitud sin interacción comunicativa entre ellos. Hay entonces una disimetría, una diferencia en el interior del sistema metaestable que, en palabras del mismo Deleuze, “se da en él como *energía potencial*, como *diferencia de potencial* repartida en tales o cuales límites”.¹⁹ Lo que sucede al nivel de lo pre-individual es, pues, un reparto de potenciales, de singularidades aún no individuales que, irreductibles a toda oposición (contra lo que sucedía en la lingüística estructural, donde se definían los fonemas, no ya por relación a lo extralingüístico, sino mediante un sistema de oposiciones vocal/consonante, labial/fricativo, sordo/sonoro, etc.), se constituyen como puras diferencias. A partir de este sistema metaestable constituido por puras diferencias de potencial entre órdenes de magnitud sin comunicación interactiva entre ellos, la individuación establece dicha comunicación, la cual “resuelve el problema que plantea lo disperso organizando una nueva dimensión en la que se forma un conjunto único de grado superior”.²⁰ Esta comunicación tiene lugar, primero, como resonancia interna, en el interior de cada uno de los niveles dispersos y, más tarde, como información, esto es, como proceso que establece una comunicación entre dos niveles dispersos, definiéndose uno de ellos como receptor de una forma y el otro como emisor de una señal.

La exposición de los rudimentos de la propuesta simondoniana nos ha llevado a considerar los dos elementos que intervienen de la individuación (esto es: de una parte, el nivel pre-individual, poblado por individualidades sin comunicación mutua y, de otra, la individuación misma, que in-

¹⁹ *Ibidem*, 116.

²⁰ *Ibidem*, 117.

troduce esa comunicación como resonancia interna y como información) desde la perspectiva de la contemporaneidad. Nos corresponde ahora señalar que la principal aportación de Simondon gira, a juicio de Deleuze, alrededor de la diferencia que establece entre los distintos tipos de individuación (a saber, de un lado, la física y vital y, de otro, la “individuación propiamente psíquica, que surge precisamente cuando las funciones vitales no bastan ya para resolver los problemas que se le plantean al ser vivo”²¹ y que se abre, además, a un “colectivo individual”), así como de una ética que excluye, no ya lo estético (porque vimos que tanto en la línea horizontal como en la vertical —y hasta en la *Kehre* que nos permitió pasar de la primera de ellas a la segunda—, fue la obra de arte la que nos llevó a enfrentarnos a las cuestión fundamental del dominio de la filosofía práctica), sino el esteticismo, que para este pensador no es sino el acto por el que el individuo se separa de la realidad pre-individual en la que, sin embargo, no puede evitar hallarse inmerso, cerrándose así sobre su singularidad, o lo que es igual, rechazando comunicarse para provocar con ello, en cierto modo, una pérdida de información. La tesis que atraviesa dicha ética es, por consiguiente, aquella según la cual no tiene el menor sentido que el individuo rompa por completo su vínculo con el fondo pre-individual, dado que éste constituye la fuente de todos sus estados metaestables futuros. En suma, la aportación fundamental de Simondon puede cifrarse en los cuatro componentes que siguen: las singularidades pre-individuales, la comunicación entre estas singularidades, la diferenciación de los diversos dominios en los que esta comunicación puede llegar a producirse y la conservación de lo pre-individual a lo largo de todo el proceso que lleva desde aquellas singularidades hasta los individuos

²¹ *Ibidem*, 118.

ya formados e inscritos en un dominio dado. Pues bien, pensamos que estos son también los componentes en torno a los que se organiza *El Anti-Edipo* (o, por lo menos, la lectura que José Luis Pardo ha propuesto de este libro en la tercera y última sección de *El cuerpo sin órganos*) y ello, para empezar, porque las singularidades pre-individuales que se consideran en *El Anti-Edipo* son los flujos desterritorializados y descodificados, es decir, tanto los flujos de trabajo abstracto indiferenciado —o sea, de valor—, en lo que a la economía política se refiere, como los flujos de libido cuantitativa que constituyen el principio de toda representación de los objetos de deseo, en lo que hace al psicoanálisis. Por otra parte, y en lo que hace ahora al establecimiento de la comunicación entre estas singularidades, Deleuze y Guattari sostienen que de los dos tipos de flujo mencionados se extraen representaciones mediante cortes —que son los que permiten territorializar y codificar esos flujos y, por consiguiente, instaurar una comunicación, no sólo entre ellos, sino también en el interior de los mismos. En tercer lugar, a lo largo del proceso que acabamos de describir obtenemos dos tipos de representaciones - a saber, las sociales-técnicas y las deseantes— que constituyen los dos dominios de comunicación que aborda *El Anti-Edipo*. Y, finalmente, en esta obra se afirma que incurriríamos en un gravísimo error si, tomando como referencia los dos ámbitos de representación recién aludidos, fundásemos la distinción entre ambos en una diferencia de naturaleza entre los flujos de valor y los flujos de deseo. En efecto, entre estos dos últimos no hay diferencia de naturaleza, porque dicha diferencia sólo se establece entre representaciones, y nunca al nivel de lo pre-representativo, sino sólo de grado, esto es, de magnitud y de registro, de la misma manera que, como hemos visto, al nivel de lo pre-individual sólo hay diferencias de potencial entre singularidades, y no rasgos cualitativos que las separen.

En este punto la regla ética consiste, así, en no confundir la representación con los flujos pre-representativos o, también, en no proyectar sobre éstos las diferencias de naturaleza que cabe localizar entre las representaciones sociales-técnicas y las representaciones deseantes. Es por esto que según Deleuze y Guattari el error decisivo de Freud, su gran traición a los flujos de deseo descualificados, desterritorializados y descodificados que él mismo descubrió, fue la proyección sobre éstos de ciertas representaciones —papá, mamá, yo— que no hacen sino introducir entre los dos órdenes de producción citados una diferencia de naturaleza que aplasta a la diferencia de grado o de potencial, esto es, a la única que entre ambos existe. Y es por esto también que el gran problema del psicoanálisis (que se manifiesta en que al aislar la producción deseante, priva a lo psíquico de toda verdadera posibilidad de comunicación con lo social) es de carácter ético-práctico, y sólo secundariamente cognoscitivo-teórico. ¿Ha logrado sortear este problema Lacan al sustituir a la familia “real” por la familia “simbólica” (esto es, al padre real por el rol paterno —que puede ser desempeñado por otros individuos e, incluso, por otras representaciones—, a la madre real por el rol maternal, etc)? Y, si es así, ¿por qué los elementos de esa estructura simbólica toman sus nombres de la familia “real”? ¿No será porque, como de nuevo sugiere Pardo, en las actuales circunstancias históricas la naturaleza pre-representativa del deseo no puede manifestarse “más que “alienada” bajo las fantasías familiaristas que hacen de ella una “representación” privada de objetos inexistentes”?²² Si así fuera, se habría mostrado suficientemente la limitación del eje diacrónico (es decir, en última instancia, de lo propiamente estructural) para dar cuenta del ámbito ético (y, por lo tanto, indirectamente

²² José Luis Pardo, *op. cit.*, 22.

del estético, político, etc.), de manera que podría concluirse que, al igual que la recepción de pensamientos ajenos puede permitir al filósofo tomar el impulso preciso para (tras la pertinente *Kehre*) alcanzar esa suerte de anonimato que caracteriza al *logos* en tanto que dimensión eminentemente estructural, no es menos cierto que el conjunto formado por las dos primeras “fases” a las que hemos aludido con diversos nombres (la línea horizontal y la línea vertical, o la serie de las monografías y el espacio lógico, si se prefiere) se revela insuficiente en cuanto no logra prolongarse en la diagonal que constituiría su eje práctico, y al margen de la cual toda filosofía es mera especulación, toda recepción una interpretación y toda producción de discurso pura y simple letra muerta.

Bibliografía

- Castilla Cerezo, Antonio. “La cosa en su presencia. Gilles Deleuze y la pintura”. *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes* (2014): 49-69.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, 2004.
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1994)*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2013.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1975.
- Pardo, José Luis. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos, 2011.

De la ontología a la onto-nomía: la diferencia según Gilles Deleuze

Patricia Castillo Becerra
Universidad de Guanajuato

La filosofía ha de crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de “lo que significa pensar”, adecuados a lo que pasa. Debe hacer en su terreno las revoluciones que se están haciendo fuera de ella, en otros planos, o las que se anuncian.

Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*.¹

Resumen

El presente trabajo se concentra en una primera lectura respecto de la diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze. No abarcará la amplitud de intereses que tiene para el autor el hacer *visible* la diferencia. Aportamos un primer anclaje para entender la basculación entre la identidad como concepto fundante en la historia de la filosofía y la diferencia como punto de quiebre y camino hacia el pensar diferente. El trabajo análoga una lectura hecha en dos momentos: aquella de Heidegger y la de Deleuze respecto del *principio de identidad*, permitiendo entender ambos movimientos como aquellos

¹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 180.

que recusan la permanencia, la inamovilidad de los conceptos filosóficos, buscando con ello insertar el movimiento, el devenir en el pensar. Especialmente para Deleuze, el pensamiento de la diferencia habrá de poner en cuestión los principios fundamentales de la filosofía y permitirá pasar de la idea de fundamento hacia el pensar nómada.

Palabras clave: Deleuze, diferencia, ontología, identidad, nómada.

Introducción

Si bien es cierto que el nombre de Gilles Deleuze en esta época es, por lo menos, conocido en la academia, sobre todo en la mexicana, los alcances reales de su filosofía quedan escasamente señalados cuando se le etiqueta en alguna de las categorías fáciles que puedan quedarle a su perfil, por ejemplo la de “post-estructuralista”. Dicha etiqueta es mucho más identificable que los entresijos y las ramificaciones desde donde se compone la elaboración de su pensamiento. En mi labor académica he presenciado que se entablan conversaciones vacuas respecto de los sentidos de su pensar; poco se entiende su elaboración y los análisis devienen en calco-manías² que no logran exhibir su riqueza, la propensión de una filosofía comprometida con el acontecimiento. El acontecimiento, sin más, que no sería sólo el tema al que tratará de arribar Deleuze en toda su obra, sino la inmersión del pensar en el acontecer. Debemos advertir que este escrito no pretende ex-

² Aquí suscribimos la idea de calco que Gilles Deleuze y Félix Guattari despliegan en *Mil mesetas*.

hibir el prototipo total de una filosofía “extraña” como la de Deleuze, sino acaso hacer meritorio el hecho de revisarse con la calma necesaria para no desapuntar las fuentes de las cuales abreva, y también remarcar la pervivencia de su pensar, como modo humilde de confrontación con el pasaje histórico que nos atañe.

1. El pensar diferente

Recientemente el nombre de Gilles Deleuze se ha puesto en la clasificación de las “filosofías de la diferencia”, incluso vemos la presentación crítica de François Laruelle,³ quien lo coloca en la discusión contemporánea respecto de la lectura de la diferencia junto a otros autores de su época (Derrida, por ejemplo). Por ahora nos contentaremos con facturar como exploradores del pensamiento deleuziano, sobre el cómo de la diferencia; y no porque vayamos a realizar una revisión exhaustiva del asunto de la diferencia en la filosofía francesa contemporánea, sino porque merece, a título de homenaje (en 1968 se ha publicado el libro *Diferencia y repetición*), dar cuenta de una de sus raíces. También, a manera de diálogo, queremos poner el acento en que la aparición de una *filosofía de la diferencia* en Deleuze, la cual tiene un asunto pendiente con la revisión de la historia entera de la filosofía, permitirá calibrar más certeramente el gesto adyacente desde el cual la ponderación de uno de los principios

³ François Laruelle, *Les philosophies de la différence* (París: Presses Universitaires de France, 1986). En dicha presentación, Laruelle, que pretende dar a entender una de las cuestiones que tocan diversos autores en la filosofía contemporánea, menciona en el siguiente orden a los filósofos de la diferencia: Nietzsche, Heidegger, Deleuze y Derrida.

ontológicos tradicionales (como el principio de identidad) es utilizado a manera de des-ontologización o, por decirlo de otra manera, del ejercicio ontológico emprendido por Deleuze. De esta manera, la referencia académica reconocida en esa etiqueta podría posarse en una primera pregunta como la siguiente: ¿se refiere a que, en Gilles Deleuze, hay una concepción sobre la diferencia? Si esto es así, ¿cómo debemos entenderla? ¿Desde dónde podemos comenzar a retomar esta ristra de su pensar que, como sabemos, no es estructurada, sino rizomática?

1.1 Deleuze y la historia de la filosofía

Cuando nos aproximamos a la obra deleuziana, podemos distinguir por lo menos tres periodos reconocibles. En el primero escribió monografías sobre: Nietzsche (sobre todo Nietzsche)⁴, Kant, Spinoza, Hume, Bergson... Después, en el segundo periodo (el cual me ha interesado explorar desde una perspectiva ontológica), encontraremos dos obras monumentales: *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, ambas de la década de los sesenta; posteriormente, en los setenta, publica las dos colaboraciones con Félix Guattari: *El anti-edipo* y *Mil mesetas*, obras que lo han convertido en uno de los padres (implícitos) del “anarquismo”, de la “bio-política” y de no sé cuántas más salidas a nivel práctico; esto es, se le reconoce mundialmente desde una práctica generalizada. Y, finalmente, un tercer periodo, que incluso el mismo Deleuze reconocerá que hay en su decurso intelectual: un interés

⁴ Patrice Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France* (París: Presses Universitaires de France, 2011).

por las imágenes, sobre todo representada por la *imagen-movimiento* e *imagen-tiempo*.⁵

Pero he de advertir que uno de los elementos fundamentales para saltar de la teoría a la acción y de la acción a la pasión, al menos en el caso de que queramos *devenir* deleuzianos —y sobre todo porque el Deleuze del *Anti-Edipo* es el más reconocido actualmente—, pasará (ha pasado) por un sosegado decurso de recensión a la historia de la filosofía, que los saltos y estrategias mundiales de hacer del pensador parisino uno de los padres de la *anarquía* suena a ecuación fácil porque no se explica nada, porque “todo parece ser entendido”. Para nosotros no es éste el caso, y él mismo deja en claro que la filosofía no debe permanecer en lo abstracto, pero que para ir a lo concreto se necesita un pensamiento diferente, por ello se concentró, al menos explícitamente, en los dos grandes escritos de la década de los sesenta: en la diferencia como tarea del pensar. Pero lo primero que resuena en los oídos de los estudiantes de filosofía es: ¿a qué se refiere cuando alude al pensar diferente?

Primeramente, Deleuze encuentra en Nietzsche la integración de un pensar diferente, un pensar que confrontaba las dos grandes filosofías que permeaban el ambiente académico de su época, en donde Deleuze tenía como “única alternativa la fenomenología o el existencialismo”.⁶ Ante una academia

⁵ Gilles Deleuze, *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 2014), 218. “Supongamos que hay, después, una tercera etapa en la que me ocupo de la pintura y del cine, aparentemente de imágenes. Pero se trata de libros de filosofía. Creo que el concepto comporta otras dos dimensiones, el afecto y el percepto. Esto, y no las imágenes, es lo que me interesa. Los perceptos no son percepciones, son paquetes de sensaciones y relaciones que sobreviven a quienes los experimentan. Los afectos no son sentimientos, son devenires que desbordan a quien los atraviesa (que deviene otro)”.

⁶ Gustavo Galván, *Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático* (España: Universidad de Granada, 2007), 21-22.

atrapada en las escuelas canónicas, Nietzsche ofrecía el trabajo de la crítica que no era sólo una pseudo-crítica, sino que implosionaba las propias estructuras filosóficas e históricas. No podemos olvidar que la exposición misma de la historia de la filosofía francesa reconoce a los pensadores de los años sesenta en Francia como herederos de una lectura nietzscheana, en una época en donde se buscaba una figura que no tuviera mucha relación con la academia tradicionalista.

Si nos preguntáramos de qué manera la historia de la filosofía académica ha erigido su factura, podríamos responder que uno de sus núcleos de conformación es entendido desde el concepto de verdad,⁷ expresado en el lenguaje; dicha égi-da pareciera ser intocable y palpable desde las condiciones del saber escolar, pero podremos encontrar en Deleuze que su elección de ciertos autores a los cuales dedicó una monografía vendría a apuntalar la separación de una imagen de la filosofía que estuvo duramente combatida desde sus propios principios. No podemos olvidar que, a nivel cognoscitivo, la filosofía utiliza conceptos que, por discriminación igualmente platónica, aludirían a la verdad, una verdad trascendental y esencialista con pretensiones de universalidad; esto, coronado en la Edad Media con la idea de los *trascendentales*: *Unum, Verum, Bonum*, como la jerarquía desde la que se eri-

⁷ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 177. “Ante todo, se da el hecho de que Nietzsche cuestiona el concepto de verdad, niega que el elemento del lenguaje pueda ser verdadero. Recusa las nociones de verdad y falsedad. No porque las ‘relativice’ al modo escéptico ordinario, sino porque las sustituye por el sentido y el valor como nociones rigurosas: el sentido de lo que se dice, la valoración de lo que se habla. Tenemos siempre la verdad que nos merecemos de acuerdo con el sentido de lo que decimos y según los valores a los que se hace hablar. Esto supone una concepción radicalmente nueva del pensamiento y del lenguaje, porque el sentido y el valor, las significaciones y las valoraciones hacen intervenir ante todo mecanismos inconscientes”.

gen las verdades, las estructuras cosmológicas, ideológicas y sociales, por lo que Deleuze perseguirá en retroactivo esa línea que explique el porqué de esta estructuración filosófica, social, cultural, económica, política, etc.; en suma, toda nuestra estructuración ideológica, nuestra estructura de lo real.

