



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE  
HIDALGO

Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos"

"Devenires Nicolaitas: acercamiento desde lo local al pensamiento  
de Gilles Deleuze"

T E S I S

Para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Presenta

JERSON SOLÍS MONTELONGO

Asesor:

Licenciado en Filosofía Carlos Alberto Bustamante Penilla

Morelia, Michoacán, enero del 2015

"conocer para crear"



## CONTENIDO

Abstract: .....	3
<i>Prólogo</i> .....	4
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	6
I. DELEUZE Y EL TEATRO DE LA FILOSOFÍA: DRAMATIZACIÓN, MINORIZACIÓN Y PERSPECTIVISMO. Eduardo Pellejero (Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa).....	9
<i>Presentación e ideas clave del capítulo</i> .....	9
<i>Introducción</i> .....	10
<i>¿Deleuze estructuralista?</i> .....	14
<i>La pregunta dramática y el drama de la pregunta.</i> .....	15
<i>I. El tipo en forma de drama</i> .....	17
<i>II El drama del concepto de verdad</i> .....	18
<i>III. Ontología- Ética- Política</i> .....	19
<i>De la crítica a la experimentación.</i> .....	20
<i>IV Contra la identidad, tipos regionales</i> .....	20
<i>V La práctica del método dramático</i> .....	21
<i>VI Teatro de lo menor</i> .....	22
<i>(Dis)continuidad del método dramático: L'Anti-Oedipe.</i> .....	23
<i>VII Crítica del teatro de Edipo</i> .....	23
<i>VIII ¿Cómo se pasa de la producción del deseo a su neutralización en la representación edípica?</i> .....	25
<i>IX Antes y después del Anti-Edipo</i> .....	25
<i>MIL ESCENARIOS (O DEL TEATRO DE LA FILOSOFÍA)</i> .....	26
<i>X. Personajes conceptuales</i> .....	27
<i>X 1. ¿Qué son los personajes conceptuales?</i> .....	27
<i>XI. Conclusión de la puesta en escena</i> .....	29
II. METAFÍSICA, ACONTECIMIENTO Y CULTURA. Marco Arturo Toscano Medina (U.M.S.N.H.) .	37
<i>Presentación e ideas claves del capítulo</i> .....	37
<i>Desarrollo</i> .....	39
<i>El Nihilismo y la episteme moderna</i> .....	42
<i>Una metafísica de lo incorporal</i> .....	48
<i>El Acontecimiento</i> .....	51
<i>Habermas y la metafísica negativa</i> .....	57

<i>La cultura como acontecimiento</i> .....	60
<i>Conclusiones</i> .....	66
a.- Del trabajo filosófico de la nueva filosofía .....	66
b.- Bergson y la duración.....	68
c.- La nueva metafísica (del acontecimiento).....	69
d.- Acontecimiento cultural.....	71
III. LA ÉTICA DE LOS NÓMADAS. APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA A PARTIR DE GILLES DELEUZE. Carlos A. Bustamante (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo) .....	73
Presentación e ideas clave del capítulo .....	73
<i>Desarrollo</i> .....	75
<i>Análisis del Protágoras</i> .....	79
<i>Pensamiento rizomático. El lenguaje y las cosas que nombra. Hacia una ética nómada (de masa)</i> .....	90
<i>La práctica nómada</i> .....	94
<i>Conclusiones hacia la ética nómada.</i> .....	103
IV. DELEUZE Y LA ESCRITURA MENOR.....	109
<i>Hipótesis.</i> .....	109
<i>Deleuze y Guatari: Kafka. Por una literatura menor</i> .....	110
<i>Escritor como ser político expresado en la enunciación</i> .....	110
<i>Literatura menor</i> .....	111
El proceso .....	117
Pellejero y la literatura menor .....	121
Del arte y la filosofía.....	125
CONCLUSIONES .....	127
BIBLIOGRAFÍA.....	132

*Abstract:*

From 5 articles, previously selected of *Devenires*, edited by UMSNH, and some other texts (especially some of the most named works of Gilles Deleuze) I will try to guess the thought of Deleuze and at time carry out a series of arguments and concepts that open a chance to consider that the philosophy envisioned by the French author. It will touch lines shared by artistic creation of the event and the creation of concepts developed from this peculiar form will be displayed from the ontology, epistemology, and ethics. It leads us to a free creation of decentralized political realities which match with the art work of constant creation-producing force.

Key words: Line of Flight, Becoming, Rhizome, Event and Agencement

*Resumen:*

A partir de cinco artículos, previamente seleccionados, de la revista *Devenires* editada por a UMSNH y de algunos otros textos (en especial algunas de las obras más importantes de Gilles Deleuze) se tratará de intuir el pensamiento de Deleuze a la par que se desarrollen una serie de argumentos y conceptos que me abran paso para considerar que la filosofía vislumbrada por el autor francés tocará líneas compartidas por la creación artística en su culminación política. La liberación del acontecimiento y la creación de conceptos desarrollados desde esta forma tan peculiar se desplegará a partir de la ontología, la epistemología y la ética que nos conduzcan a una libre creación de realidades políticas descentralizadas que se emparejen con la fuerza productora del arte, trabajo de constante creación.

Palabras clave: Línea de fuga, Devenir, Rizoma, Acontecimiento y Agenciamiento

## *Prólogo*

A partir de 5 artículos, previamente seleccionados, de la revista *devenires* editada por la UMSNH y de algunos otros textos (en especial algunas de las obras más nombradas de Gilles Deleuze) se tratará de intuir el pensamiento de Deleuze a la par que se desarrollen una serie de argumentos y conceptos que me abran paso para considerar que la filosofía vislumbrada por el autor francés tocará líneas compartidas por la creación artística en su culminación política, la liberación del acontecimiento y la creación de conceptos desarrollados desde esta forma tan peculiar se desplegará a partir de la ontología, la epistemología y la ética que nos conduzcan a una libre creación de realidades políticas descentralizadas que se emparejen con la fuerza productora del arte, trabajo de constante creación.

Creo que el objetivo de la mayoría de los filósofos es querer que la realidad se adecue a la arquitectura de su pensamiento, la idea, la verdad, lo concreto, lo superior. La historia de la filosofía es una serie de movimientos del pensamiento que depende de muchas circunstancias, de muchas fuerzas, de infinidad de malos entendidos e interpretaciones como lo piensa Slavoj Žižek; para nuestro tiempo, una filosofía que identifique no basta, es por ello que el pensamiento de Deleuze viene de maravilla para darle un aire sanador a la misma realidad pretendida para la filosofía: el objetivo de los filósofos (pensadores) menores es crear pensamientos múltiples que se adecuen a realidades específicas, localizables. Se imprime movimiento al pensar.

El apuro que la filosofía desde sus orígenes tiene por encontrar una actividad propia y desligada de las demás ciencias ha marcado la pauta para entender a esta como una herramienta para la búsqueda de la verdad, esto a lo largo de casi todo el pensamiento occidental. Creo conveniente que desde mi trinchera, teóricamente, vislumbremos una forma de pensar atípica, que cuestione la realidad que occidente ha transformado en horror.

Este trabajo se justifica por cuestionar la represión, el sometimiento, el terrorismo, porque se resiste al poder dominante y lo cuestiona, pero principalmente porque piensa para aquel que no tiene importancia, para el ignorante, para el pobre, para el reprimido, tiene la libertad de ver por aquel que nada posee, trata de darle voz a aquello no la ha tenido al tiempo que

descubre terrenos fecundos donde antes sólo podíamos mirar desolación y tristeza, aboga por un empirismo de la felicidad antes que por una economía del pensamiento, de la realidad.

Siendo la politización del pensamiento el principal objetivo de Deleuze, propongo que este objetivo se lleve a cabo de una forma similar a la creación artística; la conceptualización del discurso político en el pensamiento de Gilles Deleuze sólo cumplirá con su objeto desterritorializando la realidad social que nos inmoviliza por medio de un lenguaje siempre fluido y con grandes rasgos de creación artística, como creación de posibilidades e imposibilidades. Sólo se llegará a la politización de la realidad propuesta por Deleuze mediante una conceptualización de nuevas formas de ver el mundo donde la creación de múltiples realidades se haga con el objetivo de moldear el lenguaje de lo real de una forma semejante al arte, creando posibilidades de otra manera invisibles.

Esta tesis, en general, trata de la posibilidad que tiene la filosofía de agenciarse en la realidad, a partir de Deleuze, desde un tratamiento menor, diferente, nómada. Esta manera tan propia de activar la filosofía recorrerá territorios imposibles e inhóspitos para llegar hasta donde su misma fuerza lo marque, a la politización de la realidad desde la diferencia y el devenir, considero que para dar este gran salto de una realidad concreta y calculable hacia una realidad hasta cierto punto caótica se deberán emplear multitud de herramienta, pero creo que la que le dará mayor potencia a la línea de fuga vislumbrada para esta realidad filosófica de lo menor, será el arte en tanto creación de múltiples posibilidades que para la mayoría de la colectividad estarían vetadas. Como objetivo individual propongo que la tarea politizaste de la filosofía del acontecimiento alcanzará sus más altos vuelos a partir de la sutileza que requiere la creación de conceptos, sostengo que el pensamiento político que Deleuze vislumbraría se tendrá que crear con la misma entrega y libertad, pero al mismo tiempo con parecido esfuerzo y fiereza que caracteriza a la obra de arte, al menos en cuanto creación de imposibilidades posibles. Lo anterior lo concreto a partir de algunos filósofos “locales” mutados con el rizoma deleuziano

## INTRODUCCIÓN GENERAL

La filosofía de Deleuze acepta flotar en el océano infinito del *devenir* y des- lizarse, sin ancla, sobre el caos del ser. Su obra constituye una ruptura en y con el pensamiento de la tradición por su carácter de *multiplicidad* y de *diferencia*.  
Fernanda Navarro “Devenires Deleuzianos”<sup>1</sup>

Si el devenir tuviese una finalidad, ya la habría cumplido. ¿Por qué no ha acabado de devenir el Devenir?<sup>2</sup>

La diferencia es lo que obliga al pensamiento a pensar  
Gilles Deleuze

Hacer referencia a Gilles Deleuze es hablar de uno de los filósofos de mayor relevancia del siglo pasado; al mismo tiempo es encontrarnos con una manera diferente de hacer filosofía, de utilizar el lenguaje y el territorio en el que estamos parados: alguien que nos invita al espectáculo del caos de la diferencia sin perder el entusiasmo de seguir con el camino eterno de la filosofía, la creación de conceptos siempre móviles. Su lenguaje es fluido, erudito, cómico, detonante, violento; en fin, una autoridad para un mundo sin autoridad, sin formas fijas ni fundamento primero.

La revista *Devenires* es una publicación semestral de investigación filosófica, publicada por la Facultad de Filosofía y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Hasta el año 2011, contaba con 24 números, y los artículos que hacen referencia directa a Gilles Deleuze, que hacen mención a alguno de sus conceptos o a su figura, son por lo menos 5:

- *Deleuze y el teatro de la filosofía: dramatización, minorización y perspectivismo* por Eduardo Pellejero<sup>3</sup> (Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa).

- *Metafísica, acontecimiento y cultura* por Marco Arturo Toscano Medina<sup>4</sup> (Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo)

---

<sup>1</sup> *Devenires* II, 3, 2001, pp. 105-119

<sup>2</sup> Mengue, Philippe, *Gilles Deleuze ou le Systeme du Multiple*, París, Ed. Kimé, 1994, p. 24.

<sup>3</sup> Becario de la Fundación para la Ciencia y la Tecnología del Ministro de Educación de Portugal e investigador de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, donde ha realizado su tesis de doctorado en torno a la obra de Gilles Deleuze. Forma parte, asimismo, del consejo de redacción de la revista de filosofía y ciencia del hombre *Conceito*.

- *La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze* por Carlos A. Bustamante <sup>5</sup> (Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo)

- *¿Qué es la literatura? del compromiso sartreano a la fábula deleuziana* por Eduardo Pellejero (Universidad de Lisboa)

- *Devenires deleuzianos* por Fernanda Navarro <sup>6</sup> (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)

A partir de tres de estos artículos –los de Pellejero, Toscano y Bustamante- trataré de hacer una recopilación interpretativa, contrastada y crítica<sup>7</sup> (o creativa, pues cada cual se aborda a partir de diversos tratamientos) para poder acceder de la mano de quien los escribe, aunque sea de manera superficial, al pensamiento de Gilles Deleuze. Se abordarán conceptos múltiples tales como la pérdida de identidad, diferencia, creación de conceptos, acontecimiento, sentido, devenir, dispositivo, agenciamiento, filosofía menor, línea de fuga, metafísica, cuerpo sin órganos, etcétera, que nos llevarán por los rumbos de la filosofía de la cultura, la ética, la política, el psicoanálisis, la epistemología, el arte, la literatura y demás disciplinas (no meramente filosóficas) con las que se anudarán para hacer rizoma.

---

<sup>4</sup> Marco Arturo Toscano Medina: (Zamora, México, 1957) Licenciado en Filosofía por la UMSNH, 1987, con la tesis “Ensayo sobre el devenir”. Maestro en Filosofía de la Cultura por la UMSNH, 1996, con la tesis “Una cultura derivada. La filosofía de la cultura de Samuel Ramos”. Labora como Profesor de tiempo completo, formando parte del cuerpo académico de la facultad de filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la U.M.S.N.H. Algunas temáticas que aborda son filosofía contemporánea, escuela de Frankfurt, historia de la filosofía y filosofía en México. Ha escrito varios libros y artículos tanto personal como colectivamente.

<sup>5</sup> Carlos Alberto Bustamante Penilla es licenciado en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Nació en Yurécuaro, Michoacán, en el año 1971. Realizó sus estudios de licenciatura en Filosofía, en la misma Universidad Michoacana. Algunas de sus áreas de trabajo son la teoría crítica, la filosofía de la educación y la epistemología. Ha colaborado con artículos en revistas académicas y en libros colectivos. Se ha dedicado a la docencia en diversas preparatorias de la ciudad de Morelia, desde el año 1996, y en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos”, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, desde el año 2002.

<sup>6</sup> Fernanda S. Navarro y Solares, licenciada, Maestra y Doctora en Filosofía (UNAM), y un año en el College International de Philosophie, París. Algunas de sus líneas de investigación son la filosofía política, el multiculturalismo y la Interculturalidad. Tiene un sinnúmero de artículos publicados y más de treinta años de experiencia docente en la facultad de filosofía de la U.M.S.N.H.

<sup>7</sup> Aunque el artículo de la Dra. Navarro no se trate de una manera explícita (concreta, puntual), este termina siendo de gran importancia para mi trabajo ya que resulta inspirador, enriquecedor y explica muy bien el pensamiento deleuziano (cosa rara pero afortunada), pero también porque resuena en el conjunto de lo dicho a lo largo y ancho de este mismo escrito (virtualmente como Deleuze lo anuncia). Tal es el grado inspirador que me ofreció el texto de la Dra. Navarro que el título de mi trabajo tiene mucho que ver (hace conexión rizomática) con el suyo: “Devenires deleuzianos”

Mi principal interés es la reflexión que se ha elaborado en torno al pensamiento de Gilles Deleuze, tan presente en nuestro tiempo, dentro de nuestra máxima casa de estudios. Esta revisión se hace localmente (en el ámbito de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo) para intentar una serie de reflexiones en torno a lo que se ha escrito sobre este autor desde la perspectiva de los pensadores que aportan sus trabajos a la revista de filosofía y filosofía de la cultura *Devenires*, siempre con la mira puesta, como el mismo Deleuze pregona, en refrescar y traer al presente los conceptos, crear conceptos locales para pensar la diferencia. Pero también se ha buscado seguir el objetivo de *Devenires* y su trabajo intelectual: “las directrices que nos orientaron y nos orientan son la pluralidad de opiniones, la apertura a diversos temas y campos del pensamiento contemporáneo y la escucha atenta a lo que pasa alrededor nuestro”<sup>8</sup>. Esto con el afán de encontrar un lugar digno para el libre filosofar y donde la filosofía no sea subordinada o clasificada como un saber con menor validez: “la filosofía la concebimos como una tarea inacabada e inacabable, acompañada siempre de cierto margen de incertidumbre y sorpresa. Lejos del dogma que aplasta con la autoridad que avala o impone, lejos, también, de la opinión común aceptada de forma acrítica e ingenua, lejos, en fin, de las supuestas verdades universales y absolutas de la ciencia, la filosofía –atenta a los problemas concernientes al ser humano– no encuentra nunca reposo”<sup>9</sup>

Un escrito hecho en conjunto, al menos entre cuatro participantes, Deleuze, mis profesores, filósofos menores de la licenciatura, este ente sin nombre que deviene máquina escritora y el lector en fuga. Se ha tratado de conectar fuerzas, acelerar velocidades, trazar líneas y hacer funcionar máquinas de guerra con la pretensión de observar al mundo tal cual es, problemático: rizomático. Se ha intentado encontrar sentido a la vida pero sobre todo al quehacer de la filosofía en esta sociedad tan falta de ella.

---

<sup>8</sup> Esta nota la extraigo de la presentación de la revista *Devenires* que se encuentra en el sitio web de la Comunidad de Filosofía, <http://filos.umich.mx/portal/publicaciones-2/revista-devenires/>, consultada el día 05 de septiembre del 2014.

<sup>9</sup> Idem.

## I. DELEUZE Y EL TEATRO DE LA FILOSOFÍA: DRAMATIZACIÓN, MINORIZACIÓN Y PERSPECTIVISMO. Eduardo Pellejero (Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa)

### *Presentación e ideas clave del capítulo*

En el siguiente capítulo se dará un tratamiento diferente a la obra teatral enmarcada en la representación (repetición). Tomando este ejemplo artístico se tratará de vislumbrar un tratamiento diferente para el teatro, el teatro de lo menor; pero la obra teatral de lo menor será sólo el pretexto para hacer algunas señalizaciones de mayor alcance filosófico, revisión filosófica que nos sugiere salir de los lineamientos que la verdad, la unidad y la superioridad como términos que a lo largo de la historia de la filosofía han marcado la pauta para tratar de encontrar un objetivo concreto sobre dicho pensar. En vez de esto, y de la mano de la experimentación artística de lo menor, se reformulará la principal pregunta filosófica “¿qué?”, la cual nos conduce a abstracciones inmóviles, por la pregunta “¿quién?”, que nos adentra en un mundo en constante movimiento y donde las relaciones de poder son las que marcan la pauta a seguir por el pensamiento, en todos sus niveles, pero principalmente en la reflexión filosófica. Dejar de acumular argumentos verdaderos para darle paso a palabras en constante devenir. Pero no sólo se está hablando de teoría: esta nueva forma de preguntarse en filosofía indudablemente nos conducirá hacia una ética y una política donde la libertad de pensamiento sea la base para la creación de nuevos modos de pensar a partir de tipos regionales.

A partir de puestas en escena diferenciales se llegará a una nueva concepción del método dramático, el cual será enfatizado mediante el teatro de lo menor. Colocando esta última idea sobre la filosofía se vislumbrará un tratamiento nómada de la misma donde sus principales características sean la sustracción de los elementos representativos y la revaloración del deseo (individual y colectivo) para acceder a lo múltiple que siempre se creará restando:  $n-1$ . También se potencializa la creación del concepto deleuziano de los “personajes conceptuales”, que son los encargados de pensar las condiciones para esta nueva realidad colectiva que a su vez se consumará en

una política a partir de la cual se podrán crear nuevos modos de ser y convivir sin identidad.

Los elementos que me parecen importantes para ser destacados en este apartado son los siguientes. El carácter perecedero del pensamiento que nos pone siempre en acción para poder recrearlo y no conformarnos con su reproducción, siempre igual (Deleuze dice que repetir no tiene nada que ver con pensar). En segundo lugar debe destacarse que a partir de una actividad artística se ejemplifique de una manera creativa la dificultad que la filosofía, en cuanto trabajo riguroso y comprometido con la realidad, tendrá para la creación de conceptos, que para Deleuze es la función originaria de la filosofía. En tercer lugar, considero que es importante enfatizar la apertura hacia una política libertaria que no desprecia pensamientos limítrofes, los cuales de otra forma quedarían fuera del concepto universal de verdad; más aun, se observa en la minorización (resta) el punto de partida clave del cual se debe sujetar la práctica filosófica de la realidad política que vivimos, tan acostumbrada a la centralización del poder y a la aplicación del castigo para aquellos que no gobiernan su deseo. El actor de la filosofía no funciona con un argumento preestablecido: el actor del drama llamado vida se deberá mover de una manera sigilosa y estratégica.

### *Introducción*

Cuando elegimos ir al teatro generalmente estamos predispuestos a ver la presentación de tal obra, con ciertos personajes, una trama apegada al guion original, principalmente cuando se trata de obras clásicas de las cuales tenemos ya un sutil (o amplio) conocimiento. En fin, tenemos ciertas expectativas de lo que se nos mostrara una vez alzado el telón. Esto no nos parecería fuera de lo normal porque precisamente lo que se espera en una representación teatral es la repetición de lo que ya ha sido, que ya se ha presentado antes y se presentará después, lo que se encuentra escrito en el guion, lo que el director piensa de ello, cómo los actores lo ejecutan, etcétera, para así brindarnos cierto grado de cultura y sentimientos estéticos. El teatro como objeto cultural tendría que ser representado bajo ciertos criterios ya conocidos, apegados a la misma tradición cultural.

Digo lo anterior como espectador de algo que se sabe que de antemano se presentará sobre el escenario o de lo cual se tiene cierta noción. Por esto se paga un boleto, por un drama que deberá contener inicio, desarrollo y desenlace -como lo enseñaron en nuestros primeros años de escuela. Esta será una manera simple pero real de mi experiencia (y tal vez de algunos otros), a partir de la representación teatral y en cuanto espectador.

Ahora, teniendo como guía la filosofía, se intentará dar otro tratamiento al teatro de representación, o de formular otro tipo de teatro con la misma fuerza que éste como mínimo. Aquel teatro de representación que se repite, desde que sale de la pluma del escrito dramático hasta que se cierra el telón, quedará expuesto bajo un tratamiento menor.

Entonces, ahora frente a la reflexión del personaje filosófico (conceptual), el teatro de representación será tan sólo una forma simple de enfrentarse al espectador y al mundo, repitiendo lo dicho por el escritor del guion, apegándonos a lo que el director quiere; por decirlo de otra forma, el teatro de representación sólo puede servir a la filosofía que se conforma con repetir, por ende, con dar representaciones inmóviles del pensamiento, aquel filosofar que nos trata de mostrar un mundo sin tacha ni error, un mundo ideal. En fin, el teatro de la representación estará vinculado directamente con la estabilidad e inmutabilidad de lo que sucede, con un pensamiento estático que a través de la dinámica teatral esconde la repetición de escenas, personajes, lugares, etc. Esto no significa que la filosofía no se interese en este tipo de teatro; al contrario, este tipo de drama representa la historia de la que somos herederos: mediante la repetición nos encontramos con un mundo geoméricamente distribuido, medido, donde lo que está sucediendo ya fue, y por medio de formas culturales cotidianas (en este caso la representación teatral) se tratará de enraizar en nuestra visión del mundo, en nuestra moral y nuestras costumbres.