De allí que una de las figuras centrales que le conminaron a la prosecución de la salida de la filosofía como reflexión hacia el pensar como creación es la figura de Nietzsche. Esto es, para Deleuze era indispensable la salida de la ortodoxia académica a la que lo había condicionado en sus estudios de filosofía. Subrayemos entonces, uno: Deleuze rompió con el cierre de la ortodoxia académica, pero esto no quiere decir que la haya dado por sobreentendida, la estudió y se graduó como profesional de la filosofía; dos: ello le dio la conciencia necesaria para pensar en la salida de la ortodoxia, de los grandes nombres que figuran en las facultades de filosofía (hoy día incluso). Si hacemos un primer recorrido (no en cronología estricta) en la autoría transversal de crítica frente a las ideas dominantes, Deleuze parece querer recuperar la crítica nietzscheana a todos los valores: “El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por la *interpretación* y la *evaluación*. Una fija el ‘sentido’, siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno; la otra determina el ‘valor’ jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos, sin atenuar ni suprimir su pluralidad”.⁸ De ahí que su recurso a autores “menores” en la historia haya conformado su perfil desde ideas que se pondrían en contraste con los grandes nombres respecto de las filosofías del Yo y de la subjetividad, pero también que diera el impulso necesario para salir de los sistemas del estructu-

⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche* (Madrid: Arena Libros, 2000), 23.

ralismo, rígidos, cientificistas y vinculantes.⁹ Respecto de esta segunda operación frente a la imagen del pensamiento, podemos mencionar que el caso inicial será Hume, al que dedica una monografía, *Empirismo y subjetividad*, publicada en 1953. Todavía sería temprano descubrir en Deleuze las denuncias y las renuncias a la historia de la filosofía hegemónica, pero lo que sí se encuentra en dicha monografía es una confrontación con las filosofías de la representación, es decir, aquello que hace que el sujeto cognoscente sea el centro de todas las elaboraciones racionales:

La filosofía de Hume es una crítica aguda a la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque éstas no pueden presentar a las relaciones. Al hacer de la representación un criterio, al poner la idea en la razón, el racionalismo ha puesto en la idea lo que no se deja constituir en el primer sentido de la experiencia, lo que no se deja dar sin contradicción en una idea, la generalidad de la idea misma y la existencia del objeto, el contenido de las palabras *siempre*, *universal necesario* o *verdadero*; ha trasferido la determinación del espíritu a los objetos exteriores, suprimiendo para la filosofía el sentido y la comprensión de la práctica y el sujeto. De hecho, el espíritu no es la razón; la razón es una afección del espíritu. Se la llamará, en este sentido, instinto, hábito, naturaleza.¹⁰

⁹ Alan Schrift, "Le nietzscheanisme comme épistémologie: la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960", *Le moment philosophique des années 1960*, ed. Patrice Maniglier (París: Presses Universitaires de France, 2011), 95-109.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (Barcelona: Gedisa, 2007), 22.

De esta larga cita de Hume se puede señalar que ya se vislumbra el cambio de “criterio” respecto de la elaboración del pensamiento; en efecto, la crítica al báculo de la representación no es enteramente novedoso para la época en que hace su aparición esta monografía. Podríamos encontrar en el “aire de la época” que describe el mismo Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968) la figura de Heidegger, quien en innumerables trabajos abandona la idea de un sujeto constituyente y la representación, dado que para él es el discurso que la historia entera de la filosofía ha erigido como aquella que dota de verdad, de validez, de certeza al constructo histórico de la filosofía. Aunque no es el caso que la figura de Heidegger aparezca siquiera mencionada en la monografía de Hume, lo que podemos ir marcando como ese entrecruce de las líneas de escape del anquilosamiento de la tradición; es la concentración en el tramo racional, por lo que tanto en Hume como en Heidegger,¹¹ desde una revisión en retrospectiva, se encontrará el abandono de ese tramo para aludir a la experiencia como núcleo de recusación de la generalidad, que es una de las estrategias de configuración de la imagen del pensamiento.¹²

¹¹ Martin Heidegger, *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 227. En este libro que compila las lecciones que en 1925 impartiría Heidegger, se realiza toda una revisión del concepto de mundo y realidad, desde la revisión de los momentos estructurales en donde se fraguó el ideal de la *certitudo* en los perceptos de la filosofía; ese momento lo concentrará en la modernidad, en el “caso Descartes”, haciendo una revisión de cómo se ha fraguado un ideal del conocimiento.

¹² Véase: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009), 204. Puede revisarse todo el capítulo tercero del libro, en donde Deleuze expone su consideración explícita sobre la imagen del pensamiento.

2. Identidad

Si bien hasta ahora ha sido mencionado, merece la pena la recuperación que hará en *Diferencia y repetición* de la iniciativa heideggeriana de pensar la diferencia, y con esto debemos advertir que, por la naturaleza de este escrito, no podremos ir más allá de esta recuperación de la referencia que se hace allí al pensamiento heideggeriano, también debemos advertir, desde ahora, que la profusa alusión al pensamiento de Leibniz y al “principio de los indiscernibles” no serán tratados aquí. De allí que hacemos una doble consideración que empata el inicio de *Diferencia y repetición*, no sólo porque el texto cita ampliamente las “operaciones” ontológicas que Deleuze encuentra en esta época en Heidegger, sino porque la idea de la diferencia puede partir de una crítica a los principios desde los cuales el pensamiento ontológico se ha constituido. En este sentido, resta solamente remarcar que François Zourabichvili hace una nota en la introducción a *La philosophie de Deleuze*,¹³ a la que titula “La ontología y lo trascendental”, que es importante tomar en cuenta al momento de hacer converger las dos lecturas (la heideggeriana y la deleuziana) respecto de la diferencia: que no es que la ontología le interese en sí misma a Deleuze, sino que la explora en el momento histórico en que surge el concepto de univocidad.¹⁴ Pero debemos señalar que aún así Zourabichvili acepta que el no interés por la ontología no es una tachadura, sino que el pensamiento de Deleuze busca, en todo

¹³ François Zourabichvili *et al.*, *La philosophie de Deleuze* (París: Presses Universitaires de France, 2004).

¹⁴ *Ibidem*, 9.

caso, superarla. Por ahora y con estas notas relacionadas con las convergencias posibles en los dos autores, podríamos adelantar, sin embargo, que ambos despliegan el interés común de pensar la diferencia. En efecto, en 1968, Deleuze había escrito ya sus monografías y ninguna de ellas está dedicada a Heidegger, pero, como lo hemos hecho notar más arriba, el nombre aparece por lo menos como contexto intelectual, ambos parten de la relectura del principio en que se expresa la identidad: “A es A”. Es este el momento preciso de recordar que *Identidad y diferencia* de Heidegger fue publicado en 1957 y que se ha querido ver como un texto referenciado por las “filosofías de la diferencia”, aunque alguien como Arturo Leyte no está tan convencido de que dichas filosofías pudiesen alcanzar el fondo de una propuesta como la de Heidegger. Desde esta nota, marcaremos por lo pronto y porque insistimos en el ejercicio del pensar al que nos incita Deleuze, que la aparición de *Diferencia y repetición* (1968) tiene también el interés de hacer visible el “primado de la identidad”. Dicho primado, según la exposición que hará Heidegger, se elabora a partir de la representación abstracta del principio de identidad: “A es A”, el cual no dice que un A sea igual a otro A, sino habla de la mismidad de A, de lo mismo. La recuperación de Heidegger nos retrotrae hasta la elaboración del pensamiento de Parménides, quien menciona la mutua pertenencia entre el ser y el pensar. Esta partícula es¹⁵ será la que nos lleve de la mano en el retorno histórico del señalamiento que hace Heidegger. Pero lo que Heidegger quiere mostrar con esta guía es, primeramente, que este pertenecer ha operado en la filosofía como unidad,

¹⁵ Las cursivas son mías.

como nexo y conexión.¹⁶ Dicha unidad como nexo y conexión respecto a lo múltiple se ha hecho operativa durante siglos en la elaboración del saber filosófico que, según va mostrando Heidegger, es menester recuperar poniendo el acento no en lo mutuo, sino en la pertenencia. En esta acentuación, nos encontraremos que lo que se pertenece mutuamente son el hombre y el ser, pero recordando el tono con el que Heidegger hará la revisión a la configuración de la historia de la filosofía, esta pertenencia sólo alude al ser de lo ente. Esto porque, recordemos al Heidegger de *Sein und Zeit* (1927), el ser no se pensó con suficiencia en la historia del pensar y porque es la operación de recuperación que querrá hacer su ontología. Incluso, al hacer patente esta pertenencia desde la sentencia de Parménides, lo que se remarcará es cómo se ha pensado este “ser”, esto es, el ser se ha mantenido en la historia del pensar como presencia. De ello, habrá que pensar que esta presencia tendrá que ver más con el tratamiento del ser como *objeto* para un sujeto. Después, la presencia en la revisión del principio de identidad se refiere más bien a que el ser se le *presenta* (tendríamos que decir, se le dona) al hombre mientras éste se mantenga “abierto” a su llamada. En seguida, Heidegger asevera: “Ignoremos obstinadamente esta mutua pertenencia que prevalece en el hombre y el ser, mientras sigamos representando todo sólo a la base de ordenaciones y mediaciones, con o sin dialéctica [...] No nos detendremos todavía en la

¹⁶ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1990), 71. “Si pensamos la *mutua* pertenencia al modo habitual, el sentido de la pertenencia, como ya indica la acentuación de la palabra, se determina por lo mutuo, esto es, por su unidad. En este caso ‘pertenencia’ significa tanto como ser asignado y clasificado en el orden de una dimensión mutua, integrado en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado a través del centro unificador de una síntesis determinante. La filosofía presenta esta mutua pertenencia como *nexus* y *connexio*, como el enlace necesario del uno con el otro”.

mutua *pertenencia*. ¿Pero, cómo podríamos adentrarnos allí?: apartándonos del modo de pensar representativo”.¹⁷ Con esta cita queremos recuperar la idea señalada más arriba: una de las operaciones desde las cuales se ha configurado la imagen del pensamiento, según Deleuze,¹⁸ es la representación. Dicha representación se mantiene en la exposición de Heidegger en la historia entera del idealismo especulativo y opera de tal manera que opaca la *pertenencia* como la experiencia del pensar.¹⁹ Heidegger indica que habrá que salirse, dar el salto, fuera de la representación del hombre como sujeto, como “animal racional” y también habrá que saltar fuera del ser, en el sentido que ha tenido desde el inicio de la filosofía occidental, como fundamento “en el que se funda todo ente en cuanto ente”.²⁰ No se puede olvidar, entonces, que todo lo que ha hecho el pensamiento representativo y la idea de “sujeto” en el decurso del pensar según la recensión que hace Heidegger, tiene relación, a su juicio, con la elaboración del discurso de lo ente. Este discurso óntico ha arribado, hasta la época de estos escritos, a una de las figuras más fuertes del pensar metafísico que implica la relación del hombre con la técnica. Es el lenguaje de la técnica lo que prevalece en esta revisión, por lo que Heidegger hará una salida brusca de esta larga historia de la unidad, la conexión y los nexos desde los cuales la filosofía ha elaborado sus presupuestos; la salida brusca de la historia

¹⁷ Heidegger, *Identidad y diferencia*, 77.

¹⁸ Una de las explicaciones que se dan para el surgimiento del “nietzscheanismo francés” en las décadas de 1960 y 1970 tiene relación con el surgimiento de la necesidad de armar una respuesta a la publicación en 1961 del curso de Heidegger sobre Nietzsche. Esto recupera también un segundo enlace entre Deleuze y Heidegger sobre la lectura crítica de la historia de la filosofía. Véase: Schrift, “Nietzscheanismo como epistemología”, 97.

¹⁹ Las cursivas son mías.

²⁰ Heidegger, *Identidad y diferencia*, 77.

de la filosofía hacia la experiencia del pensar. Sabemos que este pequeño artículo de 1957 no guiará en positivo hacia la diferencia, sino que guía a la experiencia del pensar hacia el pensar diferente, fuera de los márgenes que la metafísica había impuesto para el filosofar, y que es hacia el concepto de *Ereignis*, hacia donde Heidegger quiere enmarcar el proceder del darse del ser, un ser que no será potestad del hombre, sino que sólo oscila, en este darse-ascondese, en el tiempo.

Cabría ahora preguntarnos al tenor de esta recuperación somera de las indicaciones respecto de la identidad: ¿es entonces la diferencia el contrario de la identidad? ¿Es el contraste de ella? El *Ereignis* (que aparece profusamente tratado en la década de 1930) se anuncia como el movimiento oscilante entre hombre y ser, pero no desde lo general, sino desde el *singularem tantum*; como evento único, rompiendo también con la generalidad de la filosofía representativa. De allí hemos zanjado la primera indicación, el principio de identidad dejó de ser principio fundamental del ser del ente para arrojarnos hacia la experiencia del pensar. Ahora quedará seguir la indicación hacia la diferencia. Incluso se podría pensar que ese *Ereignis* —al oscilar— no podría ser fijado o retenido en una determinación, ni recuperado como idéntico, sobre todo epocalmente; esto es, a cada época le tocará una donación del ser;²¹ además de tal y como es tratado en el escrito *Aportes. Acerca del Evento*, se insistirá en que es el *Seyn* el que en su propio proceso temporal ya no puede ser “retenido” en determinaciones filosóficas. El pensar tendría esa capacidad “plástica”, dinámica, que puede seguir el decurso de este *Seyn*.

²¹ Véase, sobre todo: Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009).

3. Diferencia

Respecto del asunto que permite poner en diálogo las perspectivas de Heidegger y Deleuze en cuanto a la diferencia, debemos tener en claro que los signos apuntaban en principio a la concepción de la “diferencia ontológica” en Heidegger y de allí a una revisión del hegelianismo de la época y al primado de la identidad. Deleuze deja ver esta orientación desde la introducción a *Diferencia y repetición*,²² dejando en claro que pensar la diferencia que no conduzca ni a la negación ni a la contradicción será el primero de los objetivos de este libro monumental, para ello sigue la segunda orientación que le llevó a Heidegger en el artículo “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, el contraste es que, respecto de Hegel, lo hará hacer una relectura de la diferencia desde la diferencia misma. En este orden de ideas, hemos localizado el cómo de la revisión esencial del principio de identidad que ha hecho Heidegger en 1957 como crítica al primado de la identidad, pero falta enunciar el primer signo dejado por Deleuze, el cómo de la diferencia ontológica. No hay que olvidar que desde la década de 1920 Heidegger establecerá, para hacer posible la pregunta que nos lleve al sentido del ser, que la diferencia ontológica no habría sido tratada propiamente en el decurso filosófico. La filosofía, desde la Antigüedad, estaba concentrada en el nombrar desde el plano óntico, y parece

²² Deleuze, *Diferencia y repetición*, 15. “Todos estos signos pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocupan el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera que sea la forma en que sea concebida, define el mundo de la representación”.

ser que recusaba, justo porque era el concepto más universal y el más sobreentendido, el tratamiento del ser. Pero del ser ¿qué podríamos decir que no estuviera a su vez siendo “determinado” por un ente o “definido” a partir de un concepto devenido de la lógica apofántica? Desde aquellas primeras señales, Heidegger quería concentrarse en la diferencia, entre el ente y el ser. También era para él necesario en dicha década pensar en una ontología fundamental, es decir, una ontología que proveyese de fundamento a todos los demás saberes, tanto las ontologías regionales como los saberes especializados, esto con la idea de que el nivel de la ontología fundamental era el último o el más profundo en cuanto a nuestro quehacer filosófico. Se centra para ello en la analítica del que puede conjuntar la pregunta y responderla: el Dasein, un Dasein que pondrá no en el lugar del sujeto cognoscente, porque este Dasein no se relaciona con el mundo a manera de sujeto-objeto, sino que está horizontal-extáticamente en el mundo, en una correlación en donde el *Dasein-in-der-Welt-sein* aporta los sentidos que de este tráfago de relaciones se dé. Este centro de la analítica está templado anímicamente y son sus intuiciones las que lo harán una unicidad, una existencia en cada caso propia. Estas últimas ideas recuperadas de la gran obra heideggeriana podrían explicar muy toscamente que desde esta época el cambio o transición desde los grandes sistemas filosóficos hacia una filosofía que privilegiaba la “vivencia” como constitutiva de la singularización de cada existir habían hecho del perfil heideggeriano una real alternativa a las filosofías de la representación. Podría pensarse que este regreso a las experiencias fundamentales desde las cuales el Dasein consigue su perfil existencial nos llevaría de lleno a esta especie de “empirismo”, pero tampoco es el conocimiento, el *quid* de la experiencia fundamental, porque no es un proceso descrito por etapas y un resultado que va a aprenderse,

sino la más grande de las intuiciones que tiene el poder-ser de este Dasein. No podemos ahora realizar una inmersión lo suficientemente esclarecedora del cambio de tonalidad que aporta Heidegger al contexto filosófico de los años veinte, pero sí que queremos dejar enmarcado el surgimiento de la diferencia, como diferencia ontológica.²³

En cuanto al segundo signo, podemos recuperar esta re-lectura del pasaje hegeliano de la *Ciencia de la lógica* en cuanto a proceso especulativo: “El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma. De este modo, el asunto del pensar es para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto a ser que gira en torno a sí.”²⁴

Dicha caracterización respecto del ser y de la verdad hará que Heidegger comience el diálogo con la historia de la filosofía cuyo autor está refiriendo, pero insiste en que hay un contraste entre la postura hegeliana y la suya. Heidegger dará “el paso atrás”, esto implica ir de la verdad a la esencia de la verdad, implica también recuperar lo ya pensado pero para impulsarse desde lo impensado, desde el cual aquello recibe su espacio esencial. Lo impensado en este saber especulativo es justamente “la *diferencia* entre el ser y lo ente”.²⁵ No hay que olvidar que a las alturas en que se da este curso, Heidegger ya había remarcado el olvido del ser y la operación de su ontolo-

²³ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000), 277. “No faltan razones para plantear en primer lugar el problema de la distinción entre el ser en general y el ente. En efecto, sólo la exposición de esta distinción puede hacer posible que veamos temáticamente, de una forma clara y metódicamente segura, algo como el ser en tanto que distinto del ente y que lo hagamos objeto de una investigación”.

²⁴ Heidegger, *Identidad y diferencia*, 119.

²⁵ *Ibidem*, 115.

gía tenía como uno de los puntos centrales el hacer visible el cómo de la diferencia ontológica. A las alturas en las que nos encontramos es la diferencia la que tomará el lugar central, punto en contraste, “paso atrás” para pensarla desde sí misma respecto del ser y lo ente, pero también respecto de los modos de hacer filosofía en la época de Heidegger. En este sentido, el mencionado seminario explora también la identidad, que el pensar representativo ha establecido en toda época la diferencia entre el ser y el ente. Pero Heidegger quiere retener en ello ese “entre”, lo que implica pensar en ese “espacio” entre ambos en donde podría colarse la diferencia. Lo que sucede es que, si pensamos el ser, debemos pensar dentro de él la diferencia, pero también la resolución de que se pensara el ser como fundamento. Dicha resolución parece que lleva la marca de lo que se puede y debe convertirse en concepto, esto es, toda la filosofía para Heidegger en este sentido es la lógica y el *logos* desde siempre ha nombrado al ser. El asunto, que parece sencillo, está dentro del tenor que ha marcado su trabajo desde los años treinta: si bien es del todo comprensible que el ser se da gracias al tiempo, lo que se ha resuelto es su relación con lo ente, con el fundamento de lo ente, de tal manera que la operatividad del saber filosófico está en función de la conceptualización de dicha relación que es, en todo caso, correlación, pero Heidegger insiste en que es por la diferencia y en la diferencia en que ente y ser entran en una especie de juego en donde uno se da y el otro se esconde, y aquí vuelve a citar al acontecimiento (*Ereignis*). Si el ser es un proceso, gracias a la integración del tiempo pensado no como retorno de sí mismo, sino como la función de la propia diferencia en dicho proceso, el *logos* filosófico es infructuoso para nombrarlo, para conceptualizarlo, aquí Heidegger da cuenta precisa de lo limitado de nuestro lenguaje configurado y prefiere dejar que lo innombrado se considere también.

Recordemos que en su época es el lenguaje de la técnica, el *logos* tecnológico, como lo mencionará en otros de sus trabajos, el mayor triunfo de la metafísica. Heidegger parece decir que por ahora somos incapaces de aprehender dicho acontecimiento desde nuestro lenguaje filosófico.²⁶

3.1. Diferencia en Deleuze

Llegados a este punto, convendrá advertir que este trabajo no pretende agotar los usos de la diferencia en el pensamiento deleuziano; lo más es seguirlo desde las derivas conducentes desde las cuales se ha desplegado este aire epocal,²⁷ este eco de la época desde el que se combatía tanto a la representación, la

²⁶ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, 155. “La dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que significa también el no-decir que habla”.

²⁷ De este aire epocal, el texto de Schrift seguirá aportando a una comprensión mucho más amplia. En la década de 1960, los filósofos de formación buscaron entonces salir del estructuralismo, de allí es que en el mundo anglosajón se les haya llamado “postestructuralistas”, sino que la constitución del “nietzscheanismo francés” también les permitió desafiar el *establishment* filosófico. Jacques Derrida, cita Schrift, hace la lista de los temas que encontraron en Nietzsche y que les permitieron comenzar a pensar diferente: “Le méfiance systématique à l’égard de tout de la métaphysique, le regard formel sur le discours philosophique, le concept du philosophe-artiste, les questions rhétoriques et philologiques posées à l’histoire de la philosophie, la suspicion devant les valeurs de vérité (“convention bien appliquée”), de sens et d’être, de “sens de l’être”, l’attention aux phénomènes économiques de forcé et de différence des forces, etc.” Schrift, “Nietzscheanismo como epistemología”, 101.

generalidad y la verdad, piedras de toque de eso que llamábamos más arriba la imagen del pensamiento para nombrar a la filosofía diacrónicamente constituida. Deleuze indica que su libro *Diferencia y repetición*, tiene este primer fin: poder despejar la idea de la diferencia de la contradicción, pero también poner en contraste la diferencia con la diferencia.

Lo primero lo iré describiendo justo después del largo prefacio a la repetición que, por su parte, combatirá la generalidad y que más bien resulta ser un eco de la lectura de Spinoza, aunque tampoco podemos adentrarnos por ahora en este tema; de tal suerte, advertimos que, por el nivel de contrastes y notas que hay que hacer, nos debemos concentrar en la exposición del primer capítulo. En dicho capítulo, Deleuze implícitamente nos indica el camino para pensar la diferencia; dicho camino nos retrotrae a la determinación, el ejercicio conceptual al que nos ha guiado Aristóteles que debe ser el inicio del saber, sin esta determinación ganada en un concepto no estaríamos realmente en condiciones de tener conocimiento de algo; por otro lado, Deleuze insiste en que la diferencia se establece “entre” dos cosas, una que se distingue de la otra. Por un lado, estaría reconociendo con Heidegger —y al hilo de lo que hemos presentado hasta aquí— que no podemos “ver” la diferencia como diferencia conceptual, paso atrás respecto de la abstracción filosófica, y que la diferencia a la que se alude está más bien en el terreno de lo *empírico*.²⁸ La guía la aporta el afán que tiene el pensamiento por abarcar todas las determinaciones a partir de una línea abstracta, de allí que para separarse de la operación abstractiva, Deleuze haya nombrado eso que sería la filosofía de la diferencia como su proyecto. Producida por el pensamiento, como operación del

²⁸ Por ahora, al hablar de lo empírico de la diferencia, se refiere a que debemos apartarla del terreno de la pura abstracción.

pensamiento, la diferencia es ese “entre”, como una operación que hace el pensamiento, pero una operación que deflaciona el poderío de la representación.²⁹ Podemos entonces pensar que desde la razón se piensa en la diferencia a partir de las reflexiones, pero es menester que sigamos a Deleuze en el otro nivel en donde querrá poner la discusión, en el empirismo.

Hasta aquí podría verse que la diferencia que pensaba Heidegger estaba separada de la identidad, pero la diferencia, al ser contrastada con el principio de identidad y con el uso del concepto, se mostraba únicamente desde su forma abstractiva; diría Deleuze, incluso, desde su forma reflexiva. Este sería el primer punto de combate para ir pensando —de la mano de la propia redacción de este libro de ontología—³⁰ el cómo fragua la diferencia. Por ello, se ha señalado más arriba que el decurso que seguirá en el camino hacia la diferencia, en ambos autores, se marca como la separación de lo que Hegel desarrollará en la *Ciencia de la lógica*:

²⁹ Merece la pena hacer una recuperación de lo que Deleuze llamará las “cuatro cabezas o vínculos de la mediación”: “El elemento de la representación como “razón” tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma el concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo”. Véase: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 63.

³⁰ Evidentemente nos referimos a *Diferencia y repetición*. Hemos dicho en una nota más arriba que Zourabichvili no ve en ello un tratamiento directo de la ontología de Deleuze, pero las profusas líneas de tratamiento discursivo, no sólo perteneciente a la historia de la filosofía, sino a la propia estructuración desde donde han surgido, hacen entender que la ontología no es una disciplina derivada de la metafísica, como cualquier curso de filosofía tomista lo ha pretendido. Además, como veremos más adelante, Deleuze señala que el pensar la diferencia en sí misma, lleva al *nomos* y no al *logos* en el *ontos*, pero esa referencia al *ontos* es justamente una referencia al ser, por lo que consideramos que hay una centralidad en la ontología para desestructurar al discurso anquilosado de la filosofía.

L'essence identique est la négativité se rapportant à soi et elle n'est que cela. Or la relation à soi d'avec soi-même. En tant que telle, l'essence est par conséquent l'acte absolu de se repousser soi-même, elle est répulsion de soi de soi-même. Elle contient donc essentiellement, et c'est là même sa détermination propre, la détermination de la différence.³¹

De esta cita de Hegel podemos ya pergeñar el *quid* que en este caso sería un cómo, que marca Deleuze como sello inicial de la confusión ruinosa para la filosofía de la diferencia: “se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción diferencia en el concepto general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado”;³² en pocas palabras, la operación que ha supuestamente impedido pensar en la diferencia desde la diferencia misma es la “mediación”, desde que los aspectos de la mediación hacen de la diferencia el modo operativo, la representación orgánica que juega en este campo del concepto. Cabalmente revisado, todo el primer capítulo de la gran obra deleuziana se detiene en el papel enorme que ha jugado la reflexión como modo de hacer filosofía. La reconstrucción de esta problemática tiene en el entendimiento de la diferencia un papel central, es decir, Deleuze hace una revisión de los dos momentos cimientes en donde ha aparecido la “diferencia”: uno será en el modo de la determinación/definición

³¹ Leonard Ancher, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel* (Louvain: Editions Peeters, 1974), 152. “La esencia idéntica es la negatividad en relación a sí y no es más que esto. O la relación a sí consigo misma. En tanto que tal, la esencia es por consecuencia el acto absoluto de repulsarse a sí, es repulsión de sí a sí misma. Ella contiene entonces, y es la misma determinación, la determinación de la diferencia”.

³² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 66.

llevado a cabo por Aristóteles en la “diferencia específica” y el otro será el de Hegel, quien entendía la diferencia sólo a partir de la identidad. Pero, para Deleuze, no podemos esperar que en estas dos “figuras” pueda pensarse exclusivamente lo propio de la diferencia porque “entre las diferencias genéricas y específicas se anuda el lazo de una complicidad en la representación”.³³ Es menester, entonces, separarse del papel que ha jugado en la *predicación* la diferencia específica y en la reflexión la diferencia como identidad. A partir de estos dos momentos en la historia de la filosofía, Deleuze indicará que el ser se ha expresado solamente de manera unívoca y que ha sido Duns Scoto³⁴ el que lo supo señalar. Si bien que no vamos a entrar en la polémica Aristóteles-Scoto, al menos señalaremos que el modo en que el ser aparece en la filosofía aristotélica alude primero en la *Metafísica* a que el ser es la esencia de los entes y en las categorías aristotélicas son los modos en que se “dice” desde varias maneras el ser/la sustancia como primera categoría; es decir, el ser es equívoco. Todo lo demás, según va señalando Deleuze en dicha exposición, es el modo en que la analogía puede ser llevada a cabo: El ser en Aristóteles es equívoco, jerárquico, no entra dentro de las categorías, porque se distribuye. “No tener un sentido común más que distributivamente, tener un sentido primero jerárquicamente”.³⁵ De tal manera la distribución en las cate-

³³ *Ibidem*, 69.

³⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001), 52: “Il n’y a jamais eu qu’une proposition ontologique: l’Être est univoque. Il n’ya jamais eu qu’une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l’Être une seule voix. Nous disons Duns Scot, parce qu’il sut parler l’être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d’abstraction. Mais de Parménide a Heidegger, c’est le même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l’univoque. Une seule voix fait clameur de l’être”.

³⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 68.

gorías es jerárquica y es el ser el que está, en principio, hasta arriba en esta jerarquía. La analogía es la equivocidad del ser. El ser se dice de muchas maneras. Era el primer reclamo que Aristóteles le hacía a Platón y que tuvo que acotar los modos de decir el ser a las categorías. Pero el problema sigue siendo el mismo, la identidad. “La analogía es, ella misma, el análogo de la identidad en el juicio”.³⁶

Deleuze está pensando en la jerarquía. Piensa que incluso en la jerarquía de haber hecho de la analogía una derivación desde el ser (el ser que en principio sólo parece relacionar su esencia en analogías), se configura una forma de explicación de los entes. En efecto, es en *Diferencia y repetición* en donde surge la univocidad del ser en discusión frontal con la analogía de Aristóteles: “Sin embargo nada de esto sucede en Aristóteles. El hecho es que la diferencia genérica o categorial sigue siendo diferencia, en el sentido aristotélico, y no cae en la simple diversidad o alteridad”;³⁷ es decir, en la diferencia categorial el ser sigue siendo concepto. El hecho es que para Deleuze (y es así desde la recuperación de Duns Scoto) el ser tiene un único y mismo sentido de todos los designantes. Y desde aquí también habrá que pensar en que, por lo menos de Aristóteles a Scoto, los dos niveles —el ontológico y el lógico— tienen amplitudes diferentes. En el lado de Aristóteles el ser puede ser determinado gracias a la abstracción, esto es, nosotros conocemos a los entes porque los entes están determinados, delimitados y desde esta determinación podemos, por medio de la abstracción, generar los conceptos para nombrarlos, de allí el surgimiento de la lógica apofántica. Por contraste, en el ideario scotista, sólo existe un modo de decir al ser, aunque esos modos sean diversos y variados y diferenciados. El ser

³⁶ *Ibidem*, 69.

³⁷ *Ibidem*, 68.

se dice en un mismo sentido. Si seguimos esta presentación hasta aquí podemos ver también que la filosofía de la diferencia de Deleuze no piensa desde la determinación aristotélica, sino desde la designación, que no es sólo denominación, sino también tiene un propósito. Dicho propósito tendrá que ver, para Deleuze, con lo que la univocidad del ser le significa: “La univocidad del ser significa, pues, también igualdad del ser. El Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada”,³⁸ así pone por primera vez en tela de juicio a esa jerarquía desde donde han surgido las determinaciones lógicas en la filosofía, mostrando, hasta aquí, el primer momento, el de la analogía y frente a este primer momento, la univocidad del ser. Bien podemos plantearnos entonces el lugar de la diferencia ante este panorama; si seguimos lo hasta aquí indicado, la diferencia no es un concepto reflexivo, está jugando el papel de ser designativa, ¿pero qué designa? He aquí uno de los pasajes desde los cuales Deleuze se refiere explícitamente a la diferencia:

La diferencia no deja de ser, en efecto, un concepto reflexivo, y sólo encuentra un concepto efectivamente real en la medida en que designa catástrofes; ya sea rupturas de continuidad en la serie de las semejanzas, ya sea fallas infranqueables entre las estructuras análogas. Sólo deja de ser reflexiva para convertirse en catastrófica. Y sin duda alguna no puede ser lo uno sin lo otro. Pero precisamente la diferencia como catástrofe ¿no da pruebas acaso, de un fondo irreductible que sigue actuando bajo el equilibrio aparente de la representación orgánica?³⁹

Merece la pena que pensemos en este pasaje del primer capítulo: ante la representación, la cual ha elaborado todo el cono-

³⁸ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 74-75.