No se intentará aquí hacer una crítica a la representación teatral y las sutilezas estéticas que ella conlleva; más bien se trata de ejemplificar por medio de ésta, como concepto filosófico, la realidad que envuelve el mundo visto como teatro de representación y el peligro que corre el pensamiento y la vida vista a partir de este lado. Emparejar otro(s) tipos de drama al teatro de representación para así poder poner en movimiento al pensamiento y salir de

las enfermedades filosóficas que la representación y repetición del pensamiento han causado en la realidad del mundo, se tratará de ir más allá de la representación con el afán de destruir la inmovilidad del pensamiento jerárquico.

En lo que sigue procuraré hacer una recuperación interpretativa y crítica del texto “Deleuze y el teatro de la filosofía: dramatización, minorización y perspectivismo” de Eduardo Pellejero que se encuentra en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, año VI, número 12, de julio del 2005.

En su publicación, Pellejero quiere encontrar a lo largo de la obra de Gilles Deleuze una nueva cara para el teatro del pensamiento, un teatro de lo menor, que desde el comienzo de la obra deleuziana se vendrá esbozando hasta llegar a la creación de los “personajes conceptuales”, que Pellejero propone como la teoría en la cual desemboca la crítica del autor francés en contra del teatro de representación que trae consigo enfermedades filosóficas que aquejan nuestra forma de pensar, o mejor dicho, detienen el pensamiento. Así Deleuze conseguiría lo propuesto a lo largo de sus escritos: devolver la movilidad al pensamiento, y con esta movilidad hacer que devenga libremente, irrepetible como el río de Heráclito, nuestra capacidad de creación (vital, conceptual, artística, ética, política, etc.)

Este trabajo consta de cuatro temas principales, que a la vez yo subdivido y nombro (con el afán de ser más claro en la explicación y las lecturas contrastadas) de la siguiente manera: “¿Deleuze estructuralista?”, donde hecho un vistazo al acercamiento estructuralista que tuvo Deleuze al comienzo de su obra y antes de su encuentro con Felix Guattari para así tener una visión menos turbia de la obra de Gilles Deleuze; “La pregunta dramática y el drama de la pregunta”, en donde se hace una crítica a la pregunta elemental de la filosofía clásica –“¿qué?”- para, en lugar de esta pregunta inmóvil, proponer otra cuestión como inicio de la reflexión filosófica de nuestros días –“¿quién?”- que nos traerá resultados diversos y móviles como la vida misma; “I. El tipo en forma de drama”, donde se ve en quién es que recae la pregunta dramática lejos de la abstracción; “II El drama del concepto de verdad”, donde el concepto de verdad queda ejemplificado mediante el drama de la creación de conceptos; “III Ontología- Ética- Política”, en donde se expone el fenómeno como “síntoma” que se enmarca en una ontología que devendrá ética, para

tener su culminación en la politización de la filosofía (¿de la vida, de la experiencia humana?) , y donde el concepto se tomará como una actividad real; “De la crítica a la experimentación”, donde se ve que ya no es suficiente hacer deconstrucciones de la identidad, sino que se necesita pensar y crear nuevas formas de realidad, experimentar con nuevos modos de ser sin identidad; “IV. Contra la identidad, tipos regionales”, donde se propone un “método dramático” en contra de perspectivas totalizantes; “V. La práctica del método dramático” donde se explican las características y luchas que hay entre “el sedentario” y “el nómada”; “VI. Teatro de lo menor”, donde se propone a Carmelo Bene como ejemplo de creador del teatro de lo menor por el que aboga Deleuze, teatro de “minorización” para construir a n-1; “(Dis)continuidad del método dramático: *L'Anti-Oedipe*”, en donde se propone un teatro de una discontinuidad radical con el fin de producir lo diferente; “VII. Crítica del teatro de Edipo”, donde se hacen apuntes sobre el psicoanálisis y su manipulación por parte del capitalismo, así como también introduzco a la discusión el “teatro de la crueldad” que Deleuze sigue a través de Antonin Artaud; “VIII. ¿Cómo se pasa de la producción del deseo a su neutralización en la representación edípica?”, donde se expone el gran poder que tiene el sistema dominante: el capitalismo voraz, sobre lo que pensamos y deseamos; “IX. Antes y después del *Anti-Edipo*” que nos anuncia que es hasta esta obra que Deleuze alcanzará su verdadera potencia revolucionaria en contra del teatro de representación, ya que ahí se alcanza una politización del teatro del pensamiento; “Mil escenarios (o del teatro de la filosofía)”, donde encontramos a la filosofía como creadora de conceptos o, dicho de otra forma, “creación de mil escenarios”. También en este capítulo se presentan tres características de la filosofía de Deleuze: inmanencia, insistencia y consistencia; “X. Personajes conceptuales”, donde se muestran a los personajes conceptuales como la conjugación entre el plano y el concepto, “X.1 ¿Qué son los personajes conceptuales?”, donde se expresan algunas de las características principales de los personajes conceptuales que desarrolla Deleuze y se expone la importancia de éstos para la creación filosófica; “XI Conclusión de la puesta en escena”, último apartado que es el cierre del telón de la puesta en escena para abrir nuestro pensamiento a lo movable, aquí es donde se exponen los resultados de una filosofía siempre abierta. En este mismo apartado se hace una breve

remembranza de lo dicho a lo largo del texto con ayuda de algunas otras ideas personales y de otros filósofos, tales como Nietzsche y Leibniz (con las cuales trato de agenciar lo dicho a lo largo del escrito). También se hacen algunas preguntas estratégicas para poder concatenar mapas variables y movibles de pensamientos múltiples, virtuales pero efectivos.

### *¿Deleuze estructuralista?*

Deleuze, antes de su encuentro con Félix Guattari encuentra en el estructuralismo una opción para su pensamiento: la estructura no se encuentra ni en lo ideal ni en lo imaginario sino en una “tercera dimensión” que sería lo simbólico que al mismo tiempo es irreal e inimaginable. La estructura o el sistema interesan a Deleuze por la superproducción (sobredeterminación) de sentido, al contrario de lo que se pensaría (limitación de sentido o hasta sinsentido) Desde este momento, en “Cómo reconocer el estructuralismo”<sup>10</sup>, nuestro filósofo se interesa en la cartografía, en el trazado de mapas más que en el mero calco. Esto nos lleva a la producción de un nuevo pensamiento: “El estructuralismo no es un pensamiento que suprima el sujeto, sino que lo desmenuza y distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que la disipa y la desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales”<sup>11</sup>. Un pensamiento donde existe una determinación de las fuerzas por la voluntad, pero aún más, donde también las fuerzas sólo son reales por la voluntad, entonces nos encontramos en una triada eficaz pero no inmóvil, se requiere tanto de la voluntad y de la(s) fuerza(s) como de la estructura que es la que dará sentido a las primeras dos.

Al parecer el estructuralismo tienta a Deleuze en sus primeros pasos para poder encontrar la producción de un nuevo pensamiento; la puesta en escena propuesta por Pellejero nos dice que es evidente que la organización de las series constitutivas de una estructura supone una verdadera puesta en escena y exige en cada caso valoraciones e interpretaciones precisas. No hay

---

<sup>10</sup> Deleuze, *La isla desierta*, Editorial Pre-textos, Valencia, España, 2005. Traducción: José Luis Pardo, pp. 223-249

<sup>11</sup> Ídem, p. 27.

en absoluto una regla general. Éste es el punto en el cual el estructuralismo implica una auténtica creación, una iniciativa y un descubrimiento no exentos de riesgo, pero no una estructura estructurizante (representación); más bien, la estructura junto con la fuerza para dar sentido “lejos de oponerse la fuerza y la estructura se complementan”<sup>12</sup>. Deleuze necesita de las dos, tal vez por su sabido antihegelianismo y su afanosa tarea de no hacer jerarquías del pensamiento: “la fuerza para dar cuenta de la proveniencia (génesis) de la estructura; la estructura para ser visible (pensable) la fuerza”<sup>13</sup>. Pellejero propone, siguiendo al Deleuze estructuralista, un teatro para el pensamiento, donde la fuerza y la estructura permanecerán vivas (aunque Deleuze después tome su distancia del estructuralismo por sentirlo todavía demasiado jerárquico). Pero este teatro no es el de la forma clásica (el de la representación): “el pensamiento tiene que ser un teatro para la puesta en escena de los conceptos y los valores a través de su referencia a relaciones diferenciales de fuerzas que darían cuenta de una determinación de la voluntad que estaría en el origen de tales valores y tales conceptos”<sup>14</sup>. Como argumentaría Foucault: “la filosofía, no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales (...) Teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos”<sup>15</sup>. Un teatro en el cual a la vez que se está montando la función se está pensando.

### *La pregunta dramática y el drama de la pregunta.*

Pellejero nos dice que la teatralización de la filosofía encuentra sus primeras elaboraciones en el modo en que el filósofo hace (se hace) las preguntas. La tradicional pregunta metafísica “¿qué es?” cae en una paradoja,

---

<sup>12</sup> Eduardo Pellejero, “Deleuze y el teatro de la filosofía: dramatización, minorización y perspectivismo”, en *Devenires Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, año VI, No. 12 de Julio del 2005, pág. 21.

<sup>13</sup> Ídem

<sup>14</sup> Íbid. p. 22.

<sup>15</sup> Ídem

ya que al hacer esta pregunta se está prejuzgando el resultado de la búsqueda, dando una respuesta basada en un “movimiento abstracto” y que tiene que ver con la esencia como *quiditas* estática; entonces nos encontramos con un pensamiento predeterminado y sin movimiento, un pensamiento (si es que se le puede llamar así) torpe y desligado de nuestra realidad temporal y espacial.

Entonces se requiere de otra forma de preguntar “centrada en la aprehensión y producción del acontecimiento”, una pregunta impersonal que no se responda con un universal, que nos permita devolver al pensamiento su movimiento real, que nos permita encontrarnos con las circunstancias. Esta pregunta es “¿quién?”. Pero al mismo tiempo esta pregunta remite a muchas otras: “¿en qué caso?”, “¿dónde?”, “¿cuándo?”, “¿cómo?”, etc. Estas preguntas nos llevan a las circunstancias de las cosas. El filósofo es el encargado de crear conceptos, y los conceptos no tienen una sola forma; más bien, tienen varios aspectos posibles: “el concepto debe decir el acontecimiento y no la esencia”<sup>16</sup>

Deleuze, al igual que Nietzsche, desplaza la pregunta al terreno de la voluntad y de los valores, hacia el ser inmanente y la fuerza interna: no sabemos el sentido de algo sin saber cuál es la fuerza que se apropia de tal cosa y se expresa en ella. Considerando esto nos tendríamos que preguntar: ¿Cuáles son las fuerzas que se apoderan de tal cosa, situación o idea, cual es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? Entonces lo importante es siempre el sentido y el valor: “nunca encontramos el sentido de algo si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella... un mismo fenómeno (pongamos de ejemplo a la historia) cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él... la historia es la variación de los sentidos... sujeción de fenómenos más o menos violentos, más o menos independientes unos de otros”<sup>17</sup>

“¿Qué es?” es la pregunta que nos lleva a la peor metafísica o, como lo ve Pellejero, se trata de la pregunta “¿quién?” pero elaborada de un modo torpe, confuso. Al final la pregunta en su forma profunda considero que podría ser “¿qué es lo que es para mí en este momento con fuerzas actuando, en

---

<sup>16</sup> Pellejero, op. cit, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 27.

este lugar en particular?” En fin, una pregunta que remita al devenir y no a la mera abstracción rígida. “¿Quién?” nos dirige, como ya antes se dijo, al terreno de la voluntad y de los valores, y en este terreno deberá regir la dinámica del ser inmanente donde hay fuerzas de determinación interna y eficiente.

Deleuze está en completo desacuerdo con el pensamiento que se rige por cuestiones esencialmente cerradas (Platón, Hegel, positivismo) y también contra la concepción histórica del progreso principalmente difundida por el método dialéctico, y como respuesta devuelve la palabra a aquellos que a lo largo de la historia no la han tenido (esquizofrénico, mujer, homosexual, filósofos y lenguas menores, animal, etc.). Creo que derriba la teoría que nos dice que el pensamiento sólo puede ir en pos de mejoras universales teniendo como normas supremas lo que todos debemos hacer en pos del progreso de la especie, pero ese derrumbe epistemológico y ontológico trae consigo una nueva forma de ver y pensar el mundo que nos regresa la libertad de crear, imaginar sin límites ni ataduras impuestas de generación en generación, nos motiva a pensar en lo local, en lo menor, pensar a n-1.

### *1. El tipo en forma de drama*

El método de dramatización en la filosofía consistiría en “no tratar los conceptos simplemente como representaciones abstractas, sino como síntomas de una voluntad que quiere algo, relacionarlos con una voluntad sin la cual no podrían ser pensados”<sup>18</sup>. El tipo es quien quiere algo y por lo tanto el tipo es un drama. Los conceptos hay que pensarlos en su conexión con las fuerzas y la voluntad, como el drama que esta relación entabla, y no pensarlos más allá de esto y girar en el vacío abstractamente, sino más bien pensarlos en su virtualidad.

El tipo en forma de drama no se referirá a una esencia sino, más bien, a una serie de dinamismos dramáticos que lo determinan materialmente: el drama de la vida presente que fluye para crear nuevos sentidos. “Los conceptos giran en el vacío (abstractamente) si se les piensa más allá de su

---

<sup>18</sup> Pellejero, op. cit., p. 28.

conexión material con las fuerzas y voluntad que el drama que les es propio determina”.<sup>19</sup>

## *II El drama del concepto de verdad*

Para ejemplificar el drama de la creación de los conceptos vistos como síntomas, Pellejero propone como ejemplo el concepto de “verdad” siguiendo a Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*. Primeramente, como apuntaba antes, el concepto debe tratarse como “síntoma” de alguien que lo quiere. No se trata ya de preguntarse “¿Qué es la verdad?”, pues esta pregunta es la que anima los valores superiores; ahora nos preguntamos “¿Quién quiere la verdad?”. Si hay quien quiere la verdad, “¿también hay quien no la quiere?” Si fuera así, entonces la pregunta ya no tendrá un sustento universal (esencia inmutable). Será mejor preguntar algo como “¿la voluntad de verdad es síntoma de qué?” Después de modificar la pregunta sobre la verdad debemos concentrarnos, de antemano, sobre la elevada potencia a la falsedad que tiene la vida, que tiende a engañar, a cegar y confundir (sensaciones, sentimientos, afecciones); entonces el concepto “verdad” ya no se demostrará por filiación o como universal. Existe una distinción entre el conocimiento (mundo como apariencia) y la vida (mundo verídico); esta distinción entre dos mundos nos dice que “el hombre que no quiere engañar, quiere un mundo mejor y una vida mejor; todas sus razones son morales”, apagadas a la costumbre y por lo tanto identificadas con una realidad dada desde mucho antes de su propio nacimiento y que se dice que es “verdadera” o la mejor. Aquí se muestra ya el carácter nihilista como evasión de la vida terrenal (dolor, sufrimiento, placer, etc.) por una vida trascendental resultado de la duda y la desorientación, que anima los valores superiores como lo es el mismo concepto de verdad: “la voluntad de la nada es quien, desde el principio, anima todos los valores llamados “superiores” de la vida”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Pellejero, op. cit., p. 29.

<sup>20</sup> Ibid., p. 31

### *III. Ontología- Ética- Política*

Al tratar al fenómeno no como aparición ni apariencia –tal vez a contrapelo de la fenomenología- sino como signo, o más bien como “síntoma”, Deleuze está dando un paso de la ontología hacia la ética, más que hacia una moral que es la que demarca la metafísica que nos limita e identifica, y contra la cual nuestro autor está en una lucha constante. Pero el “síntoma” deviene plenamente en una política; la filosofía será la encargada de estudiar el síntoma que encuentra sentido en la fuerza actual. Pellejero nos dice que a partir de *L'Anti-oedipe* Deleuze propone una politización de la filosofía, una verdadera denuncia contra la “verdad universal” atemporal, contra el mal del filósofo moderno (Kant, Hegel); entonces la máquina de guerra empieza a funcionar en contra de quien(es) quiere(n) “confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del estado”<sup>21</sup>, porque este tipo de pensamiento manipulador simplemente destruye la libertad de pensamiento para el filósofo. En cambio se nos propone romper relaciones con la imagen dogmática del pensamiento para proceder con una nueva filosofía efectiva donde la verdad encuentra una relación según el tejido de circunstancias, lugares, fuerzas. Encontrar la verdad no a base de reglas específicas e inmóviles: “la verdad no supone un método para construirla, sino, procedimientos, proceder y procesos para el querer”<sup>22</sup>

El pensamiento no tiene respuestas únicas, casi “mágicas” para encontrar la verdad: “cualquier verdad es de un elemento, de una hora y de un lugar: el minotauro no sale de su laberinto”<sup>23</sup>

El pensamiento dominante, infestado de reflexiones lógicas y duras nos da verdades con las mismas características; tenemos las verdades que queremos, y ya es hora de que estas verdades tomen nuevos rumbos, que se refresquen con vientos diferentes, que se creen nuevos conceptos. Esta nueva filosofía subsumida como “sintomatología” y basada sobre el sentido y el valor, al mismo tiempo que a una topología y una tipología tendrá una nueva y complicada tarea, pienso que la de “tratar al concepto como una actividad real,

---

<sup>21</sup> Pellejero, op. cit., p. 32.

<sup>22</sup> Ibid., p. 33.

<sup>23</sup> Idem.

desenvuelta por alguien, desde un cierto punto de vista, en virtud de ciertas circunstancias y objetos a partir de un determinado lugar”. La filosofía deviene drama.

#### *De la crítica a la experimentación.*

La crítica que nuestro autor hace hacia el sistema dominante nos llevará al plano de la experimentación en *Différence et répétition* y en *Logique du sens*. Se nos propone el pensamiento como plano esencialmente abierto que tiene una geografía (dimensión) antes de tener historia (sistema). Existe una asunción del mundo como síntoma, como conjunto de signos, como una puesta en escena, subraya Pellejero. Le corresponde al filósofo hacer pensables fuerzas que no lo son: “lo esencial de la crítica Deleuziana: escenar las fuerzas, pintar las fuerzas, pensar las fuerzas. Poner en conexión los conceptos que se pretenden absolutos y los valores que se quieren universales con una región específica del plano y un determinado modo de existencia”<sup>24</sup>, ya no se propone hacer una deconstrucción de la identidad; más bien, se nos empuja a concebir nuevos modos de ser sin identidad, se nos da la alternativa de explorar hasta donde no era permitido, caminar por modos inexplorados de la existencia, se da el salto de una genealogía de la historia (crítica) hacia una cartografía de la actualidad, con el fin de complicarla para acceder a nuevos modos de pensar, hacia nuevos mundos: Deleuze cree que “el modo en que se destruye la actualidad es complicándola”

#### *IV Contra la identidad, tipos regionales*

Esta forma de pensar es una batalla en contra de la identidad, de lo universal, del lugar común; en su lugar se proponen tipos regionales, perspectivas no totalizantes. Se trata “el presente como síndrome”, pues está enfermo de la hegemonía de lo universal. Este nuevo pensamiento es el “método dramático” que se hace en la (in)actualidad fragmentaria sin representación; es la pregunta “¿quién?” desde su carácter inmanente: “cuando

---

<sup>24</sup> Pellejero, op. cit., p. 35.

se pregunta ¿quién? La respuesta viene siempre de lo diferente”<sup>25</sup>. Pero también es pensar en contra de la moral (de Dios) y el sustento de sus valores trascendentales para hacer una afirmación de la ética como una tipología de los modos de existencia inmanentes; se encuentra el resonar del “súper hombre” que Nietzsche ya vislumbraba.

#### *V La práctica del método dramático*

El método dramático que se nos propone nos ofrecerá diversos resultados ya que pone en juego cosas *a priori* muy alejadas entre sí: juego, verdad, enfermedad mental, sentido común, etcétera. Esto con la mira puesta en la destrucción de los regímenes hegemónicos de signos, conceptos y valores, abriendo las puertas para pensar y producir lo diferente.

El régimen hegemónico por excelencia es el capitalismo, el cual tuvo una explosión desmesurada a partir de “la cuestión agraria” que nos enseñó a distinguir partes, hizo de la repartición la universalidad del sentido común y el hombre devino sedentario. No tenía necesidad de movimiento porque lo que le importaba es lo que le pertenecía: la tierra medida de la cual era dueño. Pensar diferente es no pensar como sedentario, más bien devenir nómada “sin propiedad, cierre ni medida”: que nada pertenezca a nadie, situación en la cual “todas las personas se hallan disponibles aquí y allá de modo que resulte posible cubrir el máximo de espacio”<sup>26</sup>. El nómada ve la vida de modo diferente que el sedentario: “llenar un espacio, repartirse por él, es muy distinto de compartir el espacio”. El nómada será la línea de fuga menor que reaccionará contra la línea de dominación mayor del sedentario, y esto se puede trasladar a diversos ámbitos por medio de puestas en escena diferenciales: para una línea de dominación del tipo “aparato de estado”, una línea de fuga “máquina de guerra” -para el amante, el amigo.

El nómada será demoníaco ya que “opera entre los campos de acción de los dioses [...] saltando, enredando propiedades”<sup>27</sup>. La dominación mayor es la que aplica el régimen y la subordinación menor es donde es aplicado el

---

<sup>25</sup> Pellejero, op. cit., p. 38.

<sup>26</sup> Ibid., p. 40

<sup>27</sup> Idem.

régimen, el amo y el esclavo; siempre habrá por lo menos “una línea de fuga menor para una línea de dominación mayor”<sup>28</sup>, para que aparezca el teatro de lo menor en lugar del teatro de representación

## *VI Teatro de lo menor*

El teatro de lo menor es nómada. Pellejero, siguiendo a Deleuze, propone como modelo teatral o dramático para la producción de lo diferente a la obra de Carmelo Bene. ¿Cómo será este teatro? Deleuze ve en la obra de Bene un elemento constitutivo del teatro al que quiere aludir “la minorización”, que consiste en amputar a la obra un elemento mayor; así los problemas se plantean sobre otro lado. Se propone el ejemplo de *Romeo y Julieta*: al cortar el elemento mayor (en este caso Romeo) habrá un sorprendente desarrollo de un elemento menor (en este mismo caso Mercuzio), que será como una “prótesis” del elemento mayor mutilado. Ahora el hombre de teatro ya no se nos presenta como autor, actor, escenador, etcétera; deviene más bien un “operador”. Teatro dinámico para la producción de lo diferente, donde existe un desequilibrio del que puedan surgir nuevas posibilidades, no sólo en el contenido sino también en la forma. Un teatro de “precisión quirúrgica” donde se implantan nuevos gestos, nuevos sonidos, “que las palabras dejen de ser “texto”... es un teatro experimentación, “que comporta más amor por Shakespeare que todos los comentarios”.