³⁹ *Ibidem*, 71.

cimiento en la historia de la filosofía, la diferencia fuera de la reflexión, de la abstracción y de la identidad es la operación del pensamiento que se “distrae” de esa orquestación armoniosa que todo lo explica y que todo lo sabe, o que lo sabe mientras se dé en los términos que conoce. Deleuze insistirá en señalar a la diferencia como fondo, como el reverso de nuestras determinaciones conceptuales, ¿pero qué clase de fondo podría tratarse cuando señalamos a la diferencia desde ella misma?, por ahora dejemos esa pregunta pendiente, dependiente de las figuras que atañen a las determinaciones y a los principios. En los términos del orden de la redacción, Deleuze se detiene en presentar su lectura sobre la negatividad hegeliana. Justamente en esta revisión de la negatividad Deleuze dirá que la diferencia está mediatizada y que la fenomenología no alcanza a la diferencia. “Lo que rechaza la filosofía de la diferencia: *Omnis Determinatio Negatio*”.⁴⁰ Y otra vez entra aquí el rechazo a la determinación porque la diferencia no puede ser determinada, no es determinación por lo que no se le puede hacer el juego de la negación; haciendo ver que la negación es un falso movimiento y que, por contraste, hay elementos positivos que hacen la génesis de la afirmación y la diferencia afirmada. Si pensáramos en el fondo del movimiento, la diferencia es ese fondo desde el cual se puede comenzar a “mover” de lo afirmado a lo negado, de lo afirmativo a la negación: “La negación resulta de la afirmación: esto significa que la negación surge como consecuencia de la afirmación o junto a ella, pero sólo

⁴⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 95: “Toda determinación es negación”, habrá que seguir el hilo histórico del que quiso abreviar esta frase con la que Deleuze quiere hacer un resumen de la filosofía de la diferencia, haciendo eco de una lectura de Spinoza. Recomendamos revisar el brillante ensayo de Julián Ferreyra: “Hegel leitor de Deleuze: uma perspectiva crítica da ontologia afirmativa a partir das objeções a Spinoza na ciência da lógica”, *Kriterion* 54, no. 127 (junio 2013).

como la sombra del elemento genético más profundo, de esa potencia y de esa ‘voluntad’ que engendra la afirmación y la diferencia en la afirmación”.⁴¹ Esta especie de paso atrás de la negatividad hacia la diferencia como el verdadero motor de la afirmación, quiere sacar también a la diferencia de la reflexión y ponerla en el nivel que el pensador parisino llamará lo “inmediato definido”. De esta manera, Deleuze lleva a pensar la diferencia como “experiencia” o, como ya lo nombra aquí, empirismo trascendental o ciencia de lo sensible.

4. Ontonomía

Del movimiento de la determinación hacia el empirismo, recuperaríamos el “paso atrás” o la operación que querría hacerle Deleuze a la ontología. Habrá que recordar que hemos señalado que para este filósofo no hay más que un momento en donde se ha marcado al Ser como unívoco y esta lección primera nos muestra el detenimiento que hace en Duns Scoto. Empero, cuando Deleuze recuerda que hay una tarea impuesta por la filosofía moderna como crítica al abandono del platonismo —la cual se recupera en el doble ejercicio de Nietzsche, con la seña del final de la época de los trasmundos, y después en el de Heidegger al hacer una revisión crítica que se concentra en pensar el ser como el fundamento, esto es, la crítica a los fundamentos (a las jerarquías, diríamos) adoptada desde el platonismo—, ha hecho una profusa recuperación de lo que más arriba se señaló sobre la lectura heideggeriana. En dicha lectura, Deleuze encuentra todavía un fondo representativo en el camino heideggeriano al pensar la diferencia como

⁴¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 100.

diferencia ontológica, esto es, la consideración de la diferencia como aquello que debe ser recuperado para el pensamiento ontológico desde la diferenciación de lo ente y del ser de lo ente; es decir, encuentra todavía un fondo reflexivo en el camino heideggeriano. Deleuze no pierde de vista el fondo de manutención del ideal representativo en la filosofía de Heidegger, y uno podría pensar que Deleuze va demasiado lejos con su interpretación del filósofo de la *Selva negra*, pero debido a dos formas que Heidegger mantiene en su pensar podrá comprenderse el contraste que se genera entre ambos pensadores. Deleuze no deja de ver en el surgimiento de la ontología de cuño heideggeriano un problema de representación, finalmente, aunque el *Dasein-in-der-welt-sein* supere el hiato sujeto-objeto, todo lo que hace ser al Dasein él mismo, desde su unicidad y desde su originariedad, se da desde un tráfago de comprensiones y auto-comprensiones que tendrán como fondo un esquema pre-comprensivo que las ordena en la *lógica del es*⁴² y la unifica bajo un sentido. No hay que olvidar que es la posibilidad por preguntar por el ser lo que inicia a la ontología fundamental heideggeriana, y que es la diferencia ontológica lo que hace de su emprendimiento el parteaguas del pensamiento ontológico contemporáneo. Aún este recogimiento en torno a problemas y preguntas y a la posibilidad de ser planteadas, esto es, el “planteamiento de un complejo pregunta-problema” es una de las figuras de la dialéctica platónica. Al hilo del seguimiento puntual que hará de algunos textos heideggerianos conocidos hasta su época —no sólo *Ser y tiempo* sino también *¿Qué es metafísica?*—, Deleuze encontrará que el problema de la nada en Heidegger no debería de ser leído simplemente como el no-ser, sino como la diferencia misma, como ese “?-ser”, pero es bien sabido que el *logos* de

⁴² Las cursivas son mías.

la ontología se refiere aquí todavía a la posibilidad-positividad de una revisión aceptual, diríamos conceptual de aquello que designa el sentido del “es” para cada época. La jerarquía, si podemos hacer esta operación en Heidegger, se mantiene no de arriba hacia abajo, como en el pensamiento platónico, sino de un mundo, de un ente hacia su fundamento, el ser de lo ente, lo que determina su sentido, y de allí a la esencia del fundamento; empero, he aquí que, de manera si se quiere implícita, Deleuze encuentra jerarquías. Merece la pena que recordemos que el haber reconocido el “entre” entre el ser y el ente es el paso que ha merecido la recuperación del perfil heideggeriano para alguien como Deleuze, pero es insuficiente el señalamiento de la nada para deslindar a la diferencia del plano reflexivo, diríamos aquí, del plano comprensivo. De tal manera, aunque reconoce en Heidegger —así lo manifiesta en la profusa nota que le dedica en *Diferencia y repetición*— un eco de *scotismo*, encuentra, al mismo tiempo, una jerarquización del sentido sobre el sentido del ser de los entes (reparto originario y trascendente): “Sin duda hay todavía en el ser unívoco una jerarquía y una distribución que conciernen a los factores individuantes y a su sentido. Pero distribución y aun jerarquía tienen dos acepciones enteramente diferentes, sin conciliación posible; lo mismo sucede con las expresiones *logos*, *nomos* en la medida en que remiten a problemas de distribución.”⁴³

Podríamos ir cerrando esta primer presentación de la diferencia en Deleuze, diciendo que en su revisión de la historia de la ontología hay un paso a una onto-nomía: lo que hace no es aprender el ser con el logos, no es determinar con el logos, sino permitir ver que la diferencia, desencadenada y suelta de este modo de hacer filosofía, hace que el pensamiento pueda

⁴³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 72.

reconocer que hay fondo de diferencia, no sólo en donde ya el yo no es el yo, o donde no está el yo, sino donde se deja entrever la diferencia, donde hay distribución de sentidos que no tendrán relación con un logos. Entonces no se trata de una ontología sino de una ontonomía, una onto-nomadía. En esta ontonomadía no habría así reflexiones u obtenciones de conocimiento, sino sólo un agregado de sentidos, allí donde se pasa de la lógica del “es” a la potencia del “y”, tal como lo señala Zourabichvili: “Y si uno pudiera marcar el estilo deleuziano desde un símbolo, sin insistir más que no lo ha hecho ningún otro pensador que haya sido tenido del lado de las engañas lingüísticas, subrayamos directamente esta amputación silenciosa de una letra, como que lo permite el idioma francés: e (s) t”.⁴⁴ Esta última idea que nos llevaría a una ontonomía, a una distribución de sentidos sin jerarquía, podría resumir también cómo ha funcionado en Deleuze otra de las ideas nietzscheanas de la crítica al valor de lo “verdadero” en la historia de la filosofía. Recordemos que para Deleuze ya no es central la pregunta *¿qué es?*, porque las respuestas tendrán que tener la forma de esencias, e incluso en este panorama metafísico entra el propio Heidegger. Lo principal para Deleuze es el modo en que opera la “genealogía” de origen nietzscheano; en la genealogía, la pregunta indicada es *¿quién?* “y las respuestas no serán ya las esencias sino las capacidades vitales, identificando aquello que cada uno puede, de acuerdo con ello la imagen dogmática del pensamiento trata ante todo de evitar el error, pero la nueva imagen reconocerá que ciertos errores son necesarios

⁴⁴ Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, 9. “Et si l’on tient à marquer le style deleuzien d’un symbole, sans y insister plus que ne l’a fait un penseur qui est toujours tenu à l’écart des finasseries langagières, on soulignera derechef cette amputation silencieuse d’une lettre que permet le français: E(S)T.”

para la vida y de lo que se trata no es de evitar el error sino la estupidez”.⁴⁵ Así, la filosofía de la diferencia permite que la potencia sea un agregado, un y y después y de lo que se puede y esto está fuera de las márgenes del error y del lado de la creación, de la potencia creativa que, como acción, también reformula la pasividad de la reflexión.

Bibliografía

- Ancher, Leonard. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Louvain: Editions Peeters, 1974.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France, 2001.
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Ferreira, Julián. “Hegel leitor de deleuze: uma perspectiva crítica da ontologia afirmativa a partir das objeções a spinoza na ciência da lógica”. *Kriterion* 54, no. 127 (jun. 2013): s.p.
- Galván, Gustavo. *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. España: Universidad de Granada, 2007.

⁴⁵ Schrift, “Nietzscheanismo como epistemología”, 103.

- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.
- Laruelle, François. *Les philosophies de la différence*. París: Presses Universitaires de France, 1986.
- Maniglier, Patrice. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. París: Presses Universitaires de France, 2011.
- Schrift, Alan. "Le nietzscheanismo como epistemología: la recepción francesa de Nietzsche en el momento filosófico de los años 1960." *Le moment philosophique des années 1960*, editado por Patrice Maniglier, 95-109. París: Presses Universitaires de France, 2011.
- Zourabichvili, François et al., *La philosophie de Deleuze*. París: Presses Universitaires de France, 2004.

El mestizaje en la constitución del pueblo en la literatura social chilena y su contraposición con la tradición positivista latinoamericana: una mirada desde el agenciamiento colectivo de enunciación de Deleuze y Guattari¹

Patricio Landaeta Mardones
Universidad de Playa Ancha

Resumen

La denominada literatura realista socialista que surge en Chile en la primera mitad del siglo XX se caracteriza por su marcado interés por retratar al pueblo en su heterogeneidad constitutiva. En ese sentido, el retrato del pueblo se convierte en una pieza clave para configurar los cimientos de una fragmentada imagen de la identidad nacional. En este contexto, en el siguiente estudio se realizará un análisis del lugar que ocupa el mestizaje en la literatura social chilena, aludiendo al enfoque del mundo mestizo y su importancia a la hora de constituir el *pueblo que falta*. Para esto, se examinarán los discursos positivistas que marcaron el decurso del pensamiento

¹ Una primera versión en inglés de este texto fue presentada como comunicación en el panel invitado “Deleuze and Guattari: Machines and Assemblages in the Global South”, presentado en el “11th International Deleuze and Guattari Conference. Microrevolutions and politics and desire: war machines against fascisms”. Este artículo se enmarca en el Proyecto Fondecyt Iniciación 11160327, “Literatura y multitud: cartografía conceptual de la narrativa de Nicomedes Guzmán desde la propuesta crítico-clínica de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari”.

latinoamericano, donde el mestizaje se presenta como sinónimo de decadencia y degeneración, para luego contrastar este posicionamiento teórico con los planteamientos conceptuales de Gilles Deleuze y Félix Guattari, puestos en juego en la interpretación de la literatura social de la “generación del 38” en Chile. La propuesta de lectura, en este sentido, rastrea las líneas que horadan el canon cultural y literario que concibe el mestizaje como amenaza para la constitución del pueblo *uno*.

Palabras clave: mestizaje, literatura social, pueblo, Deleuze y Guattari, literatura menor.

Las más opuestas disciplinas del espíritu, disparando desde la desconcertada Europa o desde la técnica o practicista Norteamérica, han convertido a Chile y América Latina en factoría espiritual, complementando su dependencia económica. La tierra y el alma nuestra han sido resueltamente canalizadas con miras al beneficio foráneo. El escritor del yo interior y el descriptor del mundo colectivo responden a esta superpuesta y forzosa realidad de uno u otro modo, inmersos o insurgentes, quiéranlo o no. Desde el descubrimiento de América la empresa no termina y no cesa. ¿Cómo responde América, nuestra América?

Lautaro Yankas, “De la literatura chilena y la crítica”.
Revista Atenea, 402 (1964), 128-129.

Las reflexiones sobre *nuestra* modernidad y *nuestro* mestizaje dominaron el debate político, cultural y artístico en Latinoamérica durante gran parte del siglo XX. Si atendemos solo a la primera mitad de siglo, directa o indirectamente la modernidad *mestiza* aparece como un asunto imposible de obviar en la producción de escritores y políticos, como Ma-

nuel González Prada (1844-1918) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), así como en la obra de escritores tan dispares como Oswald de Andrade (1890-1954), Gabriela Mistral (1889-1957) y Octavio Paz (1914-1998). En todos ellos pareciera que la indagación sobre la modernidad *latinoamericana* es una meditación necesaria, la única que tal vez podría permitirnos auscultar la singularidad de nuestra cultura mestiza.

Para los autores y escritores mencionados, parecía fundamental reaccionar ante la anquilosada costumbre positivista de considerar el mestizaje como *falta*, como aquello que por carecer de valor específico debiese ascender *miméticamente* hasta la conquista de una pureza certificada al modo como reluce en el modelo europeo. El problema evidente residía para todos ellos en la estrechez del canon cultural que se imponía desde las independencias nacionales, pretendiendo definir la singularidad de los nacientes estados a partir de su deuda con Europa, de manera semejante, tal vez, como en la filosofía de Platón las copias se respetan a la Idea. No obstante, por sus consecuencias, aún más problemático resultaba el paulatino desprecio de la raza mestiza que para muchos era incapaz de superar su estado de vida anómico, desprecio que será curtido en el acerbo científico que afirmaba una supuesta incapacidad *natural* de los pueblos latinoamericanos para plegarse a los movimientos del progreso tecno-científico que se expandían desde el Viejo Mundo. En efecto, a lo largo del continente, en el momento de la formación de las letras nacionales, abrazando política y arte, los primeros próceres de la cultura, con su inspiración romántica, positivista y liberal, buscarán ilustrar al pueblo criollo, prepararle para el progreso alejándole de sus vicios, enseñándole a amar sus instituciones, religión y libertad. Pero, más allá de los discursos y manifestos, se advierte que estos no lograban franquear el umbral

de la indigencia para conquistar la ciencia y el progreso anhelado, los positivistas al poco tiempo asumirán otra postura. A los ojos de estos intelectuales formados en su mayoría en Europa, los pueblos mestizos, laxos en las costumbres, se muestran incapaces de abandonar sus *malos* hábitos. Por lo tanto, le será endosado a esta raza de *baja ley*, a esta mezcla ponzoñosa de blancos, indígenas y negros, el retraso de los pueblos latinoamericanos. Frente a este mezquino parecer, ¿basta con *reaccionar* enarbolando un discurso anti-positivista, ensayo, *canto* o discurso que hable *en nombre* del pueblo mestizo? ¿Basta con representar la miseria en la que vive la multitud mestiza? ¿Será suficiente la crítica para aprehender la singularidad de *nuestro* mestizaje?

Este es, pues, el problema: si bien establecer mestizaje e hibridez como elementos constitutivos del pueblo latinoamericano ha sido un recurso u objetivo obligado en la antropología, los estudios culturales, el ensayo y la filosofía en América Latina, todavía faltaría avanzar otro tanto en interrogar las instancias en que se franquea el umbral en el que el pueblo mestizo deja de estar pasivamente representado para comenzar a hablar *en nombre propio*. Esto sucede de manera ejemplar, según se busca proponer aquí, en la literatura latinoamericana entre los años treinta y cincuenta, donde aparece por doquier un agenciamiento de enunciación colectiva para hacer hablar ese pueblo mestizo al que se le había negado la palabra. En concreto, este escrito busca mostrar que en la denominada generación del 38 en Chile, los narradores que surgen al amparo del Frente Popular, que llega al poder en 1938, problematizan arduamente la representación del pueblo de raigambre positivista. Más aún, difuminando los límites de lo estrictamente literario al abordar la vida popular, estos rechazan la representación abstracta del pueblo, figurado como mero decorado carente de alma y expresión propia en

la literatura de los maestros de las letras nacionales. En efecto, la ficción del pueblo en escritores como Nicomedes Guzmán (1914-1964), Lautaro Yankas (1902-1990) y otros como Reinaldo Lomboy (1910-1974) o Juan Godoy (1911-1981), se construye a partir de la figura del mestizo, del roto y del indio, de aquellos individuos y grupos que figuran como los desheredados de la historia positivista y como los marginados del progreso del Estado-nación. Atendiendo a esta ruptura en el campo literario e histórico, este escrito propondrá una concepción *menor* del mestizaje, mediante algunos hitos de la denominada “literatura social” de la generación del 38, desde la filosofía de Deleuze y Guattari.

Esta generación se distingue de las anteriores por constituirse como un grupo de escritores (la mayor parte de ellos autodidactas provenientes de sectores populares) que pone en escena una multitud de personajes del bajo pueblo mestizo, habitantes del campo o la ciudad, que no encuentran tribuna en el relato del pueblo elaborado por las élites. Pero su importancia no proviene de renovar los tipos sociales de la literatura, sino de desterritorializar el lenguaje o transgredir constantemente las normas del canon, haciendo lugar concretamente a los gestos y expresiones del habla coloquial de la multitud mestiza en una narración que experimenta con innovaciones sintácticas o con la composición en fragmento. En ese sentido, a partir del relato de la marginación de las clases populares del proyecto modernizador del Estado-nación, la narrativa de esta generación se halla inmediatamente conectada con lo político, y rompe la pretendida barrera de lo privado y lo público. Finalmente, para este grupo de escritores, la literatura se convierte en el vehículo de una enunciación colectiva, donde las experiencias y recuerdos personales de muchas novelas autobiográficas son puestos en juego para componer el relato polifónico de la multitud marginada. En

esa medida, al situarnos desde la filosofía de Deleuze y Guattari, se advierte que los escritores de esta generación se caracterizarían por hacer hablar un *pueblo que falta*, horadando el canon de una cultura que define el mestizaje como una amenaza para la constitución del pueblo *uno*. Por todo ello, este esfuerzo en el que se conjugan de modo estrecho literatura y política, se aproxima a lo que ha sido definido como literatura menor (Deleuze y Guattari, 1928, 28-31).

En cuanto al esquema, este escrito consta de tres partes: en la primera se analizará la emergencia y crisis del proyecto positivista para la formación de un sustrato afectivo común para el pueblo; en la segunda, se presentará el racismo de un positivismo desencantado, que apunta al mestizaje como responsable del retraso que se cierne en el continente como un *fatum*; y, en la tercera, se propondrá una concepción “menor” del mestizaje, a partir del análisis del agenciamiento que encarna la literatura social en América Latina.

La desventurada formación de una sensibilidad común

La invasión de Colón a los territorios que más tarde recibirán el nombre de América marca el inicio de la modernidad en Europa e inaugura una nueva idea de *mundo*; trescientos años más tarde, la independencia política en América Latina supondrá el arribo de la modernidad a sus territorios para impulsar la transformación de la sociedad colonial hasta entonces —y por mucho tiempo— vigente en cada expresión de lo social: la batalla para liberar el presente de las cadenas del pasado se librará por más de un siglo en distintos frentes

(cultura, economía y política) pues urgía *transformar* todo el engranaje social para realizar real y efectivamente la hasta entonces nominal independencia del Nuevo Mundo. En este contexto, una élite intelectual y política se siente llamada a realizar esa transformación, a conquistar *una* verdadera independencia, y encontrar en las ideas positivistas, muchas veces en su sola inspiración, el más férreo aliado. Una nueva estirpe de próceres —próceres de la cultura nacional— se inspira en las ideas positivistas para *iluminar* al pueblo y *combatir* el influjo de la iglesia en el saber y en las costumbres. Esta élite busca impulsar el capitalismo industrial, *combatiendo* el retraso económico del feudalismo colonial, para traer prosperidad a la burguesía y a la clase trabajadora; por último, haciendo propio el ideario liberal de la época, esta nueva estirpe de próceres *combatirá* los que parecen los últimos resabios del despotismo, que centra el gobierno del pueblo en la autoridad personal.

En efecto, a través de este triple combate se espera una aproximación asintótica a la modernidad europea. De igual forma, se busca superar *miméticamente* las tensiones de una multiplicidad racial naturalmente escindida, que lucha de modo infructuoso por alcanzar la unidad que conviene al pueblo *uno*. Para políticos como José Victorino Lastarria (1817-1888), en Chile, notoriamente influenciado por el romanticismo y el positivismo, resulta fundamental crear una cultura que hable *en nombre propio* para resolver la división del pueblo en el curso tiempo (Lastarria, 1843, 14-15). Lo esencial, por tanto, para el progreso de la nación, es que artes como la literatura confluyan en la creación de un *ser común* a nivel de los afectos. En una línea semejante, su compatriota Francisco Bilbao (1823-1865), exhorta a los literatos a abandonar las antiguas musas y cantar al porvenir que trae consigo el progreso tecno-científico: “Ya el manuscrito no basta, ya la

imprensa es lenta, ya no nos satisface el foro de una plaza. La electricidad y el vapor como la montaña de Eolo levantada, ha desencadenado la tempestad del perpetuo movimiento y la aspiración por un foro y un auditorio omnipresente. Elévese pues vuestro *verbo* a la altura de la tribuna del siglo XIX” (Bilbao, 1865, 491). En el cuadro dibujado por Lastarria y Bilbao, el genio artístico tiene la misión de trabajar para unir al pueblo desde las entrañas de los afectos e *iluminar* su camino hacia el futuro, así como disipar las tinieblas de un presente aún agobiado por el pasado. Sin embargo, poco a poco comienza a imponerse la opinión de la dificultad de superar el pasado y de que sea posible crear por medios *artificiales* una sensibilidad común para el pueblo. Concretamente, esta imposibilidad de unir al pueblo *como un solo individuo* se asume como la causa del retraso del cumplimiento de la promesa de progreso lanzada desde el Viejo Mundo. Más aún, es asumido que en la mezcla racial dominan los caracteres más perniciosos, haciendo que el pueblo mestizo sea proclive a los vicios: ninguna educación, por tanto, podría penetrar en la formación de las costumbres del pueblo. Junto con esto, se constata que los pueblos indígenas *por naturaleza* son incapaces de adquirir la disciplina que exige el trabajo, y pasan a ser declarados *enemigos* del Estado, con la justificación de que gran parte de sus asentamientos a lo largo del continente sean diezmados por los colonos europeos invitados a *mejorar* la raza y *detener* el efecto nocivo del indígena en la composición híbrida del pueblo. Para la nueva ciencia que emerge, la cruz maldita del blanco con el indio y el negro, echa por tierra las esperanzas de los educadores ilustrados de forjar una sensibilidad común. La raza impura impide a sus ojos que se desarrolle con plenitud el espíritu que necesita el capitalismo para desarrollarse.

El desprecio del mestizo²

Una raza de baja ley. Los rasgos primitivos de indígenas y negros y su efecto pernicioso en la mezcla racial del pueblo mestizo son por igual considerados la causa del retraso de los estados con respecto a su tiempo. En distintos países de Latinoamérica se advierte que la más radiante modernidad comparte protagonismo con el oscurantismo y las viejas costumbres del pasado colonial. Así, todo el impulso iluminista de los próceres de la cultura nacional y todo el despliegue de la razón y la industria pierden fuerza enfrentados al obstáculo que representa la constitución precaria del pueblo *enfermo*.

En 1852, el destacado abogado argentino avecindado en Chile, Juan Bautista Alberdi, sostiene que un *cholo* y un *roto* ni con toda la educación del mundo llegarían a conquistar la disciplina de un obrero inglés (Alberdi, 1852, 38). No sorprende, de entrada que Alberdi junto a otros intelectuales desencantados hayan defendido la necesidad de *blanquear* la raza, estrategia asumida en países como Chile, Brasil y Argentina, al auspiciar la venida de nuevos colonos europeos, más preparados en sus costumbres que los nativos para el trabajo. El boliviano Gabriel René Moreno, avanza también otro tanto en esa dirección, culpando a los *cholos* del retraso del país. Al igual que Alberdi, Moreno era un convencido de que *solo* el blanqueamiento de la raza podría engrandecer la nación:

¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza? Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos,

² Para un abordaje en detalle de algunos de los positivistas citados en este texto, véase Zea, 1976.

y como lo creo, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea [...] Los mestizos [...] representan en la especie humana una variedad subalterna [...] La propensión de la casta, tiende, como es notorio, al ocio, a la reyerta, al servilismo, a la intriga [...]. Esos dos agentes arcaicos, incásico uno y colonial el otro; que se extingan bajo la planta de la inmigración europea (Moreno, 1987, 117).

La interrogante que plantea Moreno asume indirectamente el riesgo que se cumpla con el mestizo lo que pareciera evidente para el caso del indio: su aniquilación. Si se aceptara que la desaparición de los pueblos originarios es prácticamente un hecho para la ciencia, no es posible dejar que ocurra algo semejante con los pueblos de las naciones americanas. Es por tanto prioridad, mejorar en el tiempo la pobre constitución actual del pueblo mestizo.

En esta urgente necesidad de blanqueamiento coincide también el peruano Javier Prado, cuando en 1894 este autor de *Estado social del Perú durante la dominación española*, sostiene: “Es preciso modificar la raza, ‘remozar’ nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas; es preciso aumentar el número de nuestra población, y lo que es más, cambiar su condición, en sentido ventajoso a la causa del progreso, por medio de la inmigración, pero una buena inmigración” (Prado, 1894, 189). El lema de Prado, como el de Alberdi, es fortalecer la nación mediante un masivo poblamiento del país, para ello resulta necesario facilitar la llegada de inmigrantes que mejoren la raza, ya que la cruce del indio con el negro y el español, vale decir, la composición actual del pueblo, no es la adecuada para hacer frente a las exigencias del progreso que llamaba a la puerta. En esa misma línea, aunque aún más elocuente, podemos citar *Pueblo enfermo* escrito por Alcides Arguedas en 1909. Este texto tal vez constituya la sín-

tesis preclara de la atmósfera eugenista que empapa los estados latinoamericanos. Refiriéndose al indígena, Arguedas afirma:

No gusta placeres, ignora lujos. Para él ser dueño de una ropa llena de bordados con la que pueda presentarse en la fiesta del pueblo o de la parroquia y embriagarse lo mejor que le sea permitido y el mayor tiempo posible, es el colmo de la dicha. Una fiesta le parecerá tanto más lucida cuantos más días se prolongue. Bailar, beber, es su sola satisfacción; no conoce otras. Es animal expansivo con los de su especie; fuera de su centro, mantiénese reservado y hosco. En su casa huelga la miseria absoluta, el abandono completo. En la casa del indio no hay nada sino suciedad [...]. (Arguedas 1979, 10-11)

La opinión de Arguedas es de gran interés, en la medida en que alude a la heterogeneidad de la América Latina decimonónica, escindida entre el pasado indígena y el porvenir aséptico de modernidad capitalista, y se desliza en tres importantes flancos: critica el poco sofisticado trabajo artesanal de su vestimenta de fiesta, luego denuncia la cultura de la fiesta, actividad comunitaria por antonomasia, tiempo de suspensión de las obligaciones relacionadas con el trabajo, considerándola meramente un pretexto para la borrachera; por último, critica el retraso que pervive de la morada indígena, juzgándola un lugar insalubre y miserable. Es notorio que en las postrimerías de un siglo dominado por el influjo del positivismo, la modernidad comienza a percibirse como un hecho incierto, difícil de asimilar, puesto que brilla de manera ambigua como promesa de futuro y signo de catástrofe: para quienes vaticinan la sociedad igualitaria, fieles a la unidad que conforman ciencia e industria, la modernidad constituye todavía una *mera* esperanza, conscientes de la di-

ficultad de cumplirse, debido a la pobre calidad material que ofrecen los pueblos americanos.

A raíz del casi absoluto dominio de las ideas higienistas en la ciencia de la época, los intelectuales positivistas comienzan cada vez más notoriamente a alejarse del igualitarismo liberal para terminar por defender un autoritarismo que serviría para mantener a raya la amenaza de la herencia india y mestiza. Tal es el caso de Justo Sierra, defensor de la dictadura de Porfirio Díaz en México, quien en *Evolución política del pueblo mexicano*, declara: “si el gobierno nuestro es eminentemente autoritario, no puede, a riesgo de perecer, dejar de ser constitucional y se ha atribuido a un hombre, no sólo para realizarla paz y dirigir la transformación económica, sino para ponerlo en condiciones de neutralizar los despotismos de los otros poderes, extinguir los cacicazgos y desarmar las tiranías locales (Sierra 1957, 393). En efecto, el gobierno autoritario, la mano dura, es considerada como una violencia necesaria frente a la constitución precaria del pueblo mestizo. Como el tirano de *Las Leyes* de Platón, el gobierno fuerte de Porfirio Díaz llega para combatir las malas costumbres arraigadas en los hábitos del pueblo. La convicción es que solamente a través de esta “tiranía honrada” el gobierno estaría en condiciones de vencer la anarquía reinante e instaurar por fin un orden sólido transversal a todo el organismo social.

La raza cósmica de José Vasconcelos, publicado en 1925, pese a su marcado idealismo, constituye una importante reacción a esta atmósfera arraigada entre los gobiernos latinoamericanos: “El mestizo y el indio, aun el negro, —afirma el autor— superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales. Ni en la actualidad ni en el presente se ha dado jamás el caso de una raza que se baste a sí misma para forjar civilización” (Vasconcelos 1997, 72). Vasconcelos

desmonta el arraigado discurso higienista que se alza contra la supuesta ineptitud natural para la vida cívica y el trabajo del indígena, del negro y del mestizo, pero sobre todo se presenta como un defensor de la buena mezcla racial. A sus ojos, América posee todas las potencialidades necesarias para crear una sociedad mejor. Es más, el Nuevo Mundo se descubre para Vasconcelos como un territorio privilegiado para servir de verdadero asiento para la Humanidad, precisamente porque allí pueden encontrarse y fundirse *todas* las razas para gestar una *unidad* superior. No obstante, resulta importante notar que Vasconcelos se halla atrapado en la idea de crear una mezcla racial “modelo”: *La raza cósmica* no tiene en mente *hacer hablar* al pueblo mestizo tal y como aparece en su época, más bien prefiere representar el mestizo “ideal”, a aquel que será el resultado, una vez más, de la buena mezcla, al modo como se prefigura en el discurso de Alberti y Moreno.

Manuel González Prada, positivista díscolo (o, positivista revolucionario, como propondrá Mariátegui), ofrece una perspectiva distinta. En su trabajo de ensayista y de poeta expone que la modernidad debe comprenderse como una *promesa truncada* por causa del egoísmo de las clases dominantes y del Estado, que defiende los privilegios e intereses de los primeros. Para el escritor y político, amparados en la deformación de la ciencia y en la explotación de los trabajadores, a sus ojos se ha mantenido al bajo pueblo sumido en la ignorancia y la servidumbre. En *Nuestros indios*, recogido póstumamente en la segunda edición de *Horas de lucha*, se afirma acerca del indio: “Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles” (González Prada 1994, 338).

Este juicio implacable constituye una clara denuncia contra la situación de indigencia en la que vivían las clases popu-

lares, pues *cholos* y *rotos* debían ir a la guerra para defender estados que, pese a su discurso proteccionista, poco o nada se ocupaban de su efectivo bienestar económico y social. En esa misma línea, otro elemento destacable lo constituye su posición contra el prejuicio higienista vigente: “Siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente del español [...] Indios vemos en Cámaras, municipios, magistratura, universidades y ateneos, donde se manifiestan ni más venales ni más ignorantes que los de otras razas” (González Prada 1994, 341). Para continuar, contra los supuestos males causados por el mestizaje a los gobiernos y contra el mito del necesario blanqueamiento de la raza, el escritor sostiene: “Hay tal promiscuidad de sangres y colores, representa cada individuo tantas mezclas lícitas o ilícitas, que en presencia de muchísimos peruanos quedaríamos perplejos para determinar la dosis de negro y amarillo que encierran en sus organismos: nadie merece el calificativo de blanco puro, aunque lleve azules los ojos y rubio el cabello” (González Prada 1994, 341). Con esta afirmación, González Prada hace alusión a una situación que muchos quisieran ocultar: el mestizaje reina; nuestros pueblos se constituyen de una mezcla racial tan arraigada que ni siquiera a partir de la evidencia de los rasgos superficiales de un individuo se podría afirmar su pureza racial. Por último, contra el iluminismo de los próceres de la cultura, se sostiene que los gobiernos en la práctica han enseñado a su pueblo únicamente a obedecer. La educación a secas no asegura la emancipación del indio. Para alcanzar la emancipación, debe enseñarse al indio a ser libre, enseñanza que iría en contra de los intereses de la minoría en el poder:

La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla? [...] La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores [...] Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta” (González Prada 1994, 342).