De nuevo nos encontramos con la famosa afirmación de *Mille Plateaux*: *Rizoma*: pensar a la n-1, hacer lo múltiple no añadiendo una dimensión superior, sino más bien “sustraer lo único de la multiplicidad a construir n-1”<sup>29</sup>. Dar un tratamiento diferente, darle fuerza activa de minoridad, quitarse de la cabeza el principio de constancia y eternidad: “el espectáculo comienza y acaba en el momento en que se le hace”<sup>30</sup>. Este teatro no tiene nada que ver con una crítica, una parodia o teatro en el teatro; la función del teatro de lo menor nos mostrará las enfermedades filosóficas para así poder salir de ellas, minorizando la figura mayor (central) al tiempo que exista la proliferación de

---

<sup>28</sup> Pellejero, op. cit., p. 41.

<sup>29</sup> Ibid., p.44.

<sup>30</sup> Ibid., p. 45.

la(s) figura(s) menor(es). La periferia ya no se encuentra sometida, se encuentra libre del centro; la obra de teatro a la que se refiere Deleuze es un “desplazamiento de los conceptos o valores que tienen ocupado el centro de la escena del pensamiento para proceder a la expansión de la periferia desligada de la sujeción de un poder central”<sup>31</sup>; las enfermedades filosóficas son suplantadas por salud plural y por problemas singulares.

Pellejero nos muestra que el objetivo de Deleuze es retomar los conceptos, replantear los problemas, hacer una continua revisión de éstos en el presente a la n-1: “lo múltiple hay que hacerlo”.

*(Dis)continuidad del método dramático: L'Anti-Oedipe.*

El teatro delueziano no pone en escena, aparece por alargamientos, por discontinuidad radical. Ya no se trata de repetir o de criticar: es un teatro de la producción muy diferente del teatro que procede por representación.

### *VII Crítica del teatro de Edipo*

La figura mítica de Edipo, reproducida por el psicoanálisis, nos presenta un teatro de la representación: un teatro familiar (madre, padre, hijo) que falsifica la producción deseante, que es lo que en realidad le interesa a nuestro autor. En realidad la gran aportación del psicoanálisis fue el “descubrimiento del inconsciente como producción inmanente del deseo”<sup>32</sup>; pero a partir de este descubrimiento el psicoanálisis optó por la subordinación del deseo a una representación mítica-estructural: “el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que sólo podía expresarse por medio del teatro antiguo (mito, tragedia, sueño) [...] por un teatro que nos identifica. Deleuze aboga por la [...] destrucción de la identidad de las cosas representadas”<sup>33</sup> abriéndolas a relaciones de fuerzas. Cree en el teatro fantasmagórico. Considero que él

---

<sup>31</sup> Pellejero, p. 46.

<sup>32</sup> Ibid., p. 49.

<sup>33</sup> Idem.

apostarí­a por el teatro de la crueldad que describe Artaud: “puesta en escena de una má­quina de producir lo real”.<sup>34</sup>

Antonin Artaud es la figura que desarrolla el teatro al que Deleuze se refiere. En *El teatro y su doble*, Artaud propone un “espectá­culo de la tentaci3n, allí donde la vida puede perder todo y el espí­ritu, por el contrario, puede ganarlo todo, recuperará el teatro su auténtico significado”<sup>35</sup> dando así lugar a un significado diferente, un teatro en contra de la metafísica vista de una forma universal: “No se trata de trasladar a escena nociones metafísicas, sino de generar tentaciones, aéreas ecuaciones alrededor de tales ideas”<sup>36</sup>, de producir deseos. Se refiere al “teatro de la crueldad”, pero la crueldad es vista de un modo distinto: “la palabra crueldad será entendida en un sentido amplio y no en el que se le otorga habitualmente. Y reivindicó el derecho de quebrantar los significados usuales del lenguaje, de destruir de manera definitiva la coraza, haciendo trizas el collar de hierro; en fin, de retornar a las etimologías del lenguaje que a través de conceptos abstractos evocan elementos concretos”<sup>37</sup>. Ya desde aquí se ve el elemento creador en contra de los conceptos abstractos, “duros”; se nota la fuerza con que deben tratarse las enfermedades filosóficas. Se refiere a otro tipo de crueldad. “hago uso de la palabra crueldad en tanto sed de vida, de orden cósmico y de necesidad indolegable [...] la acción de crear y la existencia se define por su rigor”<sup>38</sup>; se habla así de una crueldad en la que el rigor y la sed de vida alcancen sus verdaderas potencialidades y sus múltiples rostros, donde el deseo se desarrolle sin extensión ni medida, pero con el rigor que la misma vida exige, en pos de abrir nuevas ventanas de la realidad. El teatro de la crueldad quiere, al igual que Deleuze, un movimiento constante para así poder ocupar más espacio: “no habrá sitio desocupado en el espacio, ni tregua o vacío en la mente y la sensibilidad del espectador. Entre la existencia y el teatro no habrá división tajante, ni solución de continuidad”<sup>39</sup>. Se trata de un teatro nómada, de un

---

<sup>34</sup> Pellejero, op. cit., p. 50.

<sup>35</sup> Artaud, Antonin, *El teatro y su doble*, ed. Tomo, México, 2002, p. 86

<sup>36</sup> Ibid., p. 88.

<sup>37</sup> Ibid., p. 99.

<sup>38</sup> Ibid., pp. 100 y 101.

<sup>39</sup> Ibid., p. 122.

teatro de la vida y de un teatro de nuestra existencia, o de nuestra existencia dramática como teatro de la crueldad.

### *VIII ¿Cómo se pasa de la producción del deseo a su neutralización en la representación edípica?*

La respuesta a esta pregunta ya se viene esbozando a lo largo de este escrito: la neutralización del deseo “edípico” toma su forma a partir del advenimiento capitalista; la supresión del deseo se desarrolla cuando el psicoanálisis tiene una “mutación” con el centro del campo social, el sistema capitalista, que bajo cualquier forma siempre estará en contra del deseo en el campo social. Como dice José Luis Pardo: “el psicoanálisis es la doctrina que expresa las condiciones precisas de represión del deseo en las sociedades capitalistas civilizadas”<sup>40</sup>, e instaura como principio trascendente al Edipo.

En cambio, el teatro de la representación que nos propone el psicoanálisis-capitalismo, tiene su lado constructivista en el teatro de lo menor que nos exige la sustracción de agentes de la representación que sostienen al teatro edípico, donde existe la proliferación del deseo más allá del mismo teatro de Edipo. Con la revaloración del deseo también se le dará vida a nuevas formas de existencia, nuevas formas de pensar, querer, vivir, sentir: el teatro de lo menor es el teatro con operaciones de una “máquina de guerra” individual y colectivamente.

### *IX Antes y después del Anti-Edipo*

Pellejero nos expone que Deleuze no alcanza el teatro de lo menor, tan añorado, sino hasta la aparición de *El Anti-Edipo*, ya que es en este documento donde se propone una politización de teatro para poder extraer de la representación su potencia revolucionaria: “mientras que lo propio del teatro edípico es la sobredeterminación de la historia por el significante (n+1), el teatro de producción al que nos abre el ezquizoanálisis pasa por la indeterminación de la misma, por la remoción de los elementos

---

<sup>40</sup> Pellejero, “Deleuze y el teatro de la filosofía”, op. cit., p. 53.

significantes (n-1)”<sup>41</sup>, y es de este modo que “la acción sobre el escenario de la producción social gana todo su sentido”<sup>42</sup>. Es una exaltación de lo menor, una recuperación de los que no hacen la historia, una remoción de los personajes históricos endurecidos e idolatrados.

### *MIL ESCENARIOS (O DEL TEATRO DE LA FILOSOFÍA)*

Pienso no que los conceptos universales y sin cambio son utilizados por el poder en turno (el caso del capitalismo en su momento); para que este poder le siga perteneciendo se repiten tales identidades abstractas sin importar la diferencia. Pero también nos damos cuenta de que el dominio del centro hegemónico no sirve para pensar, ya que se basa en la historia de lo idéntico, donde el pensamiento es congelado. Pensar tiene más bien que ver con crear; en el caso de la filosofía con la creación de conceptos, creación de mil escenarios: “toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad [...] siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación [...] un momento, una ocasión, unas circunstancias, unos personajes y unas personalidades, unas condiciones y unas incógnitas del pensamiento”<sup>43</sup>. Entonces la filosofía será un sistema (o un conjunto de conceptos) abierto, donde los conceptos están relacionados con las circunstancias y no con las esencias. El teatro filosófico es el encargado de producir la diferencia primero a través de la crítica (negación), tanto de la filosofía dialéctica como del deconstructivismo para desembocar en la experimentación (confirmación) de las nuevas y diferentes formas de ver el mundo.

En *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze, seguido por Pellejero, nos propone para la creación y valoración de conceptos el plano (*plan*), que es en el que se inscriben los conceptos, y el escenario (*plateau*) sobre el que se desplazan los mismos. Hay que problematizar sobre un plano y en relación a un escenario en que se desplazan y son pensados los conceptos. Entre el

---

<sup>41</sup> Pellejero, op. cit., p. 53.

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Ibid., p. 54.

plano (tipos) y el escenario (personajes) es donde se lleva a cabo la creación del concepto que a su vez se dará en un escenario concreto y encarnado por personajes específicos.

Pellejero considera tres elementos importantes en la filosofía de Deleuze: Inmanencia que es el plano pre-filosófico trazado, Insistencia que se refiere a personaje(s) pro-filosóficos que deben inventar y hacer vivir los conceptos filosóficos, y consistencia que es el lugar de los conceptos creados. Así pues trazar, inventar, crear, constituyen la trinidad filosófica. Estos tres elementos deben pensarse juntos, aunque cada uno puede ser considerado por su cuenta, porque si se piensan por separado se llega a una abstracción inmóvil.

#### *X. Personajes conceptuales*

Los conceptos van cambiando según el plano donde son acuñados; aquí es donde toman una cierta prioridad -desde el punto de vista de la génesis- los personajes conceptuales porque a través de éstos hay una determinación entre el plano (singular) y el concepto (variable). Los personajes conceptuales están inscritos en el plano y a la vez están subordinados al concepto; por medio de los personajes conceptuales existe una conjunción entre plano y concepto para que los dos ganen consistencia. Los conceptos no se deducen del plano; hace falta el personaje conceptual para crearlos sobre el plano.

Los personajes conceptuales dan acción al escenario y escenario a la acción.

#### *X 1. ¿Qué son los personajes conceptuales?*

Según Pellejero la de los “personajes conceptuales” es una de las teorías más desarrolladas que Deleuze aporta a la filosofía. Ellos cuentan con cuatro características principales:

1.- No son universales: constituyen una regla para la construcción de conceptos y la instauración de la filosofía, siendo esta “regla” (no universal) un imperativo de prudencia para la creación de lo divergente y un espacio de efectividad para la creación del concepto: “no hay concepto universal, todo

concepto es local, asociado a un tipo, a un territorio y a un tiempo”. El concepto siempre debe estar reconstruyéndose.

La filosofía tiene que estudiar estos personajes a lo largo de su historia, “de sus mutaciones en función de los planos, de su variedad en función de los conceptos [...] la filosofía no cesa de hacer vivir a personajes conceptuales, de darles vida”.<sup>44</sup>

2.- No se reducen (territorializan) en tipos universales: como se dijo en las líneas anteriores, los personajes conceptuales no son universales, porque los universales nos hablan en general sobre una dimensión histórica nos hacen ver la verdad objetiva por medio de la aglomeración. Pienso que ésta sería la forma en que funciona de la ciencia; en cambio los personajes conceptuales son tipos dramáticos que nos hablan sobre “lo real”, teniendo un alejamiento de la realidad objetiva para ofrecernos una objetividad fragmentada, trabajan sobre el acontecimiento. Se podría creer que esta realidad fragmentada también es relativizada pero no es así: “la verdad de cada tipo es absoluta para ese tipo y tiene un valor real, aunque local, por relación a los demás tipos”<sup>45</sup>. Es un “a medio camino” entre lo universal y el relativismo, es lo que Deleuze llama un pluralismo, “pensamiento de un modo local pero efectivo”.

3.- Constituyen determinaciones de las condiciones de la creación y el funcionamiento de conceptos singulares: los personajes conceptuales no son retóricos, simbólicos, alegóricos ni abstractos; tampoco son de carne y hueso (antropomórficos): “los personajes tienen el papel de manifestar los territorios, desterritorializaciones y reterritorializaciones absolutas del pensamiento, los personajes conceptuales son unos pensadores”<sup>46</sup>. Ellos llevan el pensamiento a lo menor, pero efectivo, nos dan nuevos modos de individuación; la raíz ya no sólo pertenece a la biología, el celoso no es del psicoanálisis y el nómada no sólo se piensa en sociología; nada (ningún concepto) pertenece a nadie exclusivamente, son desechados los valores trascendentales, y la egolatría que las demás ciencias tienen por “sus conceptos”, y se aboga por la inmanencia,

---

<sup>44</sup> Pellejero, op. cit., p. 57.

<sup>45</sup> Ibid., p. 58

<sup>46</sup> Idem.

la posibilidad y las intensidades diferentes: “nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida”.<sup>47</sup>

No se trata de construir sobre la propia historia de la humanidad, con los planos de siempre; no es calco, se trata de ir a los fragmentos: “la fragmentación es indispensable si no se quiere caer en la representación... aislar las partes, hacerlas independientes a fin de darles una nueva dependencia, desconectarlas para una nueva conexión”.<sup>48</sup>

4.- Los personajes conceptuales son el sujeto de la filosofía, son el agente de enunciación conceptual del pensamiento: determinan el lugar desde donde y por el cual el concepto es instaurado; no designan circunstancias empíricas sino una presencia intrínseca al pensamiento, una posibilidad para el pensamiento mismo. Se puede decir que el filósofo es el doble del personaje conceptual que a su vez es el agente de enunciación para que la filosofía devenga creación de conceptos, para la instauración de la filosofía. Todo esto según el afán que tiene Deleuze de introducir movimientos en el pensamiento.

## *XI. Conclusión de la puesta en escena*

La pretensión de Pellejero en su artículo se podría resumir como el tratamiento de un fenómeno social, artístico y cultural como lo es el teatro, para ejemplificar los resortes de la realidad a la que puede acceder nuestro pensamiento. Hace dialogar a la filosofía con la teatralidad de la vida, haciendo reaccionar así a los operadores de esta obra de teatro llamada vida y conocimiento.

Recorriendo la obra deleuziana, el filósofo de la Universidad de Lisboa desmenuza el pensamiento del parisino desde sus comienzos estructuralistas, situación que me parecía ajena y lejana (hasta contradictoria en cierta medida), y me condujo a investigar más sobre esta etapa proteica de Deleuze, pero no por eso de menor vivacidad, más bien llena de luz que expresa en el texto “Cómo reconocer el estructuralismo”. Ya desde este “Deleuze estructuralista” se demuestra que se requiere de valoración y esfuerzo, de descubrimiento de

---

<sup>47</sup> Pellejero, op. cit., p. 59.

<sup>48</sup> Idem.

situaciones que, aún de una forma algo rígida, nos empujan a la creación de realidades simbólico-imaginarias.

La vida es parecida a un drama que para su explicación siempre necesita de preguntas y respuestas que traten de pensar su realidad. La pregunta clásica de la filosofía –“¿qué?”- nos desliga de la realidad, expresa la realidad predeterminada por un mundo paralelo al nuestro, abstracto y jerárquico, y por lo tanto sus respuestas, su resultado, serán un mundo con jerarquía donde se conceptualiza para definir, para inmovilizar el caos de una realidad que siempre trata de escaparse. Deleuze nos muestra que el drama de la vida puede ser representado por condiciones dadas antes de su ejecución. En cambio, el hombre dramático que se da cuenta de lo anterior buscará nuevas formas con mayor libertad, nuevos motivos, preguntas y respuestas para tratar de devolver el sentido a la movilidad que se encuentra en la vida. La pregunta dramática es desplazada de su lugar jerárquico por medio de otra pregunta –“¿quién?”- que piensa mejor la situación, el acontecimiento, la realidad con sus múltiples devenires.

En vez de aquel encuentro dramático que nos representa la realidad bajo esquemas ya definidos y que se caracteriza por la pregunta “¿qué?”, ahora se hace ver paralelamente un dinamismo dramático que nos ofrece nuevo sentido en la creación de conceptos; la pregunta “¿quién?” nos empuja a valorar los conceptos (creación filosófica) de una forma diferente, como síntoma de una voluntad que quiere algo. Este tipo dramático trata de explicar su realidad bajo ciertos síntomas que se le van presentando constantemente y que caen sobre su territorio y sobre él. Entonces aquellos conceptos que no se podían criticar por el peso de veracidad que la historia les imprimía quedan expuestos para traerlos al presente, a los síntomas locales, al acontecimiento; bajo este rastreo se muestran desgastados, frágiles, vulnerables, porosos, con agujeros.

El concepto de “verdad como síntoma” se pregunta “¿quién quiere la verdad?”, en vez de la clásica y antigua pregunta filosófica “¿qué es la verdad?”, la cual nos empuja hacia la nada, es una pregunta vacía y manipulada (manipuladora). Entramos en una serie de síntomas que van dando a la verdad diferentes formas, diferentes realidades hasta tal punto que el síntoma “verdad” no tenga nada que ver con la verdad ideal, histórica -yo

considero que hacia aquello a lo que el buen ciudadano de la *polis* deseaba aspirar. Esa idea que nos es lejana tanto temporal como espacialmente pero sobre todo circunstancialmente.

Una renuncia a la verdad universal, que a lo largo de la historia ha quedado impune, es de lo que se está hablando: de la verdad abstracta, fruto de la dialéctica, que quiere inmovilizar la acción. Entonces esta denuncia tendrá que tomarse como una actividad real, el concepto como síntoma sólo llegará a vislumbrarse en la realidad política que es donde se tendrán que experimentar nuevos modos de ser sin identidad, cambiar de plano, del que ya está desgastado y que teóricamente enseña valores absolutos e inamovibles, que impone la identidad hacia otro que experimente dependiendo los síntomas de cada territorio: en lugar de teoría, geografía que explore las circunstancias de regiones específicas.

Parecería obvio que un pensamiento de este tipo nos causará una sensación de orfandad y descontento, de caos sin control y desequilibrio ya que los valores absolutos sirven como bálsamo que nos conduce a la evasión de la vida terrenal (dolor, sufrimiento, placer, etcétera), en vista de una vida trascendental aparentemente tranquila. Preferimos esta tranquilidad esperanzadora que una realidad problemática y problematizada. Yo considero que precisamente entre estos dos puntos opuestos -vida tranquila, ordenada y vida desmesurada- se juega nuestra libertad.

La vida que nos brinda tranquilidad se cimienta en proposiciones lógicas de una naturaleza ajena a la vida misma; se establece en la abstracción alejada de la realidad. En cambio la sintomatología que nos empuja a la creación de conceptos nos adentra en la realidad plena, deviniendo desmesuradamente, siempre en movimiento. Este hastío de realidad nos muestra lo complejo y sorprendente que puede ser este bello caos lleno de sí mismo y al cual debe tratarse inmanentemente.

Para contrarrestar la identidad tendremos que trabajar con tipos regionales, un método dramático nómada sin pertenencia. La vida sedentaria tienen que ver más con la estratificación, la propiedad privada, la inmovilidad; en cambio el nómada (sin medida), siempre se encuentra en movimiento asemejándose al súper hombre nietzscheano que una vez asimilado el nihilismo de occidente ve frente a él una infinidad de posibilidades, de

conexiones y de movimientos a los que ahora si se puede enfrentar libremente. Parafraseando algo que algún día leí o tal vez imaginé: si a la hora de mi muerte se me propusiera vivir otra vida diferente, me negaría; con gusto viviría la misma que ya viví porque ella siempre fue creada libremente, no existe el arrepentimiento ni por mis pecados, mis pasiones, mis acciones, ni mi vida. El optimismo leibniziano del mejor de los mundo posibles no está dado, debe ser creado.

Regresando a la representación teatral nos damos cuenta que esta forma de drama no alcanza a darle sentido a la realidad rizomática, al teatro de la filosofía sin identidad: ¿qué posibilidades encontraría el pensamiento de la diferencia frente al gran teatro de representación? ¿Cómo se comportaría un teatro sin identidad, sin repetición? Como teatro de lo menor, uno que minoriza el elemento principal para que los personajes menores cambien de rol, teatro que provoque desequilibrios, que nos muestre la realidad tal cual es, sin imitación ni identidad.

El psicoanálisis descubrió el inconsciente como producción de deseo, pero lo subordinó a la representación mítico-estructural del teatro antiguo; el capitalismo dominante en el cual se desarrolló el psicoanálisis no lo dejó expandirse ni comunicar su fuerza, y en vez de esto lo identificó con una realidad trascendental. Opino que Pellejero se refiere a la tragedia griega, por su relación con Edipo como representación mítica, originaria y ordenadora de la realidad y por lo tanto cimentadora y fundamental, y que además es la forma que el psicoanálisis preferiría. Porque para Nietzsche, filósofo menor al que admira Deleuze, la tragedia griega (en *El nacimiento de la tragedia*) puede mostrarnos la plenitud de la humanidad y de su naturaleza artística que se encuentra reflejada en la eterna lucha (relación) de dos lados opuestos (e interpuestos) de la realidad humana: por un lado nuestra afán por soñar con el orden, por querer encontrar la verdad con sus contornos bien definidos, Apolo; por otra parte, aquello que nos desborda, que se sale de nuestras manos y que en múltiples formas estaría mal visto, el deseo sexual y la embriaguez por ejemplo, Dioniso. Yo considero que Deleuze y Nietzsche creen que entre estos dos planos contrarios y a la vez complementarios es donde se juega la vida, en donde la filosofía entrará como una especie de creadora de nuevos terrenos, entre Apolo y Dioniso. Pero hay que tener cuidado con esta afirmación: no se

está hablando de inventar, nuevamente, realidades parecidas a ésta, abstracciones de la realidad, pero tampoco conformarnos con lo que ya se sabe, lo que nos hace satisfacernos con una vida trivial sin creación alguna. En lugar de estas dos posturas limitantes, que al final serán lo mismo, se expone una filosofía “en medio de”, con conexiones ya no en los extremos, cual cadenas, sino en la mitad, conexiones desde el ombligo, origen de la vida, aludiendo al lenguaje poético, conexiones rizomáticas si estamos hablando desde el esquizoanálisis. No existe el eslabón perdido, no hay necesidad de buscarlo; donde todos los demás eslabones dejan de conectarse por los extremos al hacer rizoma, “en medio de,” los demás eslabones dejarán de ser esa cadena con la cual siempre nos han querido apresar.