El autor destaca hechos irrefutables: la mezcla racial en el Perú —como en toda América Latina— es dominante entre la población, más allá de lo que exprese el color de la piel en algunos casos. Pero la mezcla, según juzga, no es el factor determinante en el retraso social de mestizos e indios, al contrario, lo determinante es la marginación de una multitud de indios y mestizos de la llamada república democrática. Utilizar esa multitud como mera fuerza de trabajo, o servirse de ella como carne de cañón en la guerra, vuelve imposible hacer crecer el país. A ello debe agregarse que la educación, en su estado actual, solo asegura la domesticación de las clases populares. Falta, para González Prada, todavía enseñar al indio a levantarse contra la injusticia que le tiene maniatado por siglos, a erigirse como un ser autónomo. No obstante, pese a estas afirmaciones, como subraya Mariátegui, tanto en sus escritos como en el de todos los criollos que *representan* al indio, el pueblo indio o mestizo no habla *en nombre propio*. Por esta razón, considerando precisamente que el *pueblo falta*, incluso allí donde se halla más cerca, se hace necesario rastrear el momento en que *surge* esa voz del pueblo silenciado.

Para una concepción menor del pueblo mestizo

Hasta ahora se ha expuesto de qué manera la *urgente* modernidad y el *ansiado* progreso se han blandido como monedas de cambio para evitar confrontar las condiciones del retraso —precariedad, ignorancia y miseria— de los pueblos latinoamericanos, asumiéndose por razones científicas la necesidad de “blanquear” la raza para colmar la *falta* en el mestizo. También, desde otra arista, se ha mostrado que moderna es también la afirmación de *nuestra* existencia indígena y condición mestiza enarboladas como bandera de lucha contra la servidumbre que se impone a través de la cultura de los nuevos estados nacionales. Se trataría aquí de la emergencia de una desengañada consciencia moderna, que a partir del diagnóstico de la miseria y servidumbre generalizada de un amplio espectro de la población, se centraría luego en la tarea de crear y afirmar una cultura *propia*, sin descartar del todo, no obstante, la imitación del modelo que ofrece el Viejo Continente. En efecto, al momento de cumplirse el primer siglo de independencia política en América Latina, el blanco, el mestizo “blanqueado” y el indio puestos al servicio del estado escriben en estas latitudes algo así como la *historia del progreso retardado*. En ese contexto, la multitud negra, india y mestiza, es marginada de la historia que escriben sus héroes y portavoces, al presentarse como una especie de cuerpo escindido entre el pasado, vivido como un *fatum*, y el futuro de la modernidad prometida. En este ir y venir resulta necesario insistir en que la cultura europea no cesa de aparecer como un *ideal* frente al cual nuestra modernidad, mestiza, indígena y negra, se presenta como la *copia* que intenta sin éxito alcanzarle.

Sin embargo, no todo se reduce a este diagnóstico, reconocible en distintas expresiones de nuestra cultura, desde el en-

sayo a la filosofía latinoamericana. Una vía distinta, que puede concebirse como una vía “menor”, siguiendo la filosofía de Deleuze y Guattari, va más allá de la crítica de esa práctica mimética que no cesa. Se trata de un tipo de literatura que surge desde el pueblo mestizo para ser expresión de este mismo, y para ello actuará en la cultura contra el canon que imponen las letras nacionales, resistiéndose a obedecer sus formas trascendentes. Es posible encontrar distintos casos a lo largo del continente, como el de Julián Huanay, José Revueltas y Roberto Arlt, pero quisiera hacer notar el caso de un colectivo de escritores chilenos que forma la denominada “Generación del 38”, la cual reúne a escritores, novelistas y poetas, sensibles a diversos hitos sociales y políticos del medio nacional e internacional que afectaron directa o indirectamente la vida social del país. Entre los principales tópicos que esta generación abordó se halla la representación de la miseria que oprimía al pueblo indio y mestizo, hecho que contrastaba con su casi completa ausencia en la historia que escribían las clases dominantes. La generación del 38, inspirada fuertemente por el anarquismo y el comunismo, no se contenta con reflejar la sociedad de la época, sino que se esfuerza por instalar una crítica a la homogeneidad que nutría el proyecto de integración nacional en el contexto de la modernización interna de Chile, hace visibles sus vacíos, fracturas, violencias y exclusiones, al mostrar que a la multitud marginada de la historia, le había sido del todo ajeno o directamente negado el progreso que ella misma con su vida alimentada (Montes, 2008). En palabras de Fernando Alegría (1976):

Los novelistas de los años treinta y cuarenta [...] acumulan el detalle histórico y sugieren el raciocinio de la revolución social [...] El novelista se rebela ante las limitaciones del fotógrafo social, las rechaza; descarta por falso el punto de

mira de los objetivos puros. Dado que en la condición de vida burguesa encuentra falsedades, hipocresías, renunciaciones sin remedio, como contraste busca en el testimonio literario los planteamientos directos, anti-retóricos y legítimos de la realidad actual (37-38).

Es importante destacar como clave de lectura de su aporte que esta literatura “realista social” o “proletaria” logra hacer confluir en un mismo *agenciamiento* distintas técnicas artísticas: asume, en parte, las directrices de la literatura proletaria soviética y norteamericana, cuando se sumerge en la cotidianidad de los marginados del progreso para analizar de forma paralela la explotación y las formas emergentes de socialización; incorpora, hasta cierto punto, los gestos de la poesía vanguardia latinoamericana con el fin producir imágenes inauditas sobre la miseria y la belleza de la cotidianidad marginal; por último, para la construcción o composición del relato hace un uso razonado del collage, también recurso de las vanguardias latinoamericanas, para evitar el efecto de progresión del realismo ingenuo, dando lugar a un montaje de escenas dispares o cuadros. La reunión de tales elementos será, pues, fundamental para configurar un agenciamiento colectivo de enunciación, con una clara veta vitalista, a través del cual hablará la multiplicidad de caracteres del “pueblo que falta”. En efecto, el retrato del abandono de la multitud mestiza e indígena por parte del estado-nación es puesto en escena paralelamente, con el fin de analizar las causas que lo producen y mostrar de qué manera en esa miseria se crean nuevas alternativas de vida, nuevas formas de socialización, evitando el sensacionalismo con pretensiones científicas de los primeros criollistas que asumen la necesidad de constituirse como fotógrafos de lo social. Para este fin, el narrador se limita a hacer interactuar en un cuadro los elementos que se agolpan en el espacio marginal, esto es: toda esa rica

mezcla racial que constituye al bajo pueblo y todos aquellos elementos que construyen su atmósfera, como olores y sensaciones de ese submundo habituado al relampagueo ocasional de la vida y la muerte. No obstante, precisamente esa confluencia de elementos dispares presente en la llamada “literatura social” es lo que será despreciado por los críticos literarios.

En este tipo de obras, se critica la anarquía, indefinición, diletantismo, e incapacidad para conquistar un verdadero estilo. Igualmente, se critica instrumentalizar ideológicamente la literatura, como si la condición del verdadero arte fuese permanecer neutral y no inmiscuirse en política. Contra esta arraigada opinión, se puede sostener que esta literatura social puede concebirse como una literatura menor en cuanto ocupa la lengua materna hasta romper las normas que separan el buen y mal decir, introduciendo el lenguaje cotidiano del arrabal e incorporando neologismos en un montaje de cuadros dispares que confluyen para *crear* una lengua nueva. Lo más patente es que esta literatura social hace confluir con destreza elementos que parecerían irreconciliables, como el panfleto político, el “documental” naturalista, la crítica social de la literatura proletaria rusa y norteamericana, y los aportes de la vanguardia latinoamericana para la creación y composición de imágenes insólitas. Es en esa medida, un agenciamiento que funciona a partir de la conexión de universos que parecen irreconciliables, un híbrido puesto en juego para hacer hablar a todos los desterrados del pueblo y la sociedad civil. En cuanto a su evidente tendencia política se puede afirmar sin miramientos que la literatura social en tanto literatura menor es “clínica” antes que “ideológica”, puesto que la crítica al orden impuesto es tan importante como la expresión de la potencia colectiva que crea nuevas formas de vida en el seno de la multitud. En ese sentido, para Deleuze y Guattari, cuando la literatura se concibe como una cuestión de sa-

lud, desborda los límites de lo estrictamente lingüístico —si ello existe— y se convierte en una experiencia “impersonal” puesto que en lugar de remitir a un “yo-biográfico” se dirige a una singularidad que ya no puede decir “yo” y que tampoco puede hablar en nombre de un “nosotros”. Al contrario, sólo puede tomar a su cargo la labor terapéutica de crear ese pueblo que falta. Justamente, la ficción o la llamada “fabuladora creadora” (Deleuze y Guattari 1993, 172) tendrá por objetivo, en palabras de Deleuze, crear un “pueblo que falta” (Deleuze 1995a, 16). Esta labor la describe Deleuze en los siguientes términos: “El artista no puede sino apelar al pueblo, desde lo más profundo de su aventura tiene necesidad de ello, aunque no pueda crearlo ni tenga que hacerlo. El arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza” (Deleuze 1995b, 273).

¿Qué define la indagación en el arte en la filosofía de Deleuze y Guattari y cómo esta contribuye a una presentación de la narrativa de Nicomedes Guzmán? En Deleuze y Guattari no existe una “filosofía del arte”, ni tampoco estrictamente una “estética”. En su lugar se halla una conceptualización perfilada para cada dominio artístico: literatura, cine, pintura, etc., insistiendo en que lo que resulta fundamental es rastrear cómo y de qué manera las distintas artes llevan a cabo la tarea de liberar la vida. En esa línea, como enfatiza Philippe Mengue (2008): “el agenciamiento revolucionario no puede ser más que artístico y literario” (177). En ese marco, la literatura, como agenciamiento revolucionario, aparece como una creación puesta al servicio de la vida: “De lo que siempre se trata es de liberar la vida” (Deleuze 1993, 173). En esa medida, Nicomedes Guzmán revela su veta deleuziana al afirmar que: “es menester mirar con mayor fervor a la vida del pueblo para deducir la verdad de Chile y las posibilidades que se asientan en el pasado de este pueblo” (Guzmán

1958, 86). Sostener que Guzmán sintoniza con la filosofía de Deleuze y Guattari, cuando se afirma que el escritor traza un “retrato” y propone un nuevo montaje del mundo marginal, no constituye una metáfora, al contrario responde al modo cómo el autor concibe sus propio quehacer artístico. Así lo expresa Guzmán, explicando que *La sangre y la esperanza* (1943) está hecha a partir de cuadros: “recuerdos, retrospección, continuación de recuerdos” (Guzmán 1964, 46). La afición del escritor por la pintura es destacada por el escritor y crítico Mario Ferrero (1982, 125). Más allá de lo anecdótico, la idea de producir un retrato del pueblo marginado o de comprender la novela como cuadro, perfila con mayor fuerza una afinidad de la obra del escritor y la filosofía de Deleuze y Guattari. En ese marco citamos las palabras del escritor chileno Nicomedes Guzmán: “La novela a nuestro modo de entender es un cuadro [...] es un cuadro grande, compuesto de cuadros pequeños [...]; en el caso de la novela, el cuadro no es sólo pictórico, sino clínico y clínico en muchísimos órdenes, especialmente en lo social” (Guzmán 1964, 44). Guzmán apunta a un cierto arte de componer, de mezclar los cuadros que forman la novela, con una preocupación clínica o vitalista por lo social. Pues, para el escritor, la técnica del relato emerge precisamente del ejercicio de ordenar estéticamente los materiales de los que dispone para componer un montaje de cuadros que busca retratar la vida, producir una “sensación de vida” de la multitud marginada. Y para este trabajo no hay un método previo. Hay que experimentar, a través de “una inmersión en lo que se conoce y que es siempre desconocido” (Guzmán 1964, 45). En esa línea, cabe recordar que precisamente para Deleuze, el *collage* es una técnica fundamental para la composición con elementos heterogéneos, para su puesta en escena (Deleuze 2002, 199-200), cuyo fin sería, pues, servir a la vida. En el caso de Guzmán,

este montaje de cuadros debe tomarse literalmente, ya que el ensamble de elementos dispares se ofrece como un instrumento de conocimiento del mundo heterogéneo del mestizaje latinoamericano, intentando captar las múltiples voces, trazos, en definitiva de ese pueblo que falta, de su historia no contada y de su propio devenir. En el caso de sus compañeros de generación, cada cual deviene en sus relatos ese otro marginado o subalterno (mujer, indio, pobre, niño, niña, cesante, proletario, etc.) para dar vida a la multitud mestiza o para acoger la multitud en su propia vitalidad y heterogeneidad.

Esto define, pues, la estética de la generación: hacer nacer en la ficción el mestizaje en toda su heterogeneidad constitutiva a partir de un montaje o composición de elementos dispares. Por ello se advierte que el arte y su método, en el trabajo de Guzmán y su generación, se ha puesto al servicio de la vida, no de una *inmediatez abstracta*, sino de una vida que es puesta en valor únicamente por las luchas que reflejan las urgencias y esperanzas de los individuos: “El escritor antes que nada es hombre y ciudadano [...] La época que vivimos exige al hombre tomar posiciones definitivas. Dentro del momento nuestro, se libra una batalla que el individuo no puede eludir y en la que debe escoger bandera, no de partido exclusivamente, sino de consciencia y humanidad” (Durand 1941). Esta convicción deviene el sello definitivo de la Generación del 38: la literatura *encuentra* la vida solo cuando pone todos sus esfuerzos en plasmar una realidad agitada, un presente convulso en unas circunstancias que nos exigen algo más que una mirada de *espectador* o de crítico... en ese momento, lejos del observador imparcial y del espectador pasivo, el escritor se habrá diluido en el retrato fragmentario de su tiempo, en lo que tiene de horror y esperanza, para formar parte integral de éste.

Bibliografía

- Alegría, Fernando. 1958. "Resolución de medio siglo". *Atenea* 380-381, abril-septiembre: 141-148.
- Alberdi, Juan Bautista. 1852. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, Derivados de la ley que preside el desarrollo de la Civilización de América del Sud*. Buenos Aires: Imprenta Argentina.
- Arguedas, Alcides. 1979. "Pueblo enfermo" (fragmento). *Latinoamericana. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 46. México: Imprenta Madero.
- Bilbao, Francisco. 1865. "Un ángel y un demonio". *Obras completas*, tomo II. Buenos Aires: Imprenta Argentina.
- Deleuze, Gilles. 1995a. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 1995b. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 1978. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 1993. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Durand, Georgina. 1941. "Entrevista con el joven escritor Nicomedes Guzmán". *La nación*, Santiago, 11 de marzo.
- Ferrero, Mario. 1960. "Prosa chilena de medio siglo". *Atenea*, 386 (Separata).
- González Prada, Manuel. 1994. "Nuestros indios". *Páginas Libres. Horas de Lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guzmán, Nicomedes. 1964. "Plan de Una novela". *Cultura. Revista de Educación* 96: 42-52.
- Lastarria, José Victorino. 1843. Discurso de incorporación de D. J. Victorino Lastarria a una sociedad de literatura de Santiago en la sesión de tres de mayo de 1842, Valparaíso: Imprenta de Rivadeneyra.

- Mengue, Philippe. 2008. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Montes, Cristián. 2008. "El cronotopo de la exclusión en tres novelas de la generación del 38". *Revista chilena de literatura*, 73: 163-188.
- Moreno, Gabriel René. 1987. "Nicomedes Antelo". *Notas biográficas y bibliográficas*. La Paz: La Juventud: 97-149.
- Prado, Javier. 1894. Estado social del Perú durante la dominación española (discurso leído en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima en la ceremonia de apertura del año escolar de 1894). Lima: Imprenta de El Diario Judicial: 189.
- Sierra, Justo. 1957. "Evolución política del pueblo mexicano". *Obras completas*, tomo XII. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vasconcelos, José. 1997. *La raza cósmica. The Cosmic Race*, Los Ángeles: Johns Hopkins University Press.
- Zea, Leopoldo. 1976. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.

México, pueblo a venir

Josemaría Moreno González
Universidad de Guanajuato

Resumen

En el siguiente texto se aborda la recepción y el potencial de la filosofía de Gilles Deleuze, en especial en sus colaboraciones con Félix Guattari, en el campo social dentro del contexto mexicano. Es un intento por replantear el análisis que suele recaer sobre el pueblo de México en su capacidad para reestructurar y motivar cambios sociales de orden político. La tesis que se propone es de linaje espinozista y se puede formular de esta manera: nadie sabe de lo que es capaz un pueblo. Por lo tanto, cualquier cambio político será imprevisible y provenirá de una minoría antes que de la mayoría democrática.

Palabras clave: Deleuze, Guattari, mayoría, minoría, pueblo a venir.

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica, sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político —lo refundador de las formas de la sociabilidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana.

Bolívar Echeverría, *La clave barroca de la América Latina*.

La filosofía de Gilles Deleuze ha tenido un gran impacto a lo largo del mundo durante los últimos años, y no tan sólo dentro de los departamentos de filosofía. Su influencia es también fácilmente apreciable en todo tipo de propuestas en el campo del arte, la ciencia y la sociedad en general. Este ensayo es una breve apreciación de la recepción que su obra y su pensamiento han tenido en este último campo, la sociedad, particularmente en el contexto mexicano; y quizás, es más una apuesta, una visión, antes que una descripción de su recepción. Digo es más una apuesta porque no creo posible, desde la posición académica marginal en la que me desenvuelvo, poder retratar el estado actual de los estudios deleuzianos en todo México, mucho menos en Latinoamérica.

Muchos, y muy reconocidos, han sido los intentos por describir la mexicanidad o tratar de aprehender el ser del mexicano; desde José Vasconcelos u Octavio Paz, por nombrar los dos autores probablemente más reconocidos, hasta, por ejemplo, Leonardo da Jandra, un escritor mucho más contemporáneo y evidentemente más actual que aquellos dos. Sin reparar en las contribuciones particulares —o, como en el caso de Paz y Vasconcelos, los sesgos machistas, sexistas, racistas, clasistas— que cada uno de estas propuestas, y otras muchas, de la mexicanidad presenten, este ensayo simplemente abordará uno de los rasgos que aparece en todas las versiones de la mexicanidad, un rasgo, que además, no es nada difícil de presenciar empíricamente: las personas mexicanas, como bien lo resumiera el mismo Octavio Paz, no son crédulas, como otros grupos culturales, son, antes bien, creyentes. Pero son creyentes en un sentido que no se puede reducir tan sólo a creencias y credos religiosos. A mi parecer, en México se es, antes que nada, creyente de un tiempo a venir, incluso de un pueblo a venir. Esa es la senda que más ha parecido marcar a México a lo largo de su corta historia. Los acontecimientos

que fundamentan esta observación son vastos y ampliamente documentados: la Conquista, la Independencia, la Revolución, son tan sólo los tres indicadores más abrumadores en este sentido.

No obstante la creencia marcada en ese tiempo y pueblo a venir, son otras las circunstancias que marcan las vidas de todo mexicano en la actualidad. Son acontecimientos más sutiles y más cercanos en el tiempo, que brillan demasiado por su ausencia: dentro de un orden político-gubernamental que, a pesar de sus flagrantes deficiencias y omisiones imperdonables en la constitución de un Estado de derecho funcional y en la afirmación y protección de derechos humanos universales —todo lo cual se ha traducido en las peores y más horribles injusticias que pesan sobre el ancho de la población toda, aunque, evidentemente, mucho más recrudescidas y alarmantes siempre que han recaído sobre las clases más desprotegidas en México—, no se ha visto confrontado por sublevación alguna.

Las razones particulares para justificar una disidencia generalizada, o al menos concentrada u organizada, en la actualidad son, de manera tan lamentable, virtualmente infinitas, y sin embargo, no hay tal disidencia. Luego, no es difícil encontrar en los editoriales diarias de la prensa, en los análisis sociales académicos e incluso en las opiniones en las redes sociales intentos variopintos de explicación para este acontecimiento que, reitero, brilla por su ausencia. Aunque, desafortunadamente, la vasta mayoría de estas explicaciones no hacen más que, en resumen, desacreditar al “pueblo” y a su falta de compromiso social, si no es que llanamente lo acusan de carecer de una cultura política, ya sin mencionar las nefastas comparaciones que en este contexto abundan entre naciones “concientizadas” y México. Mas, lo que todos estos análisis reproducen, huelga decirlo, es una serie de imágenes bien reconocidas: la del intelectual mesiánico, la del pueblo

colonializado e ignorante, e incluso, en pleno siglo XXI, la de la diferencia innata entre “razas”. También, todos estos análisis se caracterizan por carecer de algo bien sencillo aunque fundamental: su absoluta falta de propuesta, muy fácil es decir que algo está mal, casi imposible proponer cómo y, de hecho, mejorarlo. Todo lo anterior redundando en una premisa inescapable: la conservación y perpetuación del mito de la inferioridad del pueblo de México.

Lo que sigue no es un recetario de propuestas que se pretendan finalmente acertadas en lo que concierne al porvenir de México. Antes he dicho que proponer de manera concreta cómo mejorar un estado de cosas es casi imposible. En realidad, como se verá desde Deleuze, es más bien innecesario, porque lo que se busca es imprevisible, por lo tanto, está exento de planeación, gestión o administración. Sin embargo, lo que sí se debe de buscar en concreto y con plena deliberación, es una descripción de causas que conlleven a efectos, precisamente, imprevisibles. Reenfocar el análisis puede propiciar el advenimiento de un cambio.

Para comenzar, entonces, es imperioso desmontar cabal y lapidariamente el mito de la inferioridad en México. El pueblo de México y su nivel de “concientización” no es ni superior ni inferior al de la gente de ningún otro pueblo. Si en México en las últimas décadas no ha habido un cambio radical en su gobierno, quizás es porque no es el cambio propicio que se requiere, o al menos no el que se podría vislumbrar a corto ni mediano plazo. Veamos, paso por paso.

Primero, Deleuze afirmó en varias ocasiones, de manera controversial, que cada pueblo tiene el gobierno que se merece. El gobierno mexicano es poco más que una piltrafa. La conclusión que se suele asumir, entonces y de manera simplista y reduccionista, es que el pueblo de México es una piltrafa. ¡No, esto es incorrecto y lamentable!

El análisis de Deleuze está mirando hacia otro lado. El filósofo francés observa hacia un *pueblo* como México, en curvas, y en sus desarrollos más plenamente políticos junto a Guattari (en *Kafka. Por una literatura menor* y en *¿Qué es la filosofía?*), se asume que el pueblo es siempre la mayoría, aquella ampliamente representada, por decirlo en pocas palabras, en las urnas. Es decir, el pueblo es aquella mayoría¹ que determina los beneficios y privilegios que se pueden mantener e incluso acrecentar electoral y políticamente. Todavía, de otra manera, el pueblo es el sujeto de representación política actual. En contraposición al pueblo, hay toda una población infrarrepresentada desde el punto de vista político y social, o llanamente ni siquiera representada. Tal es el *pueblo a venir* o la minoría.

Ahora se puede ver que la conclusión es entonces muy diferente. Sí, el pueblo de México tiene el gobierno que se merece, y si su gobierno es una piltrafa, por lo tanto, es la mayoría privilegiada de México, es decir, su supuesta democracia, la que es una piltrafa.

¹ Las minorías no se pueden entender, sino como fuerzas que desestabilizan a la mayoría, ésta sí considerada desde un punto de vista cuantitativo. Las minorías, o la minorización de la política, asume movimientos relativos de decodificación. Si estos son relativos es porque hacen referencia a una comunidad que todavía no existe, a “un pueblo que aún falta”, a “un pueblo a venir”. Daniel Smith, en su “Introducción” a la edición en inglés de *Crítica y clínica*, resume admirablemente lo que él considera que es uno de los “textos más originales e importantes de las *Mil mesetas*”: “Deleuze y Guattari intentan describir las condiciones organizacionales de formaciones sociales construidas sobre una línea de fuga, que son por naturaleza variables y nomádicas. Esto es lo que ellos llaman la ‘minorización’ de la política, en tanto que las minorías tienen que ser pensadas como semillas o cristales de devenir cuyo valor es desencadenar movimientos incontrollables dentro del promedio de la mayoría”. Daniel Smith, “Introduction”. *Essays critical and clinical*, de Gilles Deleuze (Gran Bretaña: Verso, 1998), xliii.

En segundo lugar, el análisis de Deleuze plantea que la arena de contención social no es la del cambio político mayoritario y democrático, puesto que éste está en sus coordenadas y elementos constitutivos ampliamente definido y establecido como un sistema cerrado de posibilidades predeterminadas. Estas posibilidades no contemplan más que operaciones internas al sistema y a sus elementos constitutivos en sus diversas combinaciones, lo cual, evidentemente, requiere la exclusión de elementos extraños o foráneos a tal sistema. No obstante, a estas alturas, la solución no pasaría por la simple inclusión de dichos elementos foráneos en el sistema político mayoritario, puesto que esto no haría más que sumarlos a su lógica predeterminada, haciendo de ellos parte de la mayoría. Es decir, no sería esto más que hacer de la minoría parte del discurso mayoritario. Antes bien, lo que se requiere es lo contrario, hacer de la mayoría algo minoritario, o en otras palabras, lo que se requiere es minorizar la política: la mayoría es lo que siempre se le suma al orden político, la minoría es, en cambio, lo que siempre se le sustrae.²

A este respecto, es pertinente elaborar brevemente las tres coordenadas que según Deleuze y Guattari determinan la minorización de la política. En su libro en conjunto, *Kafka. Por una literatura menor*, hacen del autor checo y su literatura la fuente para una posible transformación minoritaria de la mayoría que, no obstante su enfoque en la literatura, se puede fácilmente detectar en él su trasfondo social. Entonces, tres son las características de la minorización: “la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación”.³

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2011), 110.

³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (México: Ediciones Era, 1978), 31.

En lo que sigue, es oportuno advertir que, aun si se está hablando del mundo de Kafka en Praga a inicios del siglo XX, el lector no debería de perder de vista el objeto de este ensayo, el pueblo a venir de México, con todas las similitudes y analogías entre aquel y éste.

La primera característica es un análisis muy original de la obra de Kafka. La desterritorialización del lenguaje significa hacer uso de la lengua como si fuera una lengua extranjera hablada dentro de una lengua mayor y dominante, para hacer a ésta trastabillar, y en ese intersticio, hacerla reventar y crear formas nuevas de expresión y condiciones de creación.⁴

Kafka, no está de más recordarlo, era parte de una minoría judía en Praga, donde se hablaba checo en las calles, y decide hacer uso de “la lengua de papel”, el alemán, para escribir, aunque no sin introducir en ella variantes remarcables.

Kafka no se propone una reterritorialización a través del checo. Ni un uso hipercultural del alemán con mejoras oníricas, simbólicas y míticas, incluso hebraizantes [...] Ni un yiddish oral y popular; pero, en cambio, sigue la orientación que señala el yiddish; sólo que de otra manera, para convertirla en

⁴ Un ejemplo tomado del diario de Kafka: “Ayer se me ocurrió que no siempre he amado a mi madre como se lo merecía y como habría podido hacerlo, tan sólo porque el lenguaje alemán me lo prevenía. La madre judía no es ninguna ‘Mutter’, llamarla ‘Mutter’ la hace un tanto cómica (no para sí misma, pues estamos en Alemania), le damos a una mujer judía el nombre de una madre alemana, pero olvídense la contradicción que se hunde en las emociones siempre más pesadas, ‘Mutter’ es peculiarmente alemana para el judío, contiene inconscientemente, junto al esplendor cristiano, la frialdad cristiana también, la mujer judía que es llamada ‘Muter’ por lo tanto deviene no sólo cómica sino también extraña. ‘Mama’ sería un mejor nombre si tan sólo uno no imaginara ‘Mutter’ detrás. Creo que son sólo las memorias del ghetto las que preservan a la familia judía, pues la palabra ‘Vater’ también está lejos de significar al padre judío”. Franz Kafka, *The diaries 1910-1923* (Nueva York: Stockhausen Books, 1976), 88.

una escritura única y solitaria [,] en el sentido de una nueva sobriedad, de una nueva corrección inaudita, de una rectificación implacable.⁵

Kafka pone en la lengua alemana formas atrofiadas que son, según el filólogo Wagenbach, citado por Deleuze y Guattari, los “rasgos de pobreza de una lengua [...] pero con una función creadora [...] al servicio de una nueva sobriedad, de una nueva expresividad, de una nueva flexibilidad, de una nueva intensidad”.⁶

Las condiciones actuales de los diversos pueblos de México y su diversidad lingüística son reminiscentes de la situación particular de Kafka y de los judíos en la Praga de inicios del siglo pasado. La carga simbólica, cultural, semántica e incluso epistemológica que cualquier lengua menor posee es innegable. El potencial de flexibilidad, creatividad e innovación que tal carga represente para la lengua mayor, si aquella reventara en el seno de ésta —si aquella reventara a ésta—, es, como la literatura del mismo checo, imprevisible. No obstante, es un potencial que, de estar bien encaminado este ensayo en su apuesta teórica, es irrefrenable ya.

Siguiendo adelante, en cuanto a la tercera característica de una literatura menor —la segunda se ha dejado para el final de este argumento— se hablaba del dispositivo colectivo de enunciación. Esta característica apunta en contra de un deseo de represión.

Deleuze y Guattari proponen que la minoría no está aprisionada en la tensión que determina las relaciones de poder en el discurso mayoritario. Los dispositivos de enunciación colectiva no buscan representaciones sociales o políticas comunes, más bien hacen a éstas reventar desde fuera, precisa-

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (México: Ediciones Era, 1978), 38.

⁶ *Ídem.*

mente en busca de reivindicaciones que, a la mayoría, le son perfectamente ajenas.

El dispositivo de enunciación es colectivo porque, aunque son expresiones individualizadas, son también, por su rareza y escasez, inmediatamente demandas colectivas de reivindicación política y social, incluso si los otros no están de acuerdo con dichas demandas. Son descripciones, en otras palabras, de posibilidades, no de realidades actuales, por lo que no pueden suscribirse a un conjunto definido de personas ni pueden sumarse a una lógica aditiva, mayoritaria y representativa, siempre que la representación funciona como una agencia que trasciende al todo representado, volviéndose ley estadística de delimitación y control. La enunciación colectiva de una minoría, antes que alimentar la lógica represora, facilita su disolución.

De forma ejemplar, en Kafka no hay un recurso a la trascendencia de la ley, pero sí hay instancias represoras y reprimidas. Pensando en *El proceso*, lo que se muestra son series interminables de actores que en nombre de la justicia se entrometen en la vida de K. Pero estas “autoridades de la justicia no son de las que buscan los delitos sino las que son ‘*atraídas, puestas en juego por el delito*’”.⁷ Si todos los personajes en *El proceso* son portavoces de la justicia no es por un nombramiento anterior al delito, son más bien personajes activados sólo en su relación espontánea con K y su delito: “Si todo el mundo pertenece a la justicia, si todo el mundo es su auxiliar, desde el sacerdote hasta las niñas, no es en virtud de la trascendencia de la ley sino de la inmanencia del deseo”.⁸ Se recordará que, como bien se podrá traer a colación aquí, el famoso prefacio de Michel Foucault al *Antiedipo* de Deleuze y Guattari estable-

⁷ *Ibidem*, 75.

⁸ *Ibidem*, 76.

ce como el principal problema, el “mayor enemigo” para este libro —“el primer libro de ética escrito en Francia en mucho tiempo”— al fascismo, pero no sólo a aquel deplorable producto de la historia, Hitler o Mussolini, sino al que ha sido interiorizado y que nos obliga ahora a rastrear y denunciar a ese “fascismo que causa que nos enamoremos del poder, que deseemos la misma cosa que nos domina y nos explota”⁹.

Lo que Kafka consigue es mostrar en su funcionamiento este deseo fascista de represión interiorizado en cada uno de nosotros. Pero el proyecto no es meramente negativo, no es sólo una denuncia sin más, es, además, un proyecto de desmantelamiento:

se trataba de hablar, y de ver, como una cucaracha, como un escarabajo [...] El desmontaje de los dispositivos provoca fugas en la representación social, en una forma mucho más eficaz que una ‘crítica’; y realiza una desterritorialización del mundo [antes, Deleuze y Guattari dicen que Kafka traza líneas de fuga; pero no huía ‘fuera del mundo’, sino que provocaba fugas en el mundo] que en sí misma es política, y no tiene nada que ver con una operación intimista¹⁰ o personal.¹¹

⁹ Michel Foucault, “Preface”, en *Anti-Oedipus*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari (Minnesota: University of Minnesota Press, 1983), xiii.