A continuación indico algunas ideas para complementar lo dicho hasta el momento. Para el teatro occidental de representación, teatro mental de estructuras configuradas, la repetición es la característica fundamental: siempre el mismo personaje principal que entra en conflicto con su antagonico, tal vez por el amor de una bella doncella, donde después de una serie de penurias la verdad “representada por el protagonista” saldrá avante. La fuerza de los personajes secundarios servirá como trampolín para el protagonista, una pirámide de jerarquía donde la cima se encuentra destinada para el personaje principal. Todo tiene un lugar preestablecido, el espectador en la butaca, el director a un lado del escenario, los actores con sus roles específicos, el telón se abre a las 8:30 pm (tercera llamada) y se cierra una hora y media después –no sin los aplausos. En fin, el teatro de representación aquí expuesto que puede caracterizarse por una serie de acciones calculadas, medidas, ensayadas, repetidas, con una silueta bien formada. En lugar de lo anterior, ahora Deleuze, siguiendo a un hacedor de teatro como lo es Carmelo Bene, propone otra forma de hacer teatro, donde los participantes se convierten en operadores, el director será el encargado de crear un desequilibrio, tambaleando (o invirtiendo y derribando) la pirámide jerarquizadora: estamos hablando del teatro de lo menor donde la realidad se presenta sin imitación, mediante una proliferación o intensificación del (de los) personaje(s) menor(es), teatro menor que desvalora al teatro de representación (mayor), ahora impotente e infértil. Teatro de discontinuidad, con sed de vida, o como Artuad quiere con su teatro de la crueldad, donde el inconsciente como producción de

deseo se desborde dejando atrás su subordinación procedente del psicoanálisis, del teatro antiguo y del complejo de Edipo.

Es obvio que esta actitud revolucionaria (explosiva en última instancia), además de tener repercusión ontológica, epistemológica y éticamente sobre la realidad, ahora se encamine a las relaciones con los otros, a la sociedad y a la política. En la sociedad política pasará algo parecido a lo que se estaba anunciando con el ejemplo del nuevo teatro: la exaltación de lo menor. El aspecto político de esta nueva forma de hacer teatro en mil escenarios diferentes, el hecho de interesarse por nuevas formas de ver el mundo, abrir el mundo a los otros tendrá su mayor actualidad filosófica en la creación de conceptos y en sus diferentes instancias: inmanencia, insistencia y consistencia. Pellejero pone su atención en la creación de los personajes conceptuales, ya que es donde se encuentra la génesis del movimiento para el pensamiento. Son los personajes conceptuales (cerebrales), que se encuentran entre el plano y el concepto donde siempre hay desfases, el lugar donde el movimiento será más violento y nos podemos encontrar con un pensamiento siempre abierto, pero donde también se encontrará la prudencia para la creación de conceptos, única e infinita tarea de la filosofía.

Los conceptos ya no nos empujan hacia ellos: ahora nos hablan de lo real, alejándose de la realidad objetiva, ofreciéndonos una objetividad fragmentada. Los personajes conceptuales tendrán la ardua labor de pensar esta última, a cada instante.

El drama de nuestra vida y de nuestro pensamiento, visto como síntomas donde interviene la fuerza y la voluntad, requerirá a la filosofía de lo menor para poder dar sentido a la multiplicidad de lo real por medio de creación de conceptos, para poder problematizar pequeños territorios con sus características locales y así darnos cuenta del acontecimiento. Ser dignos del acontecimiento es dar el siguiente paso.

Para finalizar esta puesta en escena del pensamiento, propongo modestamente lo siguiente. Aunque no haya sido aquí tratado propiamente el teatro como manifestación artística, aun así se puede emparejar esta alternativa, al nivel de muchas más, para los hacedores de teatro: darse la libertad necesaria para la creación artística, como en la filosofía se hace con el teatro del pensamiento de lo menor, practicar la creatividad improvisadora,

aligerando los movimientos en el espacio al desplazarse sobre este, trazar situaciones singulares, hacer rizoma que devenga percepción, deslizarse, ocupar el espacio en lugar de poseerlo, en fin, acostumbrarse a estar libres sobre el escenario.

En conclusión, el trabajo sobre el teatro de la filosofía que Pellejero, a través de Deleuze, nos pone en escena, es un trabajo revolucionario, hasta anárquico si se quiere, ya que es estar siempre a contrapelo de la historia tratando de recrear conceptos, reconstruir tipos, volver a trazar planos y sobre todo recomenzar siempre sobre mil escenarios diferentes que hacen rizoma.

*Flatus vocis, el universal no explica nada, tiene que ser explicado.*

Eduardo Pellejero, en este recorrido al pensamiento de Gilles Deleuze, no sólo propone una nueva forma de intervenir en el teatro filosóficamente, sino que va más allá de esta pretensión: aborda temas ontológicos al replantear la pregunta por el ser, nos hace pensar de manera diversa a la hora de relacionarnos con la sociedad, reconoce la diferencia como rasgo inherente a las culturas y la exalta, vislumbra una nueva forma de organización política donde las minorías resuenan con voz propia para, de esta forma, poder hacer cara al capitalismo salvaje que nos quiere carcomer hasta los huesos. No conforme con estos golpes certeros en contra de una verdad inalterable y el sistema hegemónico, también, como todo comentador de Deleuze, sobrepasa regiones del pensamiento con el afán de que este vuele libremente ya sea por abismos inhóspitos o por terrenos poco accidentados.

Teniendo como anclaje la obra teatral de lo menor, se vislumbra todo aquello que no hemos querido ver, aquello que nos habían dicho que no era importante, los detalles que son lo que dan color a nuestras vidas, lo diferente que tanto miedo nos causa. En fin, hay una relación indisoluble entre la vida y la práctica filosófica, una filiación entre la filosofía y las ciencias, la literatura, la locura, las personas, la sociología, las matemática, etc.

Se respira la posibilidad de una vida con muchos detalles que nos permiten ser sin identidad; dentro de nuestra fragmentación se siente la vida a flor de piel, una vida creadora, sin molde repetible. Pensar nuestra existencia como una obra de teatro de la crueldad, o de teatro de lo menor, exaltando

nuestros deseos, apoyándonos en nuestra imaginación y devolviendo al pensamiento su inmanente libertad móvil, distante de aquella otra inmóvil por la que tantas vidas han sido manipuladas, congeladas, aniquiladas.

Las neuronas de nuestro cerebro no tienen conexiones predeterminadas; las neuronas hacen rizoma.

## II. METAFÍSICA, ACONTECIMIENTO Y CULTURA. Marco Arturo Toscano Medina (U.M.S.N.H.)

### *Presentación e ideas claves del capítulo*

En este capítulo, que continúa, se problematizarán tanto la forma de entender el conocimiento en la visión clásica occidental por medio de la metafísica trascendental como también la perspectiva moderna con características definibles a través de la ciencia, la técnica y el capital para llegar a la conclusión de que ambas visiones están desfasadas para nuestro tiempo y acontecimientos, es por ello que se propone una tercera opción que funciona, por así decirlo, conectándose en medio de las dos anteriores, hace rizoma, ni metafísica trascendental ni facticidad bruta para interactuar con nuestra realidad, en vez de esto se aboga por una visión más allá de la modernidad, postmoderna se podría llamar, donde, como menciona el Maestro Toscano “podemos ser inmanentistas sin caer en una existencia bruta y brutal y devenir metafísicos sin recaer en sustancialismos trascendentes”. Esta nueva forma de pensar, siguiendo a Deleuze, libera el acontecimiento que no se satisface con lo que los sentidos nos puedan mostrar o con lo que podemos medir, pero tampoco con lo que una metafísica absolutista nos prometa, en vez de lo anterior se da forma a un pensamiento nunca cerrado y por ende una realidad que no puede ser agotada. Una vez liberados los acontecimientos se ejemplifica uno de éstos por medio de la cultura, para saber cuáles son las fuerzas que han actuado a lo largo de la historia del pensamiento y con ello tratar de dilucidar los propios devenires culturales hasta nuestro tiempo, donde, como se dijo unas líneas antes, estamos en un cambio de estructuras del pensamiento (de “epiteme” según Foucault) inevitable que nos abrirá hacia un panorama con mayor tolerancia a la diferencia y a la colectividad, camino que naturalmente nos trasladará hacia la política, que a través del pensamiento filosófico como trabajo de conceptualización de los acontecimientos, se rehúse a ser inmovilizada.

La ideas que me parecen dignas de destacar en el siguiente apartado son primero, la revalorización que se le da a la metafísica, del acontecimiento, con mayor interés por lo real pero nunca saliéndose de lo virtual que es lo que

le produce movimiento; segundo, la situación del nihilismo después de caídos los monolitos todopoderosos de la historia del pensamiento, Dios y el hombre, y la posibilidad de asimilación que existe por parte de la cultura del acontecimiento para ver está perdida como la posibilidad de pensar realmente: el nihilismo sería el punto de partida para nuestro encuentro con lo que no se asemeja, con “lo otro”. Tercero, el estudio que por medio de Gustavo Bueno se hace de nuestro tiempo cultura, límite de la modernidad, donde la cultura contaminada por el consumo deviene fetiche que a su vez será objeto de la globalización, en donde lo importante se denigrará a la televisión (o al Internet) haciendo que nuestro momento histórico sea “satisfecho”, muy estrechamente, por una “cultura del escenario”

## Desarrollo

“El devenir y la impermanencia definen al Acontecimiento” con esta afirmación el maestro Toscano comienza su ensayo<sup>49</sup>, palabras que en primera instancia nos pueden producir un sentimiento de incertidumbre ya que “definir”, según el “sentido común”, se refiere a la permanencia, a inmovilizar para poder estudiar, se refiere a dar un sentido único a lo que se quiere conceptualizar para no caer en la mera opinión, a tener un sustento o un cimiento firme para comenzar a construir; esto a partir del pensamiento occidental clásico; esta es una de las paradojas que el pensamiento “postmoderno” problematiza y que tiene como base el derrocar los postulados de la modernidad ya que éstos detienen el movimiento del pensamiento; la llamada “postmodernidad” nos abre las puertas para pensar la realidad de otra manera, una nueva forma que a primera vista mueve nuestros propios valores y concepciones de la realidad. Gilles Deleuze podría ser visto como un pensador postmoderno por esta razón; nos dice que “el genio de una filosofía se mide en primer lugar por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos”<sup>50</sup> y a esto creo que es a lo que se refiere Toscano con la “definición” de Acontecimiento, a elaborar una filosofía de una nueva forma, alejada del dogmatismo y de la inmovilidad que provoca una “filosofía absoluta” que impone maneras y formas de pensar, actuar, vivir y relacionarnos con nuestro entorno. En fin, nueva en comparación con la época moderna y la visión científico-técnica capitalista basada en metafísicas trascendentes, absolutistas y que en la actualidad es utilizada como grupo de axiomas irrebasables y normativos implantados por el capital y el poder: el dominio de la facticidad y el poder.

Toscano apunta a que la vida moderna y contemporánea tiene una visión dicotómica de la realidad y por consecuencia también tendrá sólo dos alternativas para la comprensión de la sociedad y del hombre: “la metafísica trascendente y sustancialista o la facticidad bruta”<sup>51</sup> (o Dios o el hombre) Marco Arturo Toscano señala que esta dicotomía además de ser ilegítima

---

<sup>49</sup> Toscano Medina, Marco Arturo, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, No.III, 2002, pp. 38-66.

<sup>50</sup> Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, prólogo de Miguel Morey, ed. Paidós, Barcelona, 1994, p. 29.

<sup>51</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 38.

también es innecesaria, abriéndole al pensamiento la puerta más grande que se pueda imaginar para que éste se mueva, se desborde, otorgándonos una identidad infinita, quebrando la dicotomía trascendencia-facticidad (el nombre propio, la identidad personal) del pensamiento moderno, como Deleuze lo dice al hablar sobre la *Alicia* de Lewis Carroll en *Lógica del sentido*: “todos estos trastrocamientos tal como aparecen en la identidad infinita (dos sentidos a la vez, futuro y pasado) tienen una misma consecuencia: la impugnación de la identidad personal de Alicia, la pérdida del nombre propio [...] porque el nombre propio o singular está garantizado por la permanencia de un saber”<sup>52</sup> y la permanencia del saber, la inmovilidad del pensamiento es lo más alejado del pensamiento mismo, contra lo que se está luchando.

La tesis que sostiene Toscano, apoyado en Deleuze (y Foucault), es: “podemos ser inmanentistas sin caer en una existencia bruta y brutal y devenir metafísicos sin recaer en sustancialismos trascendentes”<sup>53</sup> que tratarán de explicarse y compararse en los próximos cinco apartados y un apartado final donde se dan una serie de conclusiones y observaciones personales (al igual que a lo largo y ancho de este escrito) que nos revelarán una mapa trazado hacia “la metafísica del acontecimiento” una metafísica renovada que abre sus puertas a la diferencia. El primer apartado lleva por nombre “El Nihilismo y la episteme moderna” dónde se da un doble sentido al nihilismo y se argumentan las condiciones para la existencia de la *episteme* moderna, misma que se crítica, para terminar hablando sobre la muerte de Dios y del hombre, así como de la imposibilidad de una verdad positiva en el discurso humano que ejemplifico con un pasaje literario que se encuentra en “*A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado*”. El segundo apartado lleva por nombre “Una metafísica de la incorporal” que explica el paraplatonismo deleuziano que libera al acontecimiento así como también se hacen unas previas consideraciones sobre éste tomadas de “*lógica del sentido*” escrito angular en la obra de Deleuze, para desembocar a una metafísica de lo impalpable, filosofía del fantasma que a su vez se expresará por un discurso sobre la materialidad de los incorporarles o en una fantasmofísica del puro efecto. La

---

<sup>52</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 27.

<sup>53</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., pp. 38 y 39.

tercera parte se titula "El acontecimiento" donde se nos proponen 14 características del mismo (siguiendo la lectura del Maestro Marco Toscano) y una más que yo propongo como importante para tal concepto creado por Deleuze haciendo un total de 15 particularidades como lo pueden ser: devenir, immanencia, incomodidad, intranquilidad, problematización, etc. con el afán de crear o producir (liberar) al mismo acontecimiento; también aquí recurro a otro ejemplo de *"A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado"* para explicar la imposibilidad de aprensión que se tiene del acontecimiento para terminar por conectar una rizomática entre filósofo, filosofía, no filosofía, acontecimiento y concepto. El siguiente apartado lleva por nombre "Habermas y la metafísica negativa" donde sigo al maestro Toscano sobre algunas consideraciones para el advenimiento de una "cultura postmetafísica" ideada por Habermas al mismo tiempo que se hace una crítica y comparación entre estas reflexiones del pensador alemán contrapuestas a la visión deleuziana de una cultura metafísica del acontecimiento. El quinto capítulo "La cultura como acontecimiento" donde sigo a Toscano, que a su vez sigue la lectura de Gustavo Bueno, para tratar de explicar ciertas características que envuelven al *"mito de la cultura"* clásica y como ésta ha llegado a ser un fetiche para la modernidad, y aún en nuestros días, al tiempo que se ofrecen ciertas características comparativas entre el concepto de cultura que dominó la época clásica y después la modernidad, y que ahora Deleuze trata de hacer que devengan hacia una "cultura de la libertad" como aquello que "nos sucede" donde nos encontremos siempre abiertos a ser otros, a estar en otros lugares, en fin, a devenir, de sedentarios a nómadas, así como alguna ampliación política, desprendida de *"Lógica del sentido,"* que tendría esta nueva cultura metafísica del acontecimiento. Para finalizar esta segunda sección del grueso de este trabajo hago un breve repaso, dividido en cuatro subtemas, de lo dicho por el maestro Toscano en su publicación con algunos aportes ya sean propios o contrastados por otros pensadores (Bergson y Paul Valéry por ejemplo) a fin de tener una idea, con mayor diversidad, de esta nueva (diferente) forma de pensar propuesta por Deleuze, y cuáles podrían ser sus alcances; nuevo pensamiento porque no se identifica, ni racionalismo, ni empirismo, pero que si hace rizoma con ellos, los prende por el medio. Un pensamiento que tiene que ver con acariciar, aún más sensible pero sin perder su poder penetrante, esto

con la vista puesta en la libertad de recorrer territorios infinitos, aún no conquistados. También en esta serie de conclusiones se abordan temas como el quehacer de la filosofía, el oficio del filósofo, la inmortalidad del pensamiento filosófico y la posibilidad de que éste devenga artístico por medio de la creación (aunque la creación filosófica al mismo tiempo es tan diferente de la creación artística) para finalizar haciendo algunas observaciones sobre el acontecimiento cultural que siempre se encuentra el lucha contra la cultura monolítica, la cultura como fetiche,, la cultura represora, enajenada, para al final darnos cuenta del lugar que ocupamos en este mundo que ha devenido mapa, o mejor dicho “mapas sobrepuestos” y que nos sitúa al borde de la libertad.

### *El Nihilismo y la episteme moderna*

Como antes se explicaba, no se puede caer ni en la existencia bruta, dando mayor importancia a la materia, a lo que podemos “tocar”; pero tampoco debemos dejar que nuestro pensamiento se rijan por enunciados trascendentes, “cosas” que no se encuentran en la realidad fáctica, sino en un mundo alejado de este mismo que al final trata de ordenar e implementar su ley “sustancialista” y detiene la movilidad del pensamiento.

Para resolver este problema, entrará para dar un nuevo aire a la filosofía, la concepción Nietzscheana de nihilismo, una puerta abierta para un nuevo pensamiento metafísico. Hay dos sentidos principales en el concepto de nihilismo, uno que se puede considerar negativo: “la crisis de los grandes valores sobre los cuales se desarrolló la vida sociocultural occidental”<sup>54</sup> con esta crisis viene la caída de los valores absolutos, el rechazo de las concepciones trascendentes y sustancialistas de la realidad, el declive de la metafísica clásica. Pero, el segundo sentido del nihilismo nos lleva a un plano menos desesperanzador, aún más, afirmativo: “la afirmación de la concepción de la realidad como devenir, proceso, multiplicidad, posibilidad, creatividad, immanencia, acontecimiento, transformación, etc.”<sup>55</sup> En este sentido el nihilismo rompe con las ataduras trascendentales para dar la bienvenida al devenir,

---

<sup>54</sup> Toscano, op. cit., p. 39.

<sup>55</sup> Idem.

ahora la realidad se encuentra en constante creación y movimiento. El nihilismo trata de salir del dominio metafísico para enfrentarse con una práctica postmetafísica, Nietzsche desató una nueva concepción del pensamiento: una metafísica de lo insustancial, de lo impermanente, de la voluntad, en palabras del filósofo francés Michel Foucault una nueva *episteme*: “En una cultura y en un momento dado , sólo hay siempre una *episteme* que defina las condiciones de posibilidad de todo saber , sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente en una práctica”<sup>56</sup>

Para Foucault han existido, por lo menos, tres grandes epistemes en la cultura occidental que han definido al sujeto y su forma de pensar y conocer. Por ejemplo la episteme clásica, estaba regida por la representación, la verdad se encontraba en la elaboración de símbolos y signos con los cuales el mundo era develado. Por otra parte la episteme moderna que ha estado dominada por la figura del hombre; para dar cuenta de una nueva episteme que se podría denominar postmoderna, posmetafísica, Toscano, de la mano de Foucault, expone las cuatro condiciones que dominaron el pensar clásico (que a su vez heredaría la modernidad), y que aún ahora están resonando en nuestro comportamiento, para dar cuenta de los vestigios de la *episteme* clásica decadente.

1. La analítica de la finitud: el hombre es el único que puede develar las empiricidades siendo él, a su vez, también empírico y finito, con esto se acabarían las esperanzas de un sentido trascendente para el hombre, en lo único que lo infinito se hace presente para él es en la imposibilidad de recorrerse a sí mismo por completo, en la imposibilidad de agotar su determinación debido a su complejidad y diversidad. En esta primera característica de la episteme clásica, la metafísica de lo infinito se transforma en una analítica de lo finito y de la existencia del hombre, pero con la constante tentación de crear una metafísica de lo finito, siempre latente por repetición, es decir, en la vida, el trabajo y el lenguaje, “las tres formas discursivas modernas que definen al hombre”<sup>57</sup> al mismo tiempo que “se denuncia a la metafísica de

---

<sup>56</sup> Toscano, op. cit., p. 40

<sup>57</sup> Ibid, pp.41 y 42

la vida como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”<sup>58</sup>

2. Lo metafísico y lo trascendental: el ser humano es a la vez ser finito (dicho anteriormente) pero también se encuentra en la posibilidad de conocimiento sin límite, por lo que también es trascendental, ante esta dualidad el hombre se debate entre dos posibilidades epistemológicas y socio-políticas, asumir la verdad a partir del objeto, pensar la verdad en lo dado o, por otra parte, pensar la verdad como aquello que aún no está dado (que lo trasciende) “ el realismo y el utopismo se mantienen presentes en el hombre como dos discursos mutuamente excluyentes pero fatalmente indisolubles”<sup>59</sup>

3. El cogito y lo impensado: el hombre empírico-trascendental, encuentra en esta doble región una parte conocida, la realidad empírica, pero en segundo lugar otra parte indeterminada, virtual, oculta; pero a pesar de su indeterminación, esta segunda región permanece con igual verdad que la primera, constantemente se le presenta. Podemos decir que se trata de lo no pensado del pensamiento, es una región que lo sustenta pero de la que no puede dar razón: la vida, el trabajo y el lenguaje, nunca los podrá aprehender por completo; “El cogito, el yo moderno, queda impedido para afirmar plenamente un ser para sí”<sup>60</sup>

4 El retroceso y el retorno al origen: el hombre está atado a “historicidades ya construidas”<sup>61</sup> de nueva cuenta la vida, el trabajo y el lenguaje, “el origen de su ser lo encuentra... en tanto ser vivo, trabajador y hablante”<sup>62</sup> su origen está condicionado por una historia que no domina, que lo deja sin nacimiento determinado y definible, el hombre siempre se encuentra en retroceso hacia estas tres formas discursivas modernas, no se puede detener esta huida hacia atrás para seguir tratando de apresar aquello inaprensible y así tratar de forjar la historia y futuro del hombre.

Con la caída de la *espíteme* clásica y el advenimiento de la *episteme* moderna, el hombre abandona el dogmatismo de la metafísica del infinito y se posiciona en una antropología de lo finito, pero al final la *episteme* moderna

---

<sup>58</sup> Toscano, op. cit., p. 42

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Idem.

<sup>61</sup> Ibid., p. 43.

<sup>62</sup> Idem.

también se convierte en una ilusión y con esto, de igual forma, su figura finita, el hombre “la configuración de la antropología de la filosofía moderna consiste en desdoblarse el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro”<sup>63</sup> por esto es que Foucault ve la necesidad de reanimar el pensamiento, primero destruyendo los tres formas discursivas (trabajo, lenguaje y vida) que definen el discurso antropológico de la cultura moderna mediante una nueva ontología radical; se estará gestando la inminente caída de la episteme moderna. Esto se hará siguiendo al gran Nietzsche, por medio de dos momentos decisivos del pensamiento moderno que buscan reanudar la actividad del pensamiento los cuales podemos reducir a dos premisas importantísimas, la primera es: “la crítica de la metafísica”, afirmación de un pensamiento más allá de la metafísica trascendente y absolutista; y la segunda, y este es uno de los pasos más grandes que el filósofo alemán dio, desde mi punto de vista, “la crítica del hombre”. Con la muerte de la metafísica trascendente, la muerte de Dios, quien llega a ocupar su lugar fue el hombre, pero por los postulados antes formulados sobre la *episteme* clásica y la herencia que en la modernidad el hombre recibió de Dios (su propia protección), nos damos cuenta que también, su usurpador, su asesino, el hombre, debe de morir, ya no basta con repetir estructuras gastadas “la promesa del superhombre, significa primero que nada la inminencia de la muerte del hombre”<sup>64</sup> la muerte del hombre es lo que afirma la edad presente “Dios muere con la metafísica del infinito, pero también desaparece su asesino, la figura de quien pretendió ocupar su lugar”<sup>65</sup>. Así las formas que definieron la antropología de la modernidad quedan libradas con la muerte del hombre, aparecen, salen como por arte de magia “formas más allá del dominio de la figura del hombre: la nada, la muerte, el deseo, el cuerpo, lo impensado, lo no discursivo, el devenir, impertinencia, el acontecimiento, lo no-dado, la inmanencia, etc.”<sup>66</sup> Nuevas formas de crear un pensamiento con movimiento.

Toscano nos explica que Deleuze se da cuenta que la visión occidental de la formación histórica clásica se reconoce por su relación con el infinito, que

---

<sup>63</sup> Toscano, op. cit., p. 44.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> Ibid., pp. 44 y 45.

todo queda subsumido por este, constituyendo una forma-Dios. Su transformación ocurrió cuando las fuerzas del hombre se relacionaron con otras fuerzas, fuerzas de la finitud: la vida, el trabajo y el lenguaje “dando surgimiento a las tres ciencias modernas de la finitud: la biología, la economía y la lingüística” Así la finitud sustituyó a la infinitud en el pensamiento occidental, la forma-Dios se convirtió en forma-hombre: cuando las fuerzas del hombre entran en contacto con las fuerzas que vienen de afuera “entonces, y sólo entonces, el conjunto de las fuerzas componen la forma-hombre”<sup>67</sup> pero como Deleuze cree que toda formación histórica es temporal, y así como la forma-Dios se transformó en la forma-hombre, ahora que se han visto las deficiencias de esta última forma, se ve claro su agotamiento que anuncia su próxima desaparición “nada puede detener la muerte de la forma-hombre y no hay razón para lamentarnos por ello”<sup>68</sup>

“¿Qué nuevas formas esperan al hombre para entrar en relaciones con él mismo y con el mundo? ¿Qué nueva forma vendrá a sustituir a Dios y al Hombre? Tales fuerzas no procederán del infinito, pero tampoco de lo finito, en vez de estos dos contrarios individualmente, sostiene Deleuze, derivan de lo “Finito Ilimitado: la combinación y liberación de los componentes finitos”<sup>69</sup> se tiene que liberar la vida, el trabajo y el lenguaje; la destrucción del discurso antropológico para la renovación del pensamiento y la realidad humana.

Para ensayar una posible respuesta, Toscano apunta hacia cuatro puntos importantes:

a. La analítica de la finitud deviene metafísica, no de lo infinito, sino de lo finito, del devenir, de la inmanencia.

b. No se puede reducir el discurso del hombre a una verdad positiva, se presenta con igual fuerza el discurso de lo no dado. La permanencia de un saber detiene el pensamiento, lo manipula, lo desaparece. A continuación indico algunas ideas para completar lo que dice el autor aquí, los siguientes párrafos de Alicia, que se encuentra al otro lado del espejo, nos puede servir de ejemplo; necesitamos una Alicia indeterminada, que piense más allá de lo que se dice verdadero, seguro, hasta cierto punto, una Alicia confundida por la

---

<sup>67</sup> Toscano, op. cit., p. 45

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> Idem.

manipulación que existe en “su país” (nuestro mundo manipulado) para que abra los ojos hacia la realidad no dosificada, como sucede en el siguiente paisaje de “más allá del espejo” entre la reina blanca, la reina roja y Alicia:

- Lo que me recuerda...- dijo la Reina blanca mirando hacia el suelo y juntando y separando las manos nerviosamente-. ¡La de truenos y relámpagos que hubo durante la tormenta del último martes...! Bueno, de la última tanda de martes que tuvimos, se comprende.

Esto desconcertó a Alicia – en nuestro país- observó- no hay más que un día a la vez

La Reina roja dijo - ¡Pues valla manera más mezquina y ramplona de hacer las cosas! En cambio aquí, casi siempre acumulamos los días y las noches; y a veces en invierno nos echamos al colete hasta cinco noches seguidas, ya te podrás imaginar que para aprovechar mejor el calor.

- ¿Es que cinco noches son más templadas que una? – se atrevió a preguntar Alicia.

- Cinco veces más templadas, pues claro.

- Pero, por la misma razón, deberían ser cinco veces más frías...

- ¡Así es! ¡Tú lo has dicho! – grito la Reina roja- ¡Cinco veces más templadas y cinco veces más frías..., de la misma manera que yo soy cinco veces más rica que tú y cinco veces más lista!<sup>70</sup>

De este pasaje señala Martin Gardner, matemático comentador de Carroll, en el prólogo de esta misma obra, que Carroll piensa que ser inteligente y ser rico son cualidades tan antitéticas como el frío y el calor; son sólo dos características presentes en el mundo de lo dado, que podemos sentir y distinguir, como lo son el blanco y el negro, el día y la noche; ya no habrá niveles superiores o inferiores, jerárquicos, dentro del mundo todo se juega en un mismo plano, cuestión que desconcierta a Alicia, que desconcierta a quien sólo está enfocado en ser (parecer) listo o rico, o quien cree en el progreso de nuestra civilización está sustentado sobre enunciados permanentes, acabados, que tienden hacia algún fin, inmóviles, a quien no está dispuesto a cambiar, como los días de la semana del otro lado del espejo.

---

<sup>70</sup> Carroll, Lewis, *A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, trad. Jaime de Ojeda, pp. 162 y 163

c. Ahora el pensamiento se rebela a quedar sometido por “lo dado” aparecen lugares propicios para un pensamiento rebelde: lo incierto, lo indeterminado, lo impensado; la identidad pura y genuina queda rebasada hasta en el mismo lenguaje “cuando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos de puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios”<sup>71</sup> se encuentra sentido en el sinsentido, en la creación de oraciones impersonales, en los artículos indefinidos que no se puedan particularizar

4. La antropología del infinito queda desarticulada pero esto no significa que el pensamiento devenga impotente ni tampoco el advenimiento de una metafísica negativa, más bien, un pensamiento distinto “su objeto ya no es sustancial, determinado, fijo, absoluto, idéntico, sino insustancial, indeterminado, procesual”<sup>72</sup> en fin Toscano ensayará un pensamiento liberado tanto de la metafísica del infinito como también del hombre, de Dios y su asesino.

### *Una metafísica de lo incorporal*

Foucault en su *Theatrum Philosophicum* ve en la filosofía de Deleuze la inversión del platonismo “consiste no en transformar la apariencia, el no-ser platónico, en una especie de esencia, como tampoco pretende restituir los derechos perdidos de la Idea trascendente; lo que Deleuze hace es liberar el Acontecimiento”<sup>73</sup> lo incorporal, lo intemporal, la singularidad, el simulacro. No hay razón para la dicotomía pragmática, normativa del pensamiento de occidente: la Idea o la Apariencia, el Ser o el No-ser. Todavía más allá de la inversión del platonismo, Foucault afirma que Deleuze constituye un *paraplatonismo*, pensamiento que se ejerce junto, al lado de Platón quitándole su hegemonía a este último, su poder sobre la realidad y el pensamiento, esto

---

<sup>71</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 27.

<sup>72</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 46.

<sup>73</sup> Idem.

con el afán de “inclinarlo a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo”<sup>74</sup>

El acontecimiento liberado por Deleuze será singular-ideal sin ser realidad corporal (empírico) ni sustancial (esencia), veamos el siguiente ejemplo que nos expone el filósofo francés “los acontecimientos son ideales. Novalis llega a decir que hay dos tipos de acontecimientos, ideales los unos, reales e imperfectos los otros; por ejemplo, el protestantismo ideal y el luteranismo real. Pero la distinción no está entre dos clases de acontecimientos; está entre el acontecimiento, ideal por naturaleza y su efectuación espacio-temporal en el estado de cosas. Entre el acontecimiento y el accidente. Los acontecimientos son singularidades ideales que se comunican en un sólo y mismo acontecimiento; tienen además una verdad eterna, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el *Aión* ilimitado, el infinitivo en el que subsisten e insisten. Los acontecimientos son las únicas idealidades; e invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades. Una doble lucha tiene por objeto impedir cualquier confusión dogmática del acontecimiento con la esencia, pero también cualquier confusión empirista del acontecimiento con el accidente. El modo del acontecimiento es lo problemático”<sup>75</sup>.

El acontecimiento no se encuentra en una realidad trascendente ni en la facticidad bruta, el acontecimiento es lo problemático, cuestión de jurisprudencia, de revisión, práctica y modificación constante. A estas instancias nos damos cuenta que no basta con enfocarnos ni en la materia bruta ni en la esencia inaccesible e indiferente; Deleuze enfoca su mirada en lo *Impalpable*, crea una *filosofía del fantasma* “el fantasma no posee una verdad, un sentido, detrás de sí, una verdad que lo sustente y de la cual sea digno; lo incorporal no posee algo estable, un núcleo sólido al cual se le pueda referir para tener o reclamar al menos “una esencia”. El fantasma, lo incorporal, lo impalpable, están pegados a los cuerpos, se crean y desarrollan en el límite de éstos, en su superficie y fuera de ella, relacionándose entre sí. Más allá de la dicotomía y el dilema de verdadero y falso, ser o no-ser, el fantasma, lo

---

<sup>74</sup> Toscano, op. cit., p. 47.

<sup>75</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 73.

fantasmal. Dice Foucault, es un *extra ser*<sup>76</sup> yo considero que tal vez apuntando a lo que Nietzsche piensa que está más allá del bien y del mal.

Ya que el discurso de la física se encarga de los cuerpos y sus mezclas, a la par, la nueva *metafísica del extra ser* se encargará de ofrecer un discurso sobre la materialidad de los incorporeales, quitando el temor que por mucho tiempo la filosofía había tenido hacia el simulacro, la apariencia, el no-ser, la copia, Toscano nos dice que, lo que Deleuze hace es “desilusionar los fantasmas”, los incorporeales, los simulacros<sup>77</sup> estamos ante una *metafísica desilusionada*, liberada, alegre, superficial; una filosofía trasgresora, del simulacro, de lo no-original, de la no-representación, de la no-fidelidad; es una fantasmofísica que “no pretende poseer el acceso a la realidad esencial y absoluta, pero que tampoco se regodea en una debilidad impotente”<sup>78</sup> un pensamiento que está en constante devenir. Una metafísica del puro efecto, donde se pierde la dependencia causal con las cosas, resultado de la relación de los cuerpos sin identificarse con ellos, los sobrevuela como incorporealidad de lo real; filosofía del acontecimiento, que es donde se expresa lo real. El acontecimiento como efecto; ya que las cosas se relacionan de una forma causal, todos los cuerpos son causas, los efectos son de otra naturaleza “no son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten con un mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos. No son ni agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y pasiones, unos ‘impasibles’: impassibles resultados”<sup>79</sup>

Foucault se da cuenta de tres características que han impedido pensar el acontecimiento: el mundo, el yo y Dios<sup>80</sup>. El acontecimiento queda relegado tanto por el estado de cosas materiales (mundo) enviado a la sola posibilidad de la conciencia (yo) y sometido a un orden preestablecido (Dios). El acontecimiento debe pensarse más allá del sujeto y del objeto, debe entenderse como un pensamiento-fantasma, una realidad-acontecimiento.

---

<sup>76</sup> Toscano, op. cit., p. 47.

<sup>77</sup> Idem.

<sup>78</sup> Ibid., p. 48.

<sup>79</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 28.

<sup>80</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 48.

## *El Acontecimiento*

A partir de la breve explicación, que se encuentra en las anteriores líneas, nos damos cuenta por qué el acontecimiento deleuziano ha quedado atrapado; en las siguientes se tratará de que este “concepto” nos sea más familiar, dando algunas características y razones para la aparición de la metafísica del acontecimiento. El acontecimiento es un efecto dinámico de la intrarrelación e interrelación de los cuerpos sin identificarse con estos de una forma causal, más bien, como sobrevuelo; Toscano nos expondrá algunas de las más relevantes características del acontecimiento de la siguiente manera:

Primera: el pensamiento filosófico está en plena relación con el acontecimiento, como es sabido, la filosofía, para Deleuze, es la creación de conceptos y pensar un acontecimiento es parte fundamental para crear un concepto, entonces, el acontecimiento tendrá como resultado la creación de conceptos.

Segunda: el acontecimiento tiene relación con las cosas, pero no de una forma reduccionista a cuestiones de hecho, más bien, se piensa el acontecimiento sobrevolando el estado de cosas como un concepto intemporal, manteniéndose virtualmente, sin tomar las formas duras de la actualidad, siendo “real sin ser actual, ideal sin ser abstracto [...] el acontecimiento es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con los estados de las cosas en que se efectúa... el concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa”<sup>81</sup>

Tercera: como se dijo en la segunda característica, el acontecimiento está desinteresado de la realidad fáctica, pero tampoco será una esencia ni una sustancia, la metafísica Deleuziana será una metafísica del simulacro y no de la esencia, entonces, “el acontecimiento será lo real no dado cuya realización puede perderse”<sup>82</sup>

Cuarta: el acontecimiento no se puede juzgar ni positiva o negativamente por sus resultados en los estados de cosas, al mismo tiempo es lo más cercano pero también lo más lejano para el hombre, no puede ser atrapado, siempre se escapa, si se intenta aprisionar siempre nos decepciona

---

<sup>81</sup> Toscano, op. cit., p. 49.

<sup>82</sup> Idem.

ya que su naturaleza es siempre permanecer intacto, pulcro, sin importar nuestro afán lamentable de encapsularlo. A continuación agrego algunas ideas que podrían ejemplificar esta cuarta característica del acontecimiento; en otro pasaje de “*A través del espejo*” cuando Alicia súbitamente se encuentra en la fantástica tienda de la oveja que podía tejer con muchas agujas sucede lo siguiente:

La tienda parecía estar repleta de toda clase de curiosidades... pero lo más raro de todo es que cuando (Alicia) intentaba examinar detenidamente lo que había en algún estante para ver de qué se trataba, resultaba que estaba siempre vacío a pesar de que los que estaban a su alrededor parecían estar atestados y desbordando de objetos.

- ¡Las cosas flotan aquí de un modo!... – se quejó al fin, después de haber intentado en vano perseguir durante un minuto a un objeto brillante y grande que parecía a veces una muñeca y otras un costurero, pero que en todo caso tenía la virtud de estar siempre en un estante más arriba del que estaba examinando. – Y esta es desde luego la que peor de todas se porta..., pero ¡va a ver!...- añadió al ocurrírsele súbitamente una idea: - Voy a seguirla con la mirada hasta que llegue al último estante y luego, ¡vaya sorpresa que se va a llevar cuando tenga que pasar a través del techo!

Pero incluso esta estratagema le fallo: la “cosa” pasó tranquilamente a través del techo, como si estuviera muy acostumbrada a hacerlo.”<sup>83</sup>

Esta “cosa” acostumbrada a moverse cuando se le quiere ver, ya que nuestra razón siempre está presta para aprehenderla, es el acontecimiento, una realidad virtual que se mueva libremente por el mundo.

Quinta: no hay referencia con la cual se pueda delimitar el acontecimiento, no es proposicional, no lo es porque la proposición se define por la referencia y, referencia no tiene que ver con el acontecimiento, sino “con una relación con el estado de cosas o de cuerpos, así como con las

---

<sup>83</sup> Carroll, Lewis, *A través del espejo y lo que Alicia encontró ahí*, op. cit, pp. 102 y 103.

condiciones de esta relación”<sup>84</sup>. La única referencia del acontecimiento es consigo mismo, es autorreferencial.

Sexta: La anterior característica podría parecer un tanto desafortunada, ya que el acontecimiento al ser solamente autorreferencial no se podría conceptualizar de una forma concreta para ser pensado, definido y tangible. Pero al contrario de lo que se pensaría, para Deleuze “el filósofo tiene como una de sus fundamentales tareas liberar el acontecimiento. Abrirlo al pensamiento y a la práctica” dando siempre acontecimientos nuevos, reformulados, movibles; yo pienso que es imposible la supuesta muerte de la filosofía, el pensamiento muere cuando se identifica con las cosas, ahí el concepto se vuelve inútil e impotente, es un “no concepto” cuando trata de convertirse en una proposición empírica; el acontecimiento debe crearse, recrearse, liberarse.

Séptima: A su vez el acontecimiento será prefilosófico y postfilosófico, teniendo una realidad previa a los conceptos creados por la filosofía pero también un desapego con la filosofía. Así que el acontecimiento no será meramente pensamiento abstracto referente a una realidad meramente filosófica encontrada por el “verdadero filósofo”, y depositada en la realidad siempre igual de la que “ya sabemos todos”, que además sería más tranquilizadora, en vez de este unguento para el “bien pensar” la filosofía “se nutre, se sustenta en algo fundamental que no es la filosofía misma, que no es controlable ni racionalizable: precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos”<sup>85</sup>. El acontecimiento prefilosófico-postfilosófico se nutre, sobrevolando al filósofo, a la filosofía, a lo prerracional y lo superracional, al inconsciente y al supraconsciente.

Octava: al no tener una realidad trascendente y predeterminada donde encontrar absoluta garantía de sus conceptos, pero tampoco una realidad empírica a la cual recurrir, el acontecimiento será la incomodidad, la

---

<sup>84</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 50.

<sup>85</sup> *Ibíd*em, p. 51.

desesperación, la metafísica del acontecimiento deviene una filosofía del desasosiego, pensamiento nunca acabado, un pensamiento que no se contenta con reflejar una realidad presumiblemente dada.

Novena: la filosofía será inmanente, el acontecimiento es inseparable del plano de inmanencia, se rompe con el plano trascendental de la metafísica clásica para entrar hacia una “metafísica empirista o un empirismo metafísico” El pensamiento filosófico inmanente sólo es tal en la dinámica de los cuerpos, en “la fugacidad material de los acontecimientos” <sup>86</sup>

Décima: “el acontecimiento no remite la vivencia a un sujeto independiente: Yo, sino que se refiere al sobrevuelo inmanente de un campo sin sujeto”<sup>87</sup> el otro no devuelve trascendencia, más bien devuelve a cualquier otro yo inmanencia del campo sobrevolado; el Yo nos reduce en una identidad sustancialista (si se quiere histórica o costumbrista) inmóvil, el concepto de Yo no es un concepto para la metafísica del acontecimiento.

Décima primera: la metafísica de Platón es un escape permanente de “lo otro” ya que permitió una realidad efectuada por afinidad, el querer lo Mismo, la Verdad y despreciar a lo otro, lo falso, lo pobre, por ejemplo; estratificó lo que permite el devenir de la realidad sujetándola en la trascendencia que nos hiciera pensar en el Modelo, lo Permanente, la Idea, lo Superior (aquella cosa que no puede ser otra cosa sino sí misma, pura) vaciando la realidad de virtualidad y ganando la abstracción un poder omnipotente, sin embargo el acontecimiento, la realidad, siempre es devenir, es ser-otro.

Décima segunda: al contrario de la metafísica sustancialista, la metafísica del acontecimiento ignora toda voluntad de Verdad, Bondad, Belleza, etc. Así que el pensamiento al no tener que referirse a realidades por encima de nuestro propio mundo, no puede hacer más que crear, en términos (conceptos) filosóficos: pensar-crear, acontecimientos-conceptos. “El pensamiento es creación o no es nada” <sup>88</sup> es creación ya que no existe aquello que se puede representar, reflejar; como nuestra forma de pensar todavía se encuentra enferma de trascendencias, la metafísica del acontecimiento será

---

<sup>86</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 51.

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> Ibid., pág. 52.

una creación marcada por la violencia que el pensamiento se impone a sí mismo, contra sus ilusiones de trascendencia; no ofrece un estado de paz, se asume la intranquilidad y el devenir como condiciones propias para pensar. Un pensamiento de la inmanencia que no se satisface consigo mismo (porque se estuviera poniendo a ésta en lugar de la trascendencia satisfecha consigo misma) más bien una inmanencia en la que somos permanentemente otros “lo más cercano y lo más lejano, lo que está en cualquier movimiento del pensamiento sin que a su vez pueda ser pensado”<sup>89</sup> el adentro más profundo y el afuera más lejano: es la inmanencia. “Intimidad en tanto que afuera”<sup>90</sup> La metafísica del acontecimiento como realidad inmanente será una práctica, una creación vital, una experimentación, pienso que al contrario de la contemplación (que muchos creen que es la fuente primordial de la filosofía), su único criterio es la existencia misma, “la intensificación de la vida”<sup>91</sup>

Décima tercera: al contrario de lo que parecería el acontecimiento tiene una relación estrecha con la vida misma, tanto biológica como socioculturalmente “la metafísica del acontecimiento no fetichiza lo sociocultural, no lo sustancializa, no lo convierte en estados de cosas sino que lo piensa cómo lo que es: devenires que el pensamiento crea como conceptos. El concepto es la solución a los problemas de la vida y del mundo sociocultural; el concepto es resistencia contra la sustancialización de las fuerzas inmanentistas, en resistencia contra la anulación del pensamiento y la exclusión del acontecimiento; el concepto se crea como resultado de intuir lo Otro, el Devenir”<sup>92</sup> entonces, siguiendo lo que en líneas anteriores se dijo, para Deleuze, la filosofía deviene política y crítica de su época a través del pensamiento de utopía (y por qué no distopía), pensamiento de las fuerzas excluidas por el sistema dominante, para así intentar liberarse del poder enajenante del capital.

Décima cuarta: la historia de la humanidad, y porque no decirlo, del pensamiento mismo, se encuentra marcada por las fuerzas que siempre se han mantenido en el poder, por los vencedores, dejando sin voz histórica a los reprimidos, a “los perdedores”, la servidumbre, los miserables que se

---

<sup>89</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 52.

<sup>90</sup> Ídem.

<sup>91</sup> Ibid., p. 53.

<sup>92</sup> Idem.

mantienen siempre al margen de lo pensado (no sirven para pensar), por ello la marcada tendencia de nuestro filósofo por minorizar la historia; el acontecimiento será la llave para la transformación de la historia, pensar el acontecimiento nos da la posibilidad de devenir otros, devenir nuevas realidades, el pensamiento será resistencia contra la esclavitud, la intolerancia, la inmundicia “contra el presente”<sup>93</sup> un pensamiento que no se identifique con la historia, vista desde el puesto de los que tienen el poder, pero que no obstante la transforme, saber que los hechos históricos se están pudriendo para poder refrescarlos con el aire del devenir “puede que nada cambie o parezca cambiar en la historia, pero todo cambia en el acontecimiento, y nosotros cambiamos en el acontecimiento”<sup>94</sup>El acontecimiento será el punto de partida microscópico para la transformación de la historia.

Estas catorce características, formas en que el acontecimiento Deleuziano deviene, serán las características principales según el Maestro Toscano, aquí me gustaría añadir otra característica, que aunque ya se mencionó de una manera superficial, a mi parecer complementaria las ya antes mencionadas.