¹⁰ La operación política a la que se hace referencia ciertamente no apunta al egoísmo de salvarse a uno mismo y desentenderse de los demás, y sin embargo, la apuesta sigue siendo subjetiva, aunque indeterminada: “En el humilde cuarto de Praga donde ambienta su historia, Kafka acaba de abrir para la literatura una puerta salvadora [...] Ha desmantelado una antigua fortaleza y ganado un espacio nuevo para la subjetividad de los personajes. Esa subjetividad [...] se despliega ahora en ramificaciones que habían quedado inexploradas”. Fabio Morábito, *El idioma materno* (México: Sexto Piso, 2014), 37.

¹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (México: Ediciones Era, 1978), 71.

Evidentemente, Deleuze y Guattari no están preocupados por representaciones políticas comunes, mayoritarias, conceptualmente dialécticas, por más que sean obvias e incluso nada desdeñables.¹²

El mundo de Kafka muestra una fuerza hacia nuevos principios que se podrían traducir en actos. No son utopías, ni tampoco proyectos irrealizables. De nuevo, no es tampoco un plan de progreso, dialéctico o de otra naturaleza. Es una fuga en el mundo, pero realizable. “¿Por qué los chukchis no simplemente dejan su horrible país?; considerando su vida presente y sus necesidades estarían mejor en cualquier otro lado. Pero no pueden; todas las cosas posibles ocurren, sólo lo que ocurre es posible”.¹³ Con la anterior observación irónica de Kafka, se demuestra de nuevo qué clase de sociedad implica la literatura menor —no implica a gentes ni revoluciones como estados de cosas, sino a gentes y pueblos a venir, lo cual presenta el potencial que contempla la siguiente dimensión de la minorización de la política: la articulación de lo individual en lo inmediato-político.

Esta última dimensión es la segunda de las tres características de la literatura menor —que no injustificadamente se ha dejado para el final de este argumento— y es, se dijo, la articulación de lo individual en lo inmediato-político: “La literatura menor es completamente diferente a la mayor: su

¹² “Mi repugnancia por las antítesis es segura. Son inesperadas, pero no sorprenden, pues siempre han estado ahí [...] Son tan indiferenciadas como son diferentes, crecen sobre la mano como si hinchadas por agua, empiezan con el prospecto de la infinidad, y terminan siempre en el mismo tamaño medio. Se enroscan, no se pueden enderezar, son meramente pistas, son agujeros en la madera, son asaltos inmóviles, atraen antítesis a sí mismas, como lo he demostrado. Si tan sólo las atrajeran a todas, y para siempre”. Franz Kafka, *The diaries 1910-1923* (Nueva York: Stockhausen Books, 1976), 122.

¹³ *Ibidem*, 251.

espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política”, aproximando a ésta a la noción de devenir.¹⁴ En muchos de los cuentos de Kafka, por ejemplo, el lector presencia el devenir-animal de los personajes. Con los cuentos lo que se consigue es desenmarañar la difícil y persistente ligazón de la subjetividad moderna que gira sobre el sujeto de la enunciación (la forma pura del imperativo categórico) y el sujeto del enunciado (el contenido contingente y empírico de la existencia). Se “reemplaza a la subjetividad” por un devenir donde

ya no hay sujeto de la enunciación, ni sujeto del enunciado: ya no es el sujeto del enunciado el que es un perro, puesto que el sujeto de la enunciación sigue siendo ‘como’ un hombre; ya no es el sujeto de la enunciación el que es ‘como’ un escarabajo, puesto que el sujeto del enunciado sigue siendo un hombre; sino un circuito de estados que forma un devenir mutuo, en el interior de un dispositivo necesariamente múltiple o colectivo.¹⁵

Deleuze y Guattari proponían que el devenir minoritario de un pueblo es una experimentación que, aunque se da en la historia —aunque sea la historia algo así como los márgenes negativos de condiciones de posibilidad para la experimentación— no es histórica en sí misma, pues “sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica”.¹⁶ Aun-

¹⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (México: Ediciones Era, 1978), 29.

¹⁵ *Ibidem*, 37.

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2011), 112.

que es una especie de experimentación filosófica¹⁷ de características muy peculiares que pueden ser resumidas, para evitar dar rodeos innecesarios, en la filosofía primera de Lévinas: la pregunta primera de la filosofía no es la pregunta por el ser, es la pregunta que interroga por el otro, por la responsabilidad que el otro demanda que cada uno asuma inmediatamente.

No se puede hablar por los otros, lo más que se puede hacer es dejar de hablar desde uno mismo, especialmente desde las capas de privilegio que permean a cada uno; pero, como nota de precaución, aunque se espere la llegada de un pueblo a venir y se cree su posibilidad, no por eso se dejan de atender las condiciones históricas. Cada una de las reivindicaciones sociales que la sociedad civil ha conquistado para sí no son en lo absoluto despreciables, son batallas ganadas a las espaldas de unos cuantos que en muchos casos incluso la vida les ha costado. Mas, sin obviar tales contribuciones heroicas, cuando Deleuze y Guattari asumen que no es posible hablar por el otro —además de denostar toda una tradición mesiánica en la filosofía y la economía política— lo que pretenden es replantear la responsabilidad, histórica

¹⁷ Ni en este punto ni en ningún otro que honestamente se les pudiera adjudicar a Deleuze y Guattari, están ambos pensadores haciendo abstracción de la filosofía, más allá, o más acá, del mundo en el que se desenvuelve concretamente. En cuanto al hilo conductor teórico en este ensayo, lo que se plantea como minorización de la política no es más que una de las labores más altas que ambos filósofos le conceden al pensamiento filosófico, esto es, “pensar lo que no se puede hacer”. Lo que en este caso no se puede hacer es determinar los pasos a seguir para conseguir la minorización de la política, sin embargo, se impone la tarea de pensar sus condiciones de aparición, las condiciones que vuelvan factible el advenimiento de un pueblo que aún falta. “En cada caso, la filosofía encuentra dónde reterritorializarse en el mundo moderno conforme el espíritu de un pueblo y a su concepción del derecho. Así pues, la historia de la filosofía está marcada por unos caracteres nacionales, o mejor dicho nacionalitarios, que son como ‘opiniones’ filosóficas.” *Ibidem*, 105.

pero aún actual, que cada uno tiene para con los otros. No somos responsables de las víctimas de la historia y la actualidad, no somos responsables en sentido de ser quienes sean capaces de liberarlos o salvarlos, pero sí somos responsables ante las víctimas: “La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surgen de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas”.¹⁸

Los autores del *Antiedipo* aseguran entonces que el ser responsables ante las víctimas significa algo muy concreto: significa devenir algo menos (hay que recordar que devenir siempre es una sustracción, no una adición), devenir menos privilegiados, para en esa metamorfosis asimilarnos un poco más a la minoría o a ese pueblo en cuya venida creemos, pero, no sin estar muy conscientes de que, una vez que la mayoría deviene algo menos de lo que ya es, la minoría, diferenciándose a su vez de la mayoría, es capaz de adueñarse de un campo de experimentación social en el que puede experimentar formas nuevas de reivindicación política con las cuales, quizás, aminsonar su sufrimiento y agonías inmediatos. Se es responsable ante las víctimas en un campo de experimentación —¡no de concentración!— en el que, tanto la mayoría como la minoría, comparten un territorio común que es el de la resistencia al presente.¹⁹ Y más adelante, rematan los franceses, haciéndose eco del espíritu del famoso intempestivo: “Actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero”.²⁰

¹⁸ *Ibidem*, 109.

¹⁹ *Ibidem*, 111.

²⁰ *Ibidem*, 113.

Retomando algo que merece ser reiterado, había dicho que no se puede hablar por el pueblo ni en nombre del pueblo a venir.²¹ Se requeriría mucha ingenuidad, o quizás incluso un alto grado de perfidia, el pretender definir un pueblo,

²¹ Hay dos ejemplos actuales que pueden ser citados a forma de apoyo a este respecto. Si no se puede hablar ni por el pueblo a venir ni a su nombre, es decir, si la mayoría no es ni salvadora ni maestra conscientizadora, quizás pueda ser, no obstante, su aliada. El primer ejemplo, aunque fue una posibilidad abortada por los poderes fácticos de México, es el de la lucha de María de Jesús Patricio Martínez, quien fuera elegida vocera representante del Congreso Nacional Indígena de México para buscar la candidatura independiente para las elecciones presidenciales de 2018. A pesar del fraude documentado que le impidió conseguir el registro electoral, María de Jesús, mejor conocida como Marichuy, aspiraba a representar a todo un sector poblacional del Estado mexicano. La apuesta de muchos votantes que entonces ofrecieron su firma para que Marichuy pudiera figurar en las boletas electorales era que, de llegar a la presidencia, o al menos a ser una fuerza representativa en el poder legislativo, Marichuy buscaría beneficiar los intereses del sector social al que representaría; un sector social cuyos intereses muy probablemente no tendrían repercusión positiva, políticamente hablando, en la mayoría democrática mexicana, aunque aun así —tal era la apuesta— el beneficio de esa minoría —que sería dictado sin, necesariamente, la participación de la mayoría— repercutiría positiva e inmediatamente en la vida colectiva e individual de todos aquellos en el sector que Marichuy pretendía representar, un sector que, de más está decirlo, ha sido y sigue siendo de los más azotados por la inequidad e injusticia gobernantes en el Estado mexicano.

El segundo ejemplo es uno que, al escribir estas líneas, sigue aún en juego, y es el de una apuesta, ciertamente aún marginal, presente por el momento tan sólo en las redes sociales, que se está gestando dentro de las líneas partisanas del partido demócrata de Estados Unidos. Aquí, con la consigna de que tan sólo las mujeres voten en las elecciones legislativas de 2018, se pretende que los hombres no salgan a votar para permitir que por primera vez en la historia sean tan sólo las mujeres las que determinen el rumbo político de una nación. Este ejemplo guarda similitudes llamativas con el ejemplo anterior, pues en ambas, un grupo mayoritario reniega de la búsqueda de sus intereses representativos y políticos para que una fuerza política minoritaria pueda más fácilmente experimentar con los suyos.

o al pueblo. ¿Quién podría preciarse de haberlo conseguido? ¿Quién no sería auscultado en pretensión tan infame que en la historia no ha dejado en pie a ídolo alguno? En nota espinozista, ¿quién podría decir de lo que es capaz un pueblo?

Históricamente, en especial durante el siglo XX y lo que va de nuestro siglo, se ha comprobado una y otra vez que los intereses geopolíticos de un puñado de naciones han sido determinantes en el porvenir del resto de los pueblos en el mundo. Sería ingenuo pensar que la tendencia se revertirá de aquí en más. Quizás no es la revolución, al menos no la que se podría deliberadamente plantear, el camino que se debiera esperar que el pueblo a venir siguiera, ni en México ni en ningún otro lugar. No es ésta una confesión de resignación o una apuesta estoica, capacidades ambas comunes al pueblo de México, según Paz. Es más bien, un grito ahogado que se escucha en cada esquina de este país.

Quizás ya no sea el momento de continuar con aquellas consignas políticas grandilocuentes acerca de cambios estructurales, proclamando carencias por suplir, necesidades por satisfacer y los medios y formas para conseguirlas, a través de revoluciones violentas para un supuesto progreso dialéctico: proyectos que nunca esconden su naturaleza megalómana en boca de quien tiene aún la osadía de enunciarlos. Quizás es tiempo de voltear a verse a sí mismo y responsabilizarse definitivamente de sí.

No por ser creyentes, como decía Octavio Paz, tenemos que dejar de ser pragmáticos: la mayoría política no va a cambiar el orden social. No es parte de su constitución el poder cambiarlo. En su génesis está incrustada la injusticia y la inequidad. Para que la mayoría perviva, es necesaria la injusticia de la que bebe copiosa y egoístamente. Si el pueblo a venir llegara algún día, éste tendría que pasar por las cenizas del viejo pueblo, de aquella mayoría privilegiada que merece

desaparecer. Si el pueblo a venir llegara, el pueblo de México tendría que dejar de ser.

Persiste ese grito seco, terrible y difícil. La justicia, como en Benjamin, pasa por hacerles justicia a nuestros antepasados, a todos aquellos que la Historia acalló y se tragó sin miramientos, sin dejar siquiera rastro de ellos. Pero, con Deleuze, la justicia pasa, además, por aquellos que hoy mismo hablan sin que nadie los pueda o quiera oír.

Esto es lo único que el pueblo puede hacer para hacerles justicia a la minoría, dejar de ser. La idea de justicia prevalece, pero no como modelo, sino como problema. Para Deleuze la pregunta ¿qué sea la justicia? no tiene ninguna relevancia, pero la pregunta por quién, cómo y cuándo encuentra algo como justo es todo lo más apremiante por cuanto en la pregunta se va ya no el anuncio y porvenir de la justicia —proyecto fácil y de sentido común, dogmático en última instancia, desafortunadamente—, sino, cómo algo podría dejar de ser injusto, permitiendo que los resultados, como en un experimento, hablen por sí mismos.

Las condiciones de un verdadero y radical cambio social ya están presentes en la actualidad, como una revolución que no es un medio para ciertos fines, sino un fin constante repleto de medios inexplorados. Pero, como ya ha sido reiterado, el cambio no pasará por el presente de la mayoría democrática, sino:

Lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser. No sólo tenemos que distinguir la parte del pasado y la del presente, sino, más profundamente, la del presente y la de lo actual. No porque lo ac-

tual sea la prefiguración incluso utópica de un porvenir de nuestra historia todavía, sino porque es el ahora de nuestro devenir.²²

Las raíces del cambio social se encuentran en la minoría infravalorada, azotada, desacreditada y silenciada (usualmente hasta con la muerte). Ninguno de estos cuatro ejemplares de la desigualdad y la injusticia en México podrían ser revertidos si no es más que, como parte de una mayoría democrática, atendemos a nuestra única capacidad real de alianza política para con ellas; y ante ellas, las víctimas, guardar un profundo y respetuoso silencio, como quien hinca su rodilla ante el altar, con la firme creencia de que, aun si nunca lo ha hecho, Dios finalmente se pronunciará.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1978.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2011.
- Foucault, Michel. "Preface". *Anti-Oedipus*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, xi-xiv. Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.
- Kafka, Franz. *The diaries 1910-1923*. Nueva York: Stockhausen Books, 1976.

²² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2011), 114.

Morábito, Fabio. *El idioma materno*. México: Sexto Piso, 2014.
Smith, Daniel. "Introduction." En *Essays critical and clinical*
de Gilles Deleuze, xi-liii. Gran Bretaña: Verso, 1988.

Universidad de Guanajuato

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa

Secretario Académico

Dr. Raúl Arias Lovillo

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

Campus Guanajuato

Rectora

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División

de Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. César Federico Macías Cervantes

Director del Departamento

de Filosofía

Dr. Rodolfo Cortés del Moral

Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica.
Cuatro movimientos desde el margen se terminó de
editar en noviembre de 2018, en la División de
Ciencias Sociales y Humanidades,
Campus Guanajuato, México.

Para su composición se utilizó la fuente Arno Pro
8/16 puntos.

Patricia Castillo Becerra

Doctora en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Actualmente es investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, donde también es profesora en temas de ontología contemporánea. Filosofía francesa contemporánea es uno de los proyectos de investigación en los cuales participa. Entre sus publicaciones destacan, entre otros: *Acontecimiento y expresión literaria: estudios sobre Deleuze* (Colofón-Universidad de Guanajuato, México, 2016), y *La fenomenología del segundo Lévinas* (Universidad de Guanajuato, México, 2017).

Josemaría Moreno González

Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, institución para la cual imparte actualmente seminarios sobre el pensamiento de Gilles Deleuze. Es también co-coordinador del libro *Acontecimiento y expresión literaria: estudios sobre Deleuze* (Colofón-Universidad de Guanajuato, México, 2016).

El objetivo del libro que el lector tiene en sus manos es principalmente uno: explorar la recepción del pensamiento del filósofo francés, Gilles Deleuze, en lengua hispana.

Aquí partimos desde la premisa de que el pensamiento es una práctica filosófica, un quehacer tanto en el sentido de obra como de una tarea por llevar a cabo aún, es, ciertamente, un quehacer cimentado en un eje fundamentalmente práctico, un eje que trasciende el campo empírico de un conocimiento meramente probabilístico –como también trasciende el campo de las ideas determinadas y trascendentalmente determinantes– y que lo trasciende de manera imaginativa como una creencia o una invención, que sin ser, ni tener que serlo, demostrables, fundamentan, no obstante, el objeto real de la filosofía: la utilidad, su búsqueda y su evaluación. Se dice utilidad remarcando su acento vivencial. Lo que del mundo o de uno mismo se pueda llegar a conocer no es más lo que en él cada uno hace, discerniendo (o esa sería la aspiración) cómo lo hace y por qué: la utilidad reside entonces en partir desde lo más concreto, que resulta ser siempre lo más sorprendente y misterioso, para entonces abstraer desde ahí algo antes desconocido, ahora novedoso: el concepto y su comprensión.