Décima quinta: El acontecimiento es lo problemático. Sólo se podrán crear conceptos en un territorio que se encuentra en problemas, más bien, el acontecimiento se refiere a problemas presentes espacio-temporalmente, los conceptos serán las soluciones móviles a lo problemático, detrás de todo acontecimiento-concepto se encuentra una situación problemática latente, que hace que nuestro pensamiento se efectúe, que devenga otro. Se puede decir que el filósofo no tanto se encargará de crear soluciones a problemas establecidos, más bien el filósofo es el encargado de problematizar las soluciones que se dan en la realidad, antes es problematizador que solucionador.

Para el pensamiento metafísico clásico la realidad y la verdad siempre se encuentran en diferentes partes, en la trascendencia lejana e inalcanzable o en la realidad abstracta e indiferente, en cambio al liberar el acontecimiento la historia parece perder su poder de amaestramiento humano, en vez de esto, yo opino que el acontecimiento es un efecto “maldito” de la misma historia que no

---

<sup>93</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 53.

<sup>94</sup> Idem.

se deja devorar por este gran monstruo, es el efecto que siempre hace que la historia devenga, siempre en fuga, siempre repensándose (modificándose) “diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, médico de la civilización o inventor de nuevos modos de existencia inmanente”<sup>95</sup> el filósofo se encontrara satisfecho ya no con los estados de cosas o con su realización en un mundo abstracto, para el filósofo tendrá más importancia el acontecimiento, los problemas que se plantea y los conceptos que crea, a través del pensamiento, guiándose en él; el filósofo es amigo del acontecimiento porque en él se encuentra lo real, “el devenir que es el mundo y la vida”<sup>96</sup> nuestra capacidad de resistencia siempre al asecho, en contra de la sumisión inmovilizadora.

¿Será esta nueva “filosofía del acontecimiento” una metafísica negativa, fundada en el simulacro y la contingencia? ¿Resultará inútil este pensamiento ante conceptos tan presentes en nuestra vida como la unidad sociocultural y lo universal humano, o el progreso y el bien común, ya que aparenta sumergirse en lo relativo? A continuación sigo a Marco Arturo Toscano que ensaya una posible respuesta a estas cuestiones, explicando la “metafísica negativa” de Habermas y dándole un toque cultural al acontecimiento.

### *Habermas y la metafísica negativa*

En este apartado, Toscano propone otra visión de la metafísica, ahora desde su interpretación del filósofo alemán Jürgen Habermas para así poder compararla con la metafísica del acontecimiento que nos ofrece Deleuze.

Para Habermas existen cuatro motivos que rigen el pensamiento moderno: 1) se trata de un pensamiento postmetafísico, 2) el giro lingüístico, 3) el carácter situado de la razón y 4) la primacía de la praxis sobre la teoría. En esta ocasión el maestro Marco Arturo Toscano enfoca su reflexión al primer punto, que es lo que le importa en su escrito; la superación de la metafísica clásica y su sustitución, con el advenimiento de la modernidad, por un

---

<sup>95</sup> Toscano, op. cit., p. 54.

<sup>96</sup> Idem.

“pensamiento postmetafísico” veamos cómo se explica esto el filósofo de la escuela de Frankfurt.

Habermas ve el pensamiento posmetafísico como la superación de la(s) concepción(es) absolutista(s) de la teoría, entonces habrá una superación de la antigua metafísica que ahora se muestra como algo sin sentido (sin objeto) que, a su vez, dejará la estafeta a la ciencia y a la razón procedimental; pero, dentro de esta “furia antiemtafísica delatábase la inaclorada intención científicista de elevar a absoluto las ciencias experimentales”<sup>97</sup>

Toscano nos explica que según Habermas el pensamiento metafísico clásico permaneció vigente hasta Hegel con una serie de características bien definibles: a) pensamiento que identifica, reduciendo la multiplicidad a unidad abstracta, b) una pensamiento idealista, necesario y supratemporal, c) se asume una filosofía de la conciencia que a su vez es remitida a una subjetividad que constituye el carácter histórico-natural, d) se quiere alcanzar la realidad por medio de un concepto fuerte de teoría.

Con la muerte de Hegel la filosofía perderá el tradicional poder teórico que garantizaba el pensamiento metafísico y quedará desorientada en medio de las ciencias, tanto naturales, formales y humanas; la filosofía ya no tendría un espacio autónomo de realización. La filosofía posthegeliana dejó como fruto dos posiciones igualmente inconsistentes: el científicismo y la metafísica negativa, el primero situó a las ciencias experimentales en un trono absoluto y la segunda afirma lo que la metafísica clásica había marginado, el desorden, el devenir, lo no sistemático, una alternativa suicida: huir hacia la irracionalidad. Con las características anteriores dadas a la antigua metafísica nos encontramos ante una dura realidad, la enfermedad casi mortal de la filosofía, su inutilidad para lidiar con nuestra realidad, relegando tal vez al arte la capacidad perturbadora de lo extracotidiano.

Desde su nacimiento en Grecia la metafísica clásica pretendió reducir la diversidad a la unidad, identificar el todo con el uno, cuestión que Habermas observa que se a reactualizado, pero ahora ante la racionalidad científico-técnica la metafísica se descubre como insuficiente, errada, sin poder dar cuenta ni siquiera de sí misma. Ante este panorama desolador para la

---

<sup>97</sup>Toscano, op. cit., p. 56.

metafísica, pero también para la filosofía, Habermas encuentra la “cura” de la enfermedad metafísica en una metafísica renovada o, más bien, en una crítica de la metafísica, en una metafísica negada, que en vez de respaldar la antigua (pero aún presente) cuestión del uno-todo aboga por una especie de unión entre la unidad-diversidad siguiendo un “humanismo de tradición kantiana sostenido en una razón escéptica y postmetafísica, pero, dice el filósofo alemán, no derrotista ni irracional”<sup>98</sup> La pluralidad de la sociedad humana contemporánea nos hace concebirla desde una nueva unidad (no abstracta ni metafísica) entonces ¿a qué clase de unidad hace referencia Habermas? El filósofo alemán recurre a una “teoría de la intersubjetividad” es decir, “afirmando un pensamiento más allá de la filosofía del sujeto o de la conciencia, que permita elaborar o reelaborar el concepto de una “conciencia social global”<sup>99</sup>. Una vez disuelta la concepción metafísica de la unidad y el todo, la única manera de repensar la unidad social es recurriendo a los conceptos del “mundo de la vida” y la “filosofía del lenguaje” y su interacción para dar sentido no absoluto de unidad. Ni metafísica identitaria ni metafísica negativa: “la razón comunicativa no puede escapar a la negación determinada del lenguaje – discursiva como es esta siempre –; por eso tiene que renunciar a los paradójicos enunciados de la metafísica negativa: que el Todo es lo no-verdadero, que todo es contingente, que no existe en absoluto consuelo alguno”<sup>100</sup> Al parecer Habermas nos ofrece palabras hasta cierto punto esperanzadoras, pero ¿cómo se mostraría este pensamiento antimetafísico de Habermas frente al pensamiento de la metafísica del acontecimiento Deleuziano?

Toscano cree que la metafísica del acontecimiento tendrá mayor alcance filosófico que los conceptos de “mundo de la vida” y “razón comunicativa” que nos ofrece Habermas; en primer lugar porque Deleuze aboga por un pensamiento metafísico nunca cerrado, nunca agotable ni único, al contrario aboga por “pensar lo real desde la perspectiva del devenir, la impermanencia, del efecto[...]un pensamiento metafísico de acuerdo al sentido general del concepto de metafísica, es decir, el pensamiento de una realidad

---

<sup>98</sup> Toscano, op. cit., p. 58.

<sup>99</sup> Ibid. p. 59.

<sup>100</sup> Ibid., p. 58.

que no se agota, o reduce, o identifica, o sujeta, a la mera empiricidad, a las condiciones meramente visibles, presentes, objetivas, dadas, de la existencia humana”<sup>101</sup> Y en segundo lugar porque Deleuze no cree en la metafísica absolutista, o que tenga que ser solamente una cuestión teórica-académica; sino que la metafísica del acontecimiento “tiene implicaciones históricas, sociales y culturales importantes”<sup>102</sup> ya que está de acuerdo con la afirmación creativa del pensamiento y siempre existe retando, poniendo a prueba “La imagen del pensamiento” que se viene repitiendo históricamente en occidente, en sus relaciones sociales y culturales; pero aún más importante, la nueva metafísica propuesta por el filósofo francés no se basta con darnos un panorama esperanzador, con el cual podamos estar tranquilos, en vez de esto, aboga por un pensamiento mutante, problemático que siempre cuestionará las grandes instituciones solidificadas por la historia, aboga por el pensamiento libre, que siempre polemiza lo establecido, un pensamiento nómada. Pienso que sería como el río de Heráclito, siempre abierto, moviéndose, nunca apresable, trazando líneas de fuga.

En fin, Toscano cree que Deleuze no estaría tan de acuerdo en una filosofía de la razón comunicativa (porque el lenguaje no enseña, más bien insinúa, da órdenes) como la que Habermas propone ya que sería un retroceso o una reproducción (repetición) de algo parecido a la forma-Dios que se viene heredando históricamente.

### *La cultura como acontecimiento*

Sabiendo que los alcances filosóficos del pensamiento de Deleuze tienen suficiente fuerza para desplazarse a tan diversos territorios, como la cultura por ejemplo, ahora se tratara de pensar el concepto de cultura como acontecimiento, no sin antes seguir al español Gustavo Bueno que nos propone las características básicas tanto de la concepción metafísica de la

---

<sup>101</sup> Toscano, op. cit., p. 55.

<sup>102</sup> Idem.

cultura clásica, como del concepto moderno de cultura siguiendo su libro *El mito de la cultura*<sup>103</sup>

Gustavo Bueno ve al concepto metafísico de cultura de forma clásica, sustancialista, sistemática, normativa y fundamentadora, propone que la “idea de cultura está dominada por la imagen teológica del Reino, El Reino del espíritu, el Reino del Hombre”<sup>104</sup>. ¿Cuáles son las líneas de generación y justificación para este concepto de cultura metafísica clásica? Principalmente serán dos: La ontológica y la gnoseológica; la primera instancia observa a la idea de cultura inseparable de un pensamiento del hombre y la naturaleza; y la segunda ve a la cultura como objeto de estudio; ambas líneas tiene tres tareas específicas: 1) objetivizar las obras culturales para disociarlas con sus creadores; 2) la diversidad cultural se totaliza en unidad sustantiva y 3) se opone la cultura a la naturaleza. Con estas características se ve que la cultura se convierte en un objeto, que está hecho por el hombre, pero que no lo representa en su vivencia, se desliga de él y de su naturaleza para posicionarse como totalidad sistemática.

Ahora, la idea precursora del concepto moderno de cultura, que Bueno propone, “es la idea de Gracia dominante durante la Edad Media y más allá de ella. El ‘Reino de la Cultura’ constituye la secularización del ‘Reino de la gracia’, la disolución de la concepción teológica en la sociedad occidental y la sustitución por un mundo espiritual sin Dios”<sup>105</sup>

Tenemos el Reino de la Cultura que glorifica (o santifica, como la idea de Gracia en la edad media) la existencia social del hombre, una fuerza que lo anima y justifica como ser social e histórico: “la cultura aparece como un conjunto de prótesis que ayudan al hombre en su esencial debilidad”<sup>106</sup>, la imposibilidad de explicarse a sí mismo de una forma rotunda.

Siguiendo con esta herencia teológica, Bueno cree que el “Espíritu Santo” también sufre una transformación en la idea de cultura moderna; se convierte en “espíritu del pueblo” que es la idea decisiva del Estado Nacional “sustentado en una sola cultura, en un sólo espíritu que excluye y margina toda

---

<sup>103</sup> Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996. Citado por Marco Arturo Toscano en “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 66.

<sup>104</sup> Toscano, op. cit., p. 59.

<sup>105</sup> Idem.

<sup>106</sup> Idem.

diversidad y diferencia. La idea de cultura se funda en una ideología metafísica identitaria y sustancialista que cristaliza en una visión mítica y en una práctica de dominación socioeconómica: la nación es el pueblo de Dios y su contenido se revela a través de la cultura nacional, expresión del espíritu del pueblo”.<sup>107</sup>

Algunas de las consecuencias que se ponen frente a nuestros ojos después de tener un poco más claro las características que han sido otorgadas al concepto de cultura históricamente, según Bueno, obviamente tendrán que ser reactivas:

1.- La cultura aparece como un conjunto global y homogéneo de formas y manifestaciones objetivadas.

2.- la Cultura es sustancializada en un sujeto individual que se cultiva y eleva en el espíritu y sus creaciones.

3.- El sujeto se encuentra encarnado en el pueblo, en la Nación, en una identidad nacional que monopoliza la creación, el sentido, la finalidad y el consumo culturales. El individuo queda preso en identidades sustantivas y homogéneas que responden a mitificaciones predeterminadas: “tales identidades culturales tienen que conservarse libres de toda contaminación ajena, absolutamente puras”<sup>108</sup>. El reconocimiento de la identidad cultural de un mismo pueblo que a lo largo de su historia y sus diferentes generaciones ha logrado mantener (o reproducir) la misma cultura convirtiéndose en patrimonio de la vida de ese pueblo, creo que tal vez hasta el punto de considerarse “patrimonio cultural de la humanidad” -como nuestra “hermosa” ciudad de Morelia por ejemplo.

4.- La idea moderna de cultura como espíritu del pueblo es la droga que nos permite entrar en comunión con los otros, como una realidad universal, el nuevo opio del pueblo que nos da pauta para que la sociedad se divida en dos niveles: uno popular y otro privilegiado como condensación de los más altos valores espirituales.

5.- La cultura nacional deja de ser medio de expresión y formación para convertirse en un fin en sí misma que se tiene y debe conservar a toda costa, aún en nuestra contra (o de cualquier forma diferente de pensar), para hacer prevalecer la Verdad, la Belleza, la Bondad, en fin nuestra identidad individual y

---

<sup>107</sup> Toscano, op. cit., p. 60.

<sup>108</sup> Idem.

nacional. La cultura se convierte en un fetiche que eleva al hombre aun por encima de su vida cotidiana que está atascada de crimen, corrupción y violencia, apaciguándose con valores jamás alcanzados en pos del espíritu del pueblo, nos tranquiliza una realidad espiritual superior aún en contra de la realidad de lo cotidiano.

6.- Las culturas modernas han sufrido el embate de una cultura planetaria, global, una “cultura de escenario” que se tiene que consumir ya no importando del todo la clase social a la que se pertenezca: “la ceremonia del rezo del rosario en familia ha sido transformada, en virtud de una suerte de pseudomórfosis, en la ceremonia de ver la televisión en familia”<sup>109</sup>. La globalización de la cultura es el espacio de iniciación, consumo y conservación del Reino del Espíritu Secular, nos encamina al consumo de los modos y bienes culturales que “ya están dados” dejando fuera la experimentación, la creación, la alternativa, la resistencia, lo nuevo, el devenir; la humanidad y el pensamiento quedan atrapados en estos dispositivos, reproductores de lo mismo, a pesar de que constantemente se regodean en ofrecen al mercado (según) nuevos bienes culturales.

Dadas las características dominantes del concepto de cultura sustancialista que se nos han heredado y que Gustavo Bueno señala, ahora toca examinar el concepto de cultura desde otra perspectiva, desde la metafísica del acontecimiento que el pensamiento de Deleuze nos propone. El maestro de la UMSNH señala cuatro características relevantes para pensar la cultura como acontecimiento que en seguida se describen.

Primera: anteriormente se dijo que la metafísica del acontecimiento no es una metafísica negativa que nos lleve al relativismo o a la mera apariencia, pero por otra parte tampoco se trata de “cosificarla” como lo hace el sistema heredado de cultura antes propuesto que reduce la sociedad moderna a bienes y mercancías que están al alcance monetario de los integrantes de la sociedad; en vez de esto, nos dice Toscano “la cultura como acontecimiento es irreductible, sólo con una excepción: el acontecimiento mismo; el acontecimiento cultural desborda cualquiera de sus objetivaciones posibles mediante su inmanente capacidad de devenir otro”.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Toscano, op. cit., p. 61.

<sup>110</sup> Ibid., p. 62.

Segunda: la cultura como acontecimiento no se reduce a la mera teoría; en vez de esto tendrá repercusiones éticas sobre el individuo y la sociedad ya que se ven forzados a recrear siempre el acontecimiento, a provocarlo y sacarlo a la luz “el acontecimiento es inseparable del ejercicio del pensamiento que lo conceptualiza y de la vida humana que lo vive, que lo experimenta”<sup>111</sup>. Ya en *Lógica del sentido* Deleuze logra ver las dimensiones ético-políticas del acontecimiento: “sólo se puede hablar de acontecimientos en los problemas cuyas condiciones determina. Sólo se puede hablar de acontecimientos como singularidades que se despliegan en un campo problemático, y en la cercanía de las cuales se organizan las soluciones”<sup>112</sup>; ya no basta con relacionarse con los estados de cosas que se encuentran desgastados e inmóviles, pensar la cultura como acontecimiento es darnos cuenta de lo problemático, de los vacíos (y vicios) intelectuales que se nos presentan por querer pensar la cultura como algo dado, convertido en un monumento o en un libro de historia por ejemplo; en vez de esto se ve al acontecimiento como lo problemático, como algo que nos ocurre, se apodera de nosotros y nos tumba, “el acontecimiento es lo grave”<sup>113</sup> aquello que nos pone a pensar y hace que se rompa la continuidad lineal y sin sobresaltos del tiempo; así la experiencia cultural como acontecimiento requiere de que el individuo y la comunidad “puedan devenir otro en él y con él”<sup>114</sup>. El acontecimiento nos llama hacia la libertad (como valor cultural) que por supuesto no es algo dado o enseñable por medio de guías para ser libres, la libertad no será algo dado o externo en el estado de cosas, es, debe ser “una puesta en acto[...] ningún discurso filosófico, nos hace libres sino en cuanto la libertad se convierte en un proceso que somos capaces de encarnar, que nos arrastra a ser ella, ningún fracaso facticio puede afectarla, ningún estado de cosas puede destruirla”.<sup>115</sup>

Otro ejemplo que Toscano menciona y que hace referencia a la cultura como acontecimiento es la educación, el acontecimiento educativo. La educación no será acumulación de saber; claro que la educación tiene que ver con el aprendizaje pero visto como algo “que nos ocurre, o que nos sucede”,

---

<sup>111</sup> Toscano, op. cit., p. 62.

<sup>112</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., pp. 75 - 76.

<sup>113</sup> Toscano, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, op. cit., p. 62.

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Idem.

será algo que nos introduce en una experiencia siempre nueva para devenir otros y así poder crear una apertura hacia los otros, el acontecimiento educativo no es confirmación de lo sabido, más bien es apertura constante hacia lo desconocido en donde el olvido también será una característica básica. Se trata de un viaje de formación (transformación).

En acontecimiento cultural no puede ser destruido, lo único que lo aniquilaría sería nuestra limitación de pensarlo. El acontecimiento siempre requiere de liberación-renovación-transformación.

Tercera: también ya se comentó que el acontecimiento, en este caso la cultura como acontecimiento (la educación como acontecimiento) es sobrevuelo, efecto, proceso; pero esto no lo reduce a una realidad trascendente; más bien la cultura como acontecimiento es inmanente, es lo más cercano a nosotros y que se manifiesta en nuestras prácticas, nuestro lenguaje, nuestra razón, nuestra vida; pero también será, al mismo tiempo, lo más lejano, lo otro “la otredad que se ha hecho mismidad, que se revela en complejos procesos de subjetivación”.<sup>116</sup>

Pero ¿en dónde encontrará esta nueva metafísica propuesta por Deleuze, la unidad (concreta) que en cualquier teoría filosófica siempre está presente? “La unidad social es el concepto de acontecimiento que sobrevuela el conjunto de los integrantes de una sociedad”<sup>117</sup>, concepto que sobrevuela a todos los integrantes de una sociedad en sus devenires tanto individuales como colectivos, que a su vez serán devenires no dados, virtuales; es decir, “la unidad y la universalidad tienen como condición de posibilidad una praxis creativa permanente”<sup>118</sup>

Cuarta: la cultura vista como acontecimiento será puro devenir, ir al encuentro con lo diferente, con lo nuevo, en fin, la cultura como creación (autocreación) que no se limita a ser sujeta a una voluntad predeterminada de Verdad “en la creación y el devenir siempre somos”<sup>119</sup>. La cultura será devenir, resistir a los grandes estructuras implantadas por la identidad y en última instancia creación, ser es crear.

---

<sup>116</sup> Toscano, op. cit., p. 63.

<sup>117</sup> Ibid., p. 64.

<sup>118</sup> Idem.

<sup>119</sup> Idem.

Tanto Deleuze como Toscano creen que la única alternativa para huir de las formas de control que se nos imponen, como el capitalismo por ejemplo, es concebir la realidad como acontecimiento, la cultura como acontecimiento, en vez de repetir la cultura hay que provocarla, liberarla. Entonces la cultura y la vida misma vistas como acontecimiento siempre buscaran resistir a todo aquello que las quiera reducir, ya sea a cuestiones de hecho o a trascendencias sin sentido como lo son “la globalización”, “el reino del espíritu secular”, “el discurso capitalista” y demás fuerzas que pretendan controlarnos: “las fuerzas para resistir a un presente cada vez más destructivo y corrompido sólo pueden proceder de nuestra capacidad de devenir, para hacer explotar la realidad sustancializada, administrada, en una multiplicidad de acontecimientos”<sup>120</sup>. La cultura no tiene un fin el cual deba ser nuestro eje rector; pensar la cultura como acontecimiento es estar siempre abiertos a ser otros, que nuestro lado nómada se revele al sedentario.

Se trata de dar sentido a nuestra vida, la gran tarea que siempre ha tenido la filosofía, destrucción del sentido como “buen sentido” o sentido único, destrucción del sentido como asignación de identidades fijas.

### *Conclusiones*

#### a.- Del trabajo filosófico de la nueva filosofía

La metafísica entendida como una realidad trascendental la cual se encuentra interactuando de manera paralela, o con relación, a la realidad física, siendo la primera pauta y norma esencial para el funcionamiento del mundo de las cosas contingentes. Es un tema por demás seductor para la filosofía ya que en este mundo cambiante, imperfecto y perecedero no parecería haber motivos suficientes para poder definir los fenómenos y acciones humanas de una manera clara, absoluta, bien delineada, verazmente. Si observamos con mayor detenimiento este doble engrane de la realidad -por un lado el mundo ideal, perfecto, el cual a su vez sería objetivo y meta para la acción humana, y por otro lado el mundo sensible, confuso, que se nos aleja a cada instante que intentamos apresarlos y nos provoca un especie de confusión y descontento- nos topamos con dos formas antagónicas de observar y

---

<sup>120</sup> Toscano, op. cit., p. 65.

estudiar nuestra realidad, dos formas de pensar tan distantes la una de la otra como aceptadas y en relación constante podrían serlo; a lo largo de la historia de la humanidad hay momentos en que tanto la una como la otra forma de encarar la realidad han tomado la cúspide de nuestras acciones. Ahora, haciendo una rápida revisión de los resultados que han arrojado ambas posturas -por un lado el mundo trascendental al que se debe obedecer y nunca ofender y por otro la realidad fáctica que nunca podremos dominar completamente- nos damos cuenta que ninguna de estas dos posiciones nos entregan resultados del todo convenientes (alentadores, si se quiere humanos) para abogar por la derrota o triunfo de estos protagónicos y antagónicos eternos.

Un mundo perfecto pero desligado de esta realidad concreta sería una de las premisas principales, a muy grandes rasgos, de la experiencia religiosa, y el mundo físico medido, con líneas bien definidas, contornos calculables y visibles será la *panacea* para la ciencia. Pero recordemos que nuestra reflexión gira en torno al pensamiento filosófico y por su propia naturaleza no se bastaría tan fácilmente con las explicaciones anteriores; ahora debemos preguntarnos por la alternativa: o una realidad trascendental o una facticidad bruta para la reflexión filosófica. O más aún, ¿son éstas las únicas formas en que el mundo, la realidad, puede ser pensada?

La visión moderna del mundo nos arroja los dos resultados a los que hemos estado haciendo referencia, dos estancias dominantes: la metafísica y la facticidad como respuestas únicas sobre nuestra realidad (espiritual y concreta). Pero ahora se trata de darle un lugar independiente a la filosofía, un lugar autónomo que no se conformaría con alguno de los dos postulados propuestos hasta la modernidad, la dicotomía trascendencia-facticidad que en suma nos servirán para definir, inmovilizar, estudiar, controlar, desmenuzar la realidad; la filosofía se encargará de pensarla en sus diversos movimientos.

Una de las características eternas de la filosofía, y tal vez la más importante, es el rehusarse a ser inmovilizada, encarcelada, a ser representada por postulados supuestamente irrebasables, que en este caso es la propuesta de lo dicho en este ensayo (y quizá en el grueso de esta tesina). En vez de esto, se aboga por la creación de una nueva filosofía, diferente, de una nueva

concepción del pensamiento, pero también de una serie de acciones, de movimientos, de la relación entre las personas, con las cosas, con el cielo.

Toscano, siguiendo la lectura de Gilles Deleuze, ve en el acontecimiento el poder suficiente para esta filosofía renovada, que si bien no desecha completamente la física y la metafísica, si les quita el lugar primordial que éstas siempre han ocupado; en vez de verlas como contrarias y repelentes una de la otra, ahora se presentarían complementarias. También se da la oportunidad a cuestiones que antes no la habían tenido, que ni siquiera se pensarían mediante una metafísica alejada de la realidad o por una aprensión concreta de la materia, demasiado apegada a la apariencia.

Se habla de una filosofía de la no permanencia. Deleuze en *Lógica del sentido* ve un pensamiento con identidad infinita y trastrocamiento del sentido o mejor dicho del “buen sentido” que a su vez hace referencia a la inmovilidad. La filosofía, al igual que la vida y el pensamiento mismo, al identificarse ya sea con una realidad superior (Dios) o inferior (hombre, cosas) dejaría de tener sentido en cuanto encuentro con la libertad ya que se bastaría con una visión universal de la existencia, medida, pulida y bien definida, dejando nuestro andar en el mundo reducido a poder representarse, con el mayor apego posible, a estos postulados superiores y regidores, pero a su vez en este mismo movimiento se dejaría inevitablemente sin voz a la diferencia, que quedaría como un residuo, del lado de lo que sobra, sombría. En cambio, la filosofía, al pensar la diferencia juega con una serie de movimientos, temporalidades, territorios infinitos como muestra misma naturaleza (si es que esta existe) nos ha hecho saber.

#### b.- Bergson y la duración

Para complementar lo dicho hasta el momento, aquí podemos hacer referencia a Henri Bergson y su concepto de duración, en donde podemos encontrar la libertad en tanto tiempo que se distiende y dura, a la par del tiempo real mecánico, medido, aquel que nuestros relojes muestran cada vez con mayor exactitud. La duración no jerarquiza experiencias temporales, ni ve como sucesos importantes a unos más que a otros; más bien, sería la vida en su plenitud llevada al instante por medio de la intuición lo que se debe tomar en cuenta. Con la duración nos afirmamos seres del pasado, presente y futuro al

mismo tiempo donde la materia sólo será una inversión para el tiempo; el tiempo es lo que cambia constantemente y por medio de la intuición nos damos cuenta de nuestro interior dinámico, se cede un derecho real a lo espontáneo y a la libertad donde existe una recuperación del tiempo vivido, pero también una recuperación del tiempo perdido, nos invita a ponernos en acción y en libertad, libres de estructuras inmovilizantes, no sujetos al reloj de la catedral o al reloj checador del trabajo en la oficina.

Después de este brevísimo paréntesis bergsoniano que nos podría ilustrar la libertad que hay en la diferencia que nos acontece, continuemos con el hilo (rizoma) deleuziano; no se tratará de existencia bruta ni de trascendencia llevada a la realidad por medio de la vida, el trabajo y el lenguaje como lo hace ver Foucault; esta vez se requieren resultados para afirmar la realidad para sí, inmanentemente. El nihilismo de Nietzsche dio el primer paso al derribar los valores universales, caducos desde hacía mucho tiempo y al afirmar la realidad como devenir; pero para no caer en el desconcierto y descontento total de la filosofía, Deleuze se conecta de una forma diferente con la herencia físico-metafísica (la prende por en medio, como rizoma) para que devenga una práctica postmetafísica, sin repetición, es decir, una nueva ontología radical, una crítica de la metafísica y del hombre por medio de un pensamiento móvil de lo finito ilimitado, inversión del pensamiento occidental, en vez de una analítica de la finitud una metafísica de lo finito donde asuma la palabra, la acción, el discurso de lo no dado (el loco mundo de Alicia, como el ejemplo que se cita más arriba) que pierda su identidad teniendo en cuenta no satisfacerse con una metafísica negativa, que de igual forma dejaría al pensamiento estéril. Más bien se lucha por una concepción potente, insustancial y procesual de la realidad y del pensamiento, nunca acabada y siempre creada y recreada, lo que Bergson podría llamar una episteme de la duración, con mucho más interés para la vida de las personas (cualquiera, sin jerarquía, sin centro dominante) y orientada hacia la plena libertad.

### c.- La nueva metafísica (del acontecimiento)

Deleuze propone una metafísica procesual y funcional, lo más cercano pero al mismo tiempo lo más alejado de nuestra experiencia; aboga por la

liberación de acontecimiento, no tanto en contra del mundo de las ideas de Platón, como se podría suponer, más bien paralelamente al pensamiento del ateniense. Además, con igual fuerza que las escuelas más influyentes de filosofía pero sin pertenecer o identificarse con ellas, un paraplatonismo que piensa lo singular ideal, al acontecimiento, lo problemático.

Una metafísica que nos hable de la materialidad de los incorporeales, discurso fantasma o fantasma-física que se interese por lo impalpable, aquello que se siente en la incorporeidad de lo real, el lugar donde se tocan lo infinito y lo perecedero, eso que Paul Valéry describe como lo más profundo: la piel.

Un pensamiento que no se baste con las causas para inferir los efectos; el acontecimiento es puro efecto, expresión de lo real que nos empujará hacia impasibles resultados que a su vez nos abran la puerta para poder destronar las jerarquías que el poder y la historia imponen, que impiden pensar en realidad: el mundo (la materia, las cosas), el Yo (conciencia) y Dios (orden preestablecido).

Aunque el acontecimiento se encuentre en huida constante podrá ser expresado. Deleuze cree que el acontecimiento se debe expresar por medio del concepto; la creación de conceptos será el verdadero oficio del filósofo.

El acontecimiento es aquello que sobrevuela las cosas, aquello real no dado y cuya realización puede perderse; es virtual porque siempre permanecerá intacto, no es positivo ni negativo, ni referencial porque siempre hace referencia a sí mismo. El acontecimiento tiene que crearse o mejor dicho liberarse por medio de la creación de conceptos, trabajo del filósofo como se dijo líneas arriba, pero al mismo tiempo no se bastará con un trabajo completamente filosófico: la creación de conceptos en cuanto tal requiere también cierto desapego filosófico, también requiere trabajo prefilosófico y posfilosófico que se basa en una suerte de titubeante experimentación y apertura para poder relacionarse (hacer rizoma) con diversos saberes y experiencias; por lo tanto, el acontecimiento también será aquello que sobrevuela al filósofo y la filosofía. Por estas circunstancias es que el acontecimiento se nos muestra como problemático, causante de desesperación e incomodidad; entonces estamos hablando de una filosofía del desasosiego, de un trabajo eterno, sin fin porque siempre habrá algo que se le escapa: la

muerte de la filosofía nunca sucederá, la muerte de la filosofía es un falso problema.

Esta nueva concepción filosófica “que aparece” pudiese llevarnos hacia un empirismo metafísico siempre al encuentro de lo virtual, para así poder “devenir otro” dirá Deleuze, un pensamiento hasta cierto punto artístico, yo creo, por su libertad creativa, que lleva como estandarte la libre creación en contra de ilusiones trascendentales y realidades brutales; un pensamiento metafísico, entendido esto como inmanente pero que no se baste con castillos en el aire. Esta inmanencia más bien será el lugar donde somos permanentemente otros, que no lleve a sentir la vida: intensificación de la vida que tome en cuenta la “intimidad en tanto afuera”

#### d.- Acontecimiento cultural

En este segundo capítulo se habló de la cultura como acontecimiento, como devenires que el pensamiento crea en conceptos, siempre en resistencia, en contra, de la sustancialización cultural. Devenir nos enseña a intuir al otro. Deleuze en el *Abecedario*<sup>121</sup> nos dice que el pensamiento por el que aboga es un pensamiento estratégico (pensamiento como estrategia), siempre pendiente por no permanecer inmóvil, en contra (a contrapelo) de la historia, del poder, del presente. En el acontecimiento siempre se cambia, aun cuando la historia no cambie o no se noten inmediatamente sus cambios.

La cultura no será vista como una serie de monolitos inamovibles y jerárquicos. En vez de esto, la cultura debería ser recreada a cada instante mediante el acontecimiento cultural, aquello tan cercano pero al mismo tiempo tan distante. El acontecimiento cultural problematizará a la misma cultura, pues no da respuestas concretas ni soluciones finales; en vez de esto, trata de problematizar, no de solucionar. Por ello la gran importancia del trabajo filosófico por medio del cual se tratará de diagnosticar los devenires en cada presente: el filósofo como médico de la civilización, siempre al pendiente de nuevos modos de existencia inmanente.

---

<sup>121</sup> Disponible en

[https://www.youtube.com/results?search\\_query=ell+abecedario+de+deleuze&page=2](https://www.youtube.com/results?search_query=ell+abecedario+de+deleuze&page=2), consultada el 14 de enero de 2014.

En este mismo texto Toscano hace referencia a Gustavo Bueno y su forma de entender la historia de la cultura en sus dos grandes periodos occidentales (cultura metafísica clásica y cultura moderna), los cuales llegaron a posicionarse como monolitos sagrados, en la cultura metafísica como reino del espíritu y en la moderna como espíritu del pueblo, como cultura nacional. En ambas se eleva lo cultural al espíritu de sus creaciones, desligándolas de su creador individual; entonces la cultura se monopoliza dejándola al alcance de un nivel privilegiado y custodiador que marca la pauta y da las líneas culturales que tendrán que ser absorbidas por las clases no privilegiadas, que a su vez querrán probar tan siquiera un poco de esa droga que los asemeja a “los poderosos” sin saber que lo que en realidad están haciendo no es otra cosa que subordinar o reprimir su capacidad creadora. Bajo este panorama de cultura nos damos cuenta que la misma ha llegado a ser un fetiche y un objeto de consumo que se aleja de la libertad de creación; en cambio la cultura como acontecimiento nos enseñara a “devenir otro”, nos prepara para la libertad, pero la libertad no vista como un punto al cual se tiene que llegar o que contenga un *telos* de fondo; más bien la cultura como acontecimiento nos pone en el borde (en la periferia nos podría decir nuestro filósofo) de la libertad en cuanto proceso del cual debemos ser capaces de encarar y donde las líneas bien definidas y las costumbres inalterables, sagradas, se diluyen frente a nuestros ojos para ofrecernos un panorama abierto con nuevas visiones (la realidad con agujeros dice Deleuze), territorios inhóspitos y mapas superpuestos por los cuales tendremos que viajar, obvio, si se desea.

### III. LA ÉTICA DE LOS NÓMADAS. APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA A PARTIR DE GILLES DELEUZE. Carlos A. Bustamante (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)

#### Presentación e ideas clave del capítulo

En vez de preguntarnos “¿cuál será el fundamento para la práctica ética?” en este bloque, nos preguntaremos “¿en realidad necesitamos este fundamento, esta serie de reflexiones acabadas, estas “reglas” que nos conduzcan a la vida éticamente aceptable?” Una vez que este fundamento nos resulta dudoso entonces no preguntamos: ¿este cimiento que ya no cumple con su principal objetivo que es dictar el camino a la virtud del hombre se deberá desechar? ¿En vez de fundamento, qué nueva fuerza debe vigorizar nuestro comportamiento social? Más que un fundamento, que en su misma naturaleza apunta a la solidificación, la filosofía funcionaría de otra manera, su reflexión y visión de la ética funcionarían desde un “punto de partida” que lleve en su camino, a la par, una ontología y una epistemología que no tengan miedo a la movilidad para poder rehuir del fundamento que éticamente nos dejaría sin movimiento. Este punto de partida para la práctica ética nos conduce a su vez hacia una ética creativa por medio de la cual accederemos a ser dignos del acontecimiento; pensamiento nómada en constante mudanza y descomposición porque la “ética nómada” nos ofrece un panorama abierto para la creación de relaciones sociales de mayor complejidad y alcance, pero también esa “ética del encuentro” nos dará la posibilidad de vislumbrar nuevas formas de actuar políticamente (más allá del poder dominante) donde el pensamiento no codifique a la diferencia de antemano.

En lo que se dice a continuación creo que las ideas a destacar son tres: la primera es la conversión que se hace del concepto “fundamento” hacia el “punto de partida”, de la supuesta claridad a la vertiginosa acción creativa que conlleva la “ética nómada”; en segundo término considero que es importante destacar mi participación, que a su vez abre nuevas conexiones con el resto del escrito y lo complementa, sobre el estudio que hago del *Protágoras* de Platón que en mi opinión será un texto básico para poder comprender la genealogía del concepto de “ética”, o virtud, entendida como fundamento,

según Platón, pero también como punto de partida, siempre recreándose, según el sofista Protágoras. Y finalmente, en tercer lugar, pienso que es importante oponer a la política moderna caracterizada por la centralización y la globalización, una política menor (que trato de agenciar desde lo que el mismo Deleuze escribe) que encuentra un respaldo poderoso en su naturaleza de masa, de colectividad, de pueblo, con el objetivo revolucionario de desestabilizar, aunque sea sólo de una forma regional, la pretendida seguridad del poder unificante (molar), así en el acto se desvanecerá la distinción entre social e individual para darnos cuenta de aquellos flujos de los que tanto habla el filósofo francés: líneas de fuga.

## Desarrollo

Encontrar una serie de realidades, pensamientos y mapas convenientes para crear una filosofía práctica es tarea ardua por no tener un fundamento sólido (cuerpo concreto) del cual apoyarse y al percatarnos que la realidad es polívoca y diversa. Precisamente dentro de este panorama paradójico y caótico el maestro Carlos A. Bustamante, montado en las mesetas deleuzianas, trata de dilucidar “las condiciones” -sin fundamento- necesarias para iniciar el pensamiento de una filosofía práctica, plural, minoritaria y sin repetición cuyo punto de partida se analizará en las siguientes líneas.

La filosofía algunas veces ha sido tratada como ciencia; la gente repite que es la “madre de todas las ciencias”, o como auxiliadora de las ciencias (positivismo); pero también se le ha tratado de otras formas: como búsqueda de sentido único y trascendental (Platón y Hegel por ejemplo), y en último caso (no por eso con menor valía) como retórica (sofistas). Ante este panorama diverso de la filosofía y sus características parecidas y diferentes a la ciencia llegamos a la eterna pregunta: ¿será la filosofía una ciencia que contenga ciertos fundamentos sólidos, a partir de los cuales se pueda conformar una edificación fuerte de conceptos acabados, reguladores e inmutables de la realidad? O por otro lado, ¿será que la filosofía, al tener como única herramienta la palabra que a veces (casi siempre) aparece para expresar lo real-sensible (donde la ciencia se desarrolla como pez en el agua), sólo nos conduce a la duda, a la desesperación, al sinsentido tratando de explicar su realidad de manera poco atinada por medio de discursos incompletos, retóricos, *cuasi*-mágicos? La filosofía vista como algo que siempre se nos escapa, como el agua entre nuestras manos, o mejor dicho, como el agua del río con la que Heráclito no se puede bañar dos veces.

Ante esta doble pregunta-respuesta del sentido de la filosofía pienso que sería un error ingenuo querer ver a nuestra amada filosofía presa de un estatuto denigrante, como sucede en el segundo caso.

¿Cómo nuestro pensamiento occidental, siempre en busca de ideales perfectos, de modales refinados e intelectos rectos, podría afirmar que “la madre de todas las ciencias” pudiese ser sólo una ilusión, un sueño, algo fraccionado? Por ello nos resultaría más esperanzadora la idea de ver a la filosofía como un tratado de normas aplicables (y enseñables) a cualquier ente humano, que para ello deberá tener educación, saber ver (y entender) “bien” el mundo, en fin, ser un “científico de la filosofía”, y por ende ser o representar un maestro en las cuestiones prácticas de la sociedad (ética y política); si miramos con mayor detenimiento, la filosofía práctica, poco tendría que ver con la ciencia en su acepción clásica (del latín *scientia* 'conocimiento') como conjunto de conocimientos estructurados sistemáticamente, que utiliza el método científico (experimental, comprobable e igual) y que tantos avances nos ha proporcionado como humanidad. Esto porque la filosofía nos hace percatarnos que en realidad nuestra vista nos engaña a cada momento, nuestros sentidos no se conforman con lo que “es” o “debe ser”, y que siempre habrá algo problemático que no entra en premisas estrechas porque la realidad, en filosofía, no se debería dar a gotas.

Estas reflexiones sobre el componente unificante, fundamental, molar, y el carácter fraccionario que no se puede identificar, molecular, de la filosofía (de la realidad práctica en este caso), considero yo que son tan antiguas como el pensamiento mismo. Parménides abogando por un todo inmóvil y siempre igual; mientras tanto, como una sombra, se asomaba el pensamiento de Heráclito que nos muestra que todo cambia, nada es estable, el ser es devenir. Así nos damos cuenta que esta forma de proceder ha sido patente en la filosofía desde su nacimiento en Grecia, obviamente con ligeras variaciones y matices propios de cada pensador y época. Esta dicotomía paradójica viene siendo reflejo de la salud del mismo pensamiento filosófico, que por naturaleza siempre nos conduce a la duda, al malestar con la cotidianidad y el descontento hacia las leyes instauradas por el poder y la sangre derramada para conseguirlo. No puede haber una filosofía perfecta, ideal para todo el mundo; desde este punto de vista la filosofía no será una ciencia, pero esto no significa que ya no tenga sentido seguir en este laberinto reflexivo llamado filosofar. Esta falta de fundamento estable no impide que se sigan desarrollando cuestiones filosóficas a lo largo de nuestra historia, aunque “en el

momento de enunciarlas coincide con el de encontrar sus primeros críticos. En sentido estricto, aquí las cosas no han cambiado desde la época de Platón y Aristóteles: formular una proposición –acerca de la moral, el orden político o cualquier otro tema– es ya ponerla al alcance de sus objetores”.<sup>122</sup>

Al formular proposiciones sobre la práctica se tendría que contar con un fundamento que le otorgue fuerza a lo que se dice, pero aparece así el siguiente dilema: “no puede formularse una ética o una política sin recurrir a algún tipo de fundamento general, pero la asunción de un fundamento de este tipo vuelve especialmente problemático el campo, ya que éste parece ostentar como condición más notoria el grado en el cual implica las existencias de los agentes que se pronuncian en torno a él o que asumen una u otra postura en su interior”<sup>123</sup>. En otras palabras, este fundamento debería ser la “mayor” característica, fundamental como su nombre lo dice, para quien se sienta inscrito en él; más aún, se le da existencia a entes ideales, anterior a los reales y formados sin su consentimiento, aún no concretos. Por medio de un molde (fundamento) para la práctica se forman humanos idénticos, que existen aún antes que la realidad misma, dejando las diferencias de las personas inscritas en este fundamento general y reducidas a la fuerza del mismo, ya que él es lo principal, lo que los identifica. “Solo lo que se parece difiere”. Ahora el “fundamento” que tanto bienestar nos proporcionaría históricamente parece re-descubierto ante nuestro ojos, quebrándose bajo su propio peso, o al menos esto intenta Deleuze al proponernos un pensar libre de este gigante que siempre resuena en nosotros de formas diferentes, y nos propone, bajo un nuevo tratamiento, un “punto de partida”, tal vez etéreo, pero real: “en pocas palabras, la obra Ddeleuzeana establece una separación entre ‘fundamento’ y ‘punto de partida’, donde esta última noción lleva aparejadas una ontología y una epistemología que rehúyen de las fijaciones conceptuales de los grandes sistemas, sin por ello evitar la búsqueda de una validez que rebasaría

---

<sup>122</sup> Bustamante, Carlos A. “La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze”, en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, año V, no. 9. Enero 2004, p. 113

<sup>123</sup> *Ibid.*, pág. 114.

los límites de la mera especulación por aterrizar – de manera inevitable– en una serie de prácticas”<sup>124</sup>. No se trata de una forma descabellada y desesperada de pensar; más bien se busca así otra manera de concebir la razón y sus devenires -como lo dice John Rajchman.

Deleuze trata de proponernos un “origen” que a su vez busca no serlo, para no caer en la misma lógica sólida del fundamento. Siguiendo con esta lectura Deleuze nos expone dos visiones del mundo: “sólo lo que se parece difiere” y “sólo las diferencias se parecen”, al hablar sobre “Platón y el simulacro”<sup>125</sup>, donde a su vez hará referencia a la distinción entre Verdad y Simulacro, entre el verdadero filósofo y el los sofistas. Bajo la primera premisa “sólo lo que se parece difiere”, se encontrará el pensamiento de Platón (y de varios grandes filósofos), ya que él da supremacía (jerarquía) a lo que se parece, a la identidad que está antes que la diferencia, lo que debe de ser (la verdad) antes de aparecer (representar); en fin, al fundamento del cual se pueden derivar las diferencias como algo accidental, con un carácter secundario. En cambio la segunda proposición -“sólo las diferencias se parecen”- estaría del lado del simulacro, o del sofista; la identidad es el resultado de la diferencia, la diferencia es anterior a la identidad, realidad que no cuadra con la idea platónica. Se nota la fuerza jerárquica del pensamiento platónico, el otorgamiento de linajes, diferencia entre el “verdadero amigo de la sabiduría” y el “simulador”, entre Sócrates y el Sofista; ya en el diálogo *Protágoras*, Platón deja claro quién será el verdadero amigo de la sabiduría (filósofo) y quién el detestable simulador, como también lo demostró, creo yo, con el verdadero amante (*Banquete*) o el verdadero rey (*República*): “La doctrina de las ideas surge como garante para establecer la identidad del filósofo y evitar la confusión con el sofista simulador”.<sup>126</sup>

A continuación propondré un análisis personal sobre el *Protágoras*, diálogo platónico de juventud en el cual se muestran las diferencias (y similitudes) que hay entre el filósofo y el sofista, y donde Platón trata de exponernos su tesis sobre la vida virtuosa y si ésta puede ser enseñada (como una ciencia) frente a lo que piensa Protágoras, al cual considera peligroso por

---

<sup>124</sup> Idem.

<sup>125</sup> Bustamante, op. cit., p. 115.

<sup>126</sup> Ibid., p. 116.

su habilidad de manejar las palabras -y por su pensamiento siempre en movimiento.

### *Análisis del Protágoras*

Protágoras llega a la ciudad y provoca gran alegría y alboroto entre los jóvenes porque quieren que éste se convierta en su tutor ya que se dice que es un sofista, poseedor de la verdad, aquél que enseña a hacer hombres elocuentes. Hipócrates, ilusionado con la idea de convertirse en una persona libre que distinga lo verdadero de lo falso, intentará que el recién llegado sofista le enseñe cómo se puede lograr esta fundamental empresa humana, por lo cual recurre a Sócrates y a su renombre para que le ayude, recomendándolo, a ser elegido como discípulo de Protágoras.

Como es sabido Sócrates no concuerda con las ideas de los sofistas, pero como la buena persona que siempre fue decide ayudar a su amigo Hipócrates, primero tratando de filosofar sobre lo que le enseñará el sofista y después acompañándolo al lugar donde se encontraba el conocido “poseedor de la verdad” e intercambiando puntos de vista, por medio del diálogo, para poner sobre las mesa lo que pretende el sofista con su presunta habilidad para hacer hombres virtuosos; así, la decisión del joven Hipócrates podría tener mejor sustento.

Sócrates en primera instancia sabe lo que es un sofista, pero no lo alcanza a distinguir con verdadera claridad: “Un sofista, como su nombre lo demuestra, es un hombre hábil que sabe muchas y buenas cosas. –lo mismo se puede decir de un pintor o un arquitecto”<sup>127</sup>. Más bien no detecta en qué cosa en particular Protágoras puede hacer hábil a alguien, como lo hace el pintor en la composición pictórica y en la distribución de color o el arquitecto en el manejo y organización del espacio; a esto Hipócrates responde que lo que Protágoras pregona es poder hacer hombres virtuosos para distinguir el bien del mal: esto es lo

---

<sup>127</sup> Platón, *Diálogos*, ed. Porrúa, México, 2007, p. 148.

que vende el sofista, es un mercader de las cosas con que se alimenta el alma. Sócrates cree que Hipócrates no sabe en realidad el peligro que puede correr con un sofista como Protágoras, ya que se necesita saber con mayor precisión qué es lo que se quiere para poder decidir qué camino tomar, eterna sentencia de la academia platónica: “conócete a ti mismo”, saber en lo que uno está metido, ver hacia el futuro, para poder así esperar ciertas consecuencias. “Si te conoces, pues; si sabes lo que es bueno o malo, puedes comprar con seguridad las ciencias en casa de Protágoras o en la de todos los demás sofistas; pero si no te conoces, no expongas lo que te debe ser más caro en el mundo, mi querido Hipócrates, porque el riesgo que se corre en la compra de las ciencias es mucho mayor que el que se corre en la compra de las provisiones de boca”<sup>128</sup>. Platón ve en el sofista a alguien peligroso con el cual se corre el riesgo de ser engañado, así que decide acompañar a Hipócrates y de paso dialogar con Protágoras que no se queda atrás retóricamente: Sócrates también sabe pronunciar bellos discursos.

Protágoras es de los sofistas a quienes les gusta mostrarse y decir lo que piensa y de lo que puede ser capaz en relación a sus enseñanzas. Así se lo hace saber a Hipócrates una vez que éste llega, junto con Sócrates, a donde se encontraba el sofista extasiando los tímpanos de la gente que lo rodeaba y quería escuchar su doctrina: “Entonces Protágoras , volviéndose hacia Hipócrates: - Mi querido joven – le dijo –, las ventajas que sacarás de tus relaciones conmigo, serán que desde el primer día te sentirás más hábil por la tarde que lo que estabas por la mañana, al día siguiente lo mismo y todos los días advertirás visiblemente que vas en continuo progreso” <sup>129</sup> . Continuo progreso, pero ¿progreso en qué?, se pregunta Sócrates: principalmente en cuanto a prudencia, gobierno de la casa y política (cfr. *República*) responde el sofista. En fin, Protágoras enseña a ser buenos y dignos ciudadanos para la *polis*.

En este punto es dónde la disertación filosófica entre Protágoras y Sócrates encuentra su punto álgido, ya que Sócrates cree que la política (virtud) no puede enseñarse, al contrario de lo que piensa Protágoras porque, dice el primero, en cuestiones de política se escucha indiferentemente a todo el

---

<sup>128</sup> Platón, op. cit., p. 153

<sup>129</sup> Idem.

mundo, y las virtudes políticas de convivencia ( justicia, templanza, etc.) serán una obligación para la formación de la sociedad; así que se puede decir que el conocimiento de las virtudes nos llega por la senda de la fortuna heredada. La política está en manos de Zeus y el hombre que es consciente de esto, que es consciente de los dioses, alcanzaría a reconocer sólo de una forma opaca (como una copia) estas virtudes; jamás será como un dios que pueda enseñarlas porque no le pertenecen *en sí*.

Paralelamente a estas primeras reflexiones (defensa boxística de los primeros rounds) de Sócrates, su adversario Protágoras afirma que las virtudes (justicia, templanza, santidad, sabiduría) son fruto de reflexión y por ende pueden ser enseñadas, adquiridas por la aplicación y el estudio; éste es un estudio sobre el porvenir, pues los castigos que se imponen cuando se rechazan las virtudes son ejemplos respecto a lo que puede sobrevenir. De modo que debemos saber, aprender cuál es la mejor manera de actuar socialmente para no caer en el exceso del vicio que sabemos de antemano es merecedor de un castigo ejemplar. Así como la escuela de música enseña a ser buen músico, la sofística debe enseñar a ser buen ciudadano; la enseñanza que posee el sofista será una ortopedia del alma, que por medio de la educación nos mostrará las reglas y leyes para corregir nuestra postura social, nuestro interior siempre deseoso del exceso. Protágoras está seguro entonces que la virtud, más allá de poder, debe ser enseñada como todas las demás ciencias “porque toda la vida del hombre tiene necesidad de número y armonía”.<sup>130</sup>

Sócrates contraataca con su teoría de los contrarios, la cual dice básicamente que si algo es de cierta forma no puede ser al mismo tiempo su contrario: lo que es “bello” no puede ser al mismo tiempo “feo”, lo que es bueno no puede ser igualmente malo (dándole mayor valor epistemológico al lado de lo bueno), y así con los demás contrarios que conocemos como lo agudo y lo grave, la templanza y la locura, el discurso corto y el discurso largo (Sócrates exige a Protágoras que su

---

<sup>130</sup> Platón, op. cit., p. 160.

discurso sea corto, a proponer ideas concretas, comprobables y no se quede como un retórico que sólo trata de embaucar con discursos largos que terminan por confundir al oyente). Lo que sigue a esta premisa paradójica de los contrarios es que la virtud, para poder ser enseñada, deberá de ser buena; lo malo no tiene razón para ser enseñado, lo bueno debe ser virtuoso, digno de ser enseñado -lo Indigno no tendría que ser enseñado. Esta propuesta de Sócrates no le parece del todo correcta a nuestro amigo sofista, ya que él cree que “tan cierto es que lo que se llama bueno es relativamente diverso”<sup>131</sup>, lo que abre la posibilidad para que lo bueno tenga algo de no-bueno, de malo, y por lo tanto de algo que no podría o debería ser enseñado.

Protágoras se da cuenta que el concepto “bueno” (como también los de “verdadero”, “justo”, “virtuoso”, etcétera) no se puede explicar con total exactitud para distinguirlo claramente de su contrario. Este argumento lo ejemplifica con palabras del poeta Simónides: “Es difícil llegar a ser verdaderamente virtuoso, a ser cuadrado de las manos, de los pies y del espíritu, en fin, a no tener la menor imperfección [...] esta es la razón por qué no me cansaré en buscar lo que es imposible encontrar, y no consumiré mi vida lisonjándome con la inútil esperanza de ver un hombre sin tacha entre los mortales”<sup>132</sup>. Hay veces, siguiendo a Protágoras, en que la necesidad es aún más fuerte que los mismos dioses; dependiendo de la situación se decide de qué manera obrar, se podría decir que es una ética de la conveniencia, o para no jugar con términos buenos que parecen malos, de la astucia. Por esto Protágoras dice “hasta aquí no alabo a nadie por ser perfecto; me basta que un hombre ocupe un término medio digno de alabanza y que no obre mal”<sup>133</sup>. Sócrates piensa que los argumentos con los que Protágoras se está defendiendo son los argumentos que el vulgo acepta, términos que no tienen que ver con esa realidad más clara, que es la que él trata de experimentar; Protágoras nos habla de una realidad de masa, si se quiere, procedente de los poetas, que siempre se encargan de alterar y modificar la realidad a su favor, tal como lo hace saber otro poeta, Pítaco: “yo alabo y amo de buena gana, a todos lo que no hacen cosa que sea vergonzosa; porque hay otros

---

<sup>131</sup> Platón, op. cit., p. 169.

<sup>132</sup> Ibid., pp. 173, 179 y 180.

<sup>133</sup> Ibid., p. 181.

hombres a quienes alabo y amo a pesar mío”<sup>134</sup>. Una moral indecente, convenenciera, como ya dije anteriormente, del vulgo y para el pueblo caracteriza por su ignorancia, muy alejada de los conceptos platónicos

Protágoras cree que la virtud es diversa, y por otro lado Sócrates parece querer identificarla, unificarla, para así -según él- verdaderamente poder enseñarla. Siendo diversa la virtud entonces nunca será una, la misma, inamovible y fija. La virtud se compone de muchas cosas y en diferentes intensidades, dirá Protágoras; la virtud tendrá partes como la ciencia, la templanza, el valor, la justicia, la audacia y la valentía, nunca fraccionadas con el mismo peso, más bien distorsionadas y en tamaños diferentes dependiendo de cada situación (¿acontecimiento?): “hay ciertas cosas agradables que no son buenas, y otras desagradables que no son malas, y que hay una tercera especie de cosas que ocupan un término medio y que no son ni buenas ni malas” <sup>135</sup> . Ya en este pasaje parece vislumbrarse lo dicho posteriormente por Aristóteles, para quien el punto medio sería la virtud moral, una especie de administración entre razón y pasiones por medio de la "prudencia" (*phrónesis*); pero aquí yo me atrevo a decir que aún este punto medio no basta para poder contener lo que hay “entre el bien y el mal”, ya que existen infinidad de formas de ser, parecer, crear... aún en un solo ente. Tal vez Protágoras y Deleuze estén de acuerdo con esta última aseveración, pero en los oídos de Platón ella estaría catalogada como opinión del vulgo, pensamiento de masa, muy contrario a su teoría de las ideas, pensamiento de élite.

Así que, para el Sócrates de Platón, el que no conoce el bien y no lo sabe distinguir del mal hace esto por ignorancia, se deja llevar por los placeres efímeros, momentáneos y malignos, por falta de ciencia: “los que se engañan en la elección de los placeres y los dolores, bienes y males, se engañan por falta de ciencia”. Lo que se teme no se busca, al que conoce el bien y el mal no se le puede obligar a otra cosa que la ciencia no enseñe y ordene: el bien es placentero y agradable y el mal doloroso y desagradable. Entonces la ciencia, este arte de medir,

---

<sup>134</sup> Platón, op. cit., p. 181.

<sup>135</sup> Ídem.

bastará para sentir el menor dolor (mal) y mayor placer (bien), para preferir las acciones bellas, que son útiles, y despreciar las “feas” e inútiles: “Ser inferior a sí mismo no es otra cosa que estar en la ignorancia y ser superior a sí mismo no es otra cosa que poseer la ciencia”<sup>136</sup>. Ser un ente digno del mundo ideal, superior a sí mismo con el objetivo bien claro, el *Topos Uranos*.

Pero a estas alturas del diálogo se ve claramente una contradicción de pensamientos por parte de estos dos maestros -algo que Platón maneja magistralmente a su favor. En primer lugar, Protágoras nos dice que la virtud puede ser enseñada, es lo que pregonaba a sus discípulos: él enseña a ser hombres virtuosos. Pero al final del diálogo nos damos cuenta que la virtud no puede ser “medible” o calculable, no se pueden señalar fundamentos sólidos para esta “ciencia”, como sí sucede con las demás ciencias concretas, que estamos seguros que pueden ser enseñadas. Entonces, se deduce que no teniendo un único método por el cual se rija “la enseñanza de la virtud”, ella no tendría el valor de ciencia, no podría ser enseñada. Por otro lado tenemos a Sócrates, que empezó afirmando que la virtud pertenece a los dioses, que más que ser enseñada llega a nosotros, los mortales, de una manera azarosa y por obligación (parecida a la lengua materna que nos es “enseñada por todos”), por vía de la enseñanza-aprendizaje de un maestro-alumno. Pero, contrariamente a lo anterior, enseguida Sócrates señala que quien no sigue la virtud lo hace por ignorancia, por falta de ciencia, de saber distinguir la verdadera virtud de su simulacro; así, el que quiera andar en el mundo virtuosamente lo logrará una vez que salga de la ignorancia por medio de la ciencia. Entonces la virtud le fue impuesta por un maestro que conoce tal ciencia. Toda virtud es ciencia. La virtud podrá ser enseñada.

Pero siguiendo la misma lógica que Sócrates utiliza encontramos un error, al afirmar y negar al mismo tiempo que la virtud puede y no puede ser enseñada. ¿Diálogo contradictorio? ¿Será que el padre de la filosofía se equivocó esta vez? O bien, ¿el oponente que tiene enfrente hizo vacilar al gran maestro con sus reflexiones de masa? Tal vez al final del diálogo se ve de trasfondo el ego del escritor que desplaza al maestro; Sócrates ve en Protágoras a un oponente muy peligroso, a alguien que está al tú por tú en el

---

<sup>136</sup> Platón, op. cit., p. 192

ring de la filosofía, que está a su altura; por otro lado el bello y vanidoso Platón observa a un charlatán que jamás podría enseñar la virtud ya que ese honor estaría destinado al verdadero hombre virtuoso que es él y su pensamiento ideal, al filósofo que busca la verdad y no al sofista que se satisface con el simple simulacro. La virtud es una ciencia que el sofista no puede enseñar pero el filósofo sí. El sofista por medio de la retórica “hace aparecer como fuerte lo que es débil, el sofista maneja el arte de suscitar ilusiones”<sup>137</sup>, pero el alma se alimenta de verdad y no de ilusiones -siguiendo a Platón.

Para Protágoras no existe un manual que enseñe a ser virtuosos, pero se da cuenta que dentro de esta diversidad existe algo en común, un fenómeno de masa: la virtud no es una, sino diversa pero con cierto parecido. “Las diferencias se parecen”.

Deleuze cree que el pensamiento platónico se reafirma por una dialéctica de la división que en el fondo sirve para jerarquizar la realidad: “La finalidad de la división no es [...] dividir un género en especies, sino, más profundamente, señalar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro de lo impuro, lo auténtico de lo inauténtico”<sup>138</sup>. Esta división, a su vez, presenta dos caras “aceptables” por la razón: una hacia lo universal abstracto (lo verdadero) y otra hacia lo singular concreto (el verdadero amigo de la filosofía, el portador de la verdad) que tratarán de explicar la realidad entera para así poder encontrar “la verdad”. También la división surge como respuesta ante la diferencia (elemento de lo real), que estará del lado del simulacro, de la mentira; siguiendo lo dicho por el ateniense: “Sócrates es diferente a Protágoras y, por ello, conviene establecer la división entre ambos”<sup>139</sup>

En este diálogo la división platónica se enfrenta a lo que se le escapa, aquello que no se tenía previsto, que pone en cuestión la verdad y realidad de su pensamiento: “En el *Sofista*, el método de división se emplea paradójicamente, no para evaluar a los justos pretendientes sino,

---

<sup>137</sup> Koyré, Alexandre, *Introducción a la lectura de Platón*, Ed. Alianza, Madrid, Trad. de Víctor Sánchez de Zabala, 1966.

<sup>138</sup> Bustamante, “La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze”, op.cit., p. 116.

<sup>139</sup> Idem.

por el contrario, para acorrallar al falso pretendiente como tal, para definir el ser (o más bien, el no ser) del simulacro”. Deleuze cree que Platón se da cuenta de la fuerza increíble del pensamiento de Protágoras, a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo. Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia y de modelo; tal vez aquí Platón esté enfrentándose por vez primera a la inversión de su pensamiento (uno de los objetivos de Deleuze). El mundo de las formas es una instancia construida sobre lo real, por encima de lo dado y sin alteración del tiempo y el espacio. Sócrates sería un verdadero pretendiente para la sabiduría ya que trata de copiar lo que permanece (lo que “encontró” fuera de la caverna); en cambio, el sofista se sumerge en el caos del devenir, de lo que no permanece, siendo como el titiritero que nos engaña con las sombras en la caverna. Protágoras parece regresar al punto de partida, a la caverna, y darse cuenta de su inmensidad e infinitud desbordante que nada tiene que ver con la verdad platónica: “en el principio, antes que la idea, la esencia o el concepto, está la diferencia”. Ahora nos preguntamos: ¿quién será el simulador? ¿Cuál es la verdad? O más aún: ¿necesitamos la verdad?

Nos encontramos ante dos posturas diferentes, ante dos clases de cosas diferentes, “las que dejan el pensamiento tranquilo” y las que “fuerzan a pensar”<sup>140</sup>. Las primeras son objeto de reconocimiento, parte de lo que el filósofo francés llama “la imagen del pensamiento” que nos muestra un pensamiento lleno de sí mismo “donde se reconoce tanto mejor como mejor reconoce las cosas”<sup>141</sup> y que presupone la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento, ideales del reconocimiento cuya afinidad es pretendida para lo verdadero. Se reconoce lo que ya se conocía antes, lo que se recuerda; pero entonces la duda entrará en el mismo juego: “se duda porque hay algo que no estaba previsto, porque hay un componente de lo sensible que no encuentra – ¿aún?– su justo sitio en el esquema de lo que debe esperarse de la realidad. Así que no ocurre algo demasiado distinto entre la certeza y la dubitación: se trata de la misma operación de reconocimiento de las cosas que

---

<sup>140</sup> Bustamante, op. cit., p. 118.

<sup>141</sup> Idem.

se conocen, solamente con mayor o menor grado de éxito”<sup>142</sup>. El platonismo es un pensamiento que subordina lo que aparece a lo ya conocido, lo que se acepta como verdadero; subordina la diferencia que se enfrenta a la sensibilidad por la abstracción de lo mismo: “el ser de lo que difiere al Ser de lo que se asemeja a la idea”<sup>143</sup>. Si se piensa en las diferencias que existen, si se duda de la realidad ideal (fundamental y abstracta), existe el riesgo de caer en la falsedad y el error. Algo imperdonable para el “verdadero filósofo” platónico.

Deleuze encuentra a lo largo de historia de la filosofía el concepto de representación como fundamento donde la diferencia deberá ser ajustada a la verdad para poder ser aceptada; justamente en Descartes alcanzará plenitud esta forma de pensar con el *Cogito*: “El yo pienso es el principio más general de la representación, es decir la fuente de los elementos, y la unidad de todas las facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, y me acuerdo y percibo; como las cuatro ramas de cogito. Y, precisamente, sobre estas cuatro ramas aparece crucificada la diferencia. Cuádruple argolla donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico”<sup>144</sup>. Elementos inmóviles y siempre iguales que tratan de detener a la diferencia que siempre está en movimiento. Los resultados en la vida práctica a la hora en que el hombre elige ciertas acciones morales resultarán más tranquilizadores teniendo el fundamento sólido que la representación le permite y en donde todo aquello que no entra en estos parámetros ideales, aquello que defiere, se tendrá que subordinar a la imagen que es copia de sí misma o simplemente será falso y por ende rechazado... hasta que empiece a tomar la forma de la imagen del pensamiento. O mejor dicho, hasta que sea un no-pensamiento: “el sujeto de conocimiento se re-presenta lo que difiere, y entonces no es capaz de encontrar sino identidades, semejanzas, analogías u oposiciones respecto a lo ya conocido, a lo ya establecido. Nunca se enfrenta a lo que en sí mismo se le pone en frente, a esa diferencia que obliga en verdad a pensar y, por lo tanto,

---

<sup>142</sup> Bustamante, op. cit., p. 119

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> Ibid., p. 120.

actúa como si en el mundo estuviera todo decidido de antemano”<sup>145</sup>. Entonces está la posibilidad de concebir el mundo con este no-pensamiento, lo propuesto a lo largo de la historia occidental empezando por Platón, representando lo que debe ser y conformándonos con lo que ya se sabe o debe de saber, en fin, que deja tranquilo el pensamiento: “sólo lo que se parece difiere”. Pero todavía tenemos otra posibilidad, la segunda postura antes propuesta, la vía que nos fuerza a pensar. Deleuze cree que para acceder a esta nueva forma de pensar ya no basta con la unidad o la abstracción tan desgastada por occidente; ahora tenemos que adentrarnos en el mundo real, y que más real que la diferencia: “hacer del pensamiento un encuentro con la diferencia, que por su parte, siempre es desemejante respecto a sí misma”<sup>146</sup>. “Las diferencias se parecen”, esto no significa que la brillantez de este mundo nuevo nos deba deslumbrar para quedarnos sólo de su lado (en la rebeldía de la diferencia); más bien debemos de estar siempre atentos del otro lado (la unidad), que todo el tiempo está actuando en nosotros tratando de inmovilizarnos, resonando en todas partes, catalogando seres. Esto implica tener un pensamiento nómada siempre activo, en movimiento, pendiente de las grandes estructuras para así poder cuestionarlas, incomodarlas y cambiarlas: “concebir la realidad como una serie de puntos que se conectan y relacionan entre sí, a condición de no asumir nunca que tales puntos se encuentran conectados de antemano, de acuerdo a un plan preestablecido que puede ser el del mundo de las ideas, el de la idea de progreso o cualquier otro. Pero también implica entender al pensamiento mismo como otra serie de puntos, o mejor aún, como singularidades que en su actividad se relacionan con esa realidad que se ha vuelto móvil e inestable, que exige ser planteada a cada momento”<sup>147</sup>. Entonces la tranquilidad que nos brindaba la “Idea” parece tambalearse y nos adentramos en un panorama poco tranquilizador pero, eso sí, despejado de la imagen fija que nos ponía límites para mirar un mundo que a cada instante merecería ser pensado.

Deleuze aboga por un pensamiento de tipo rizomático, diferente al pensamiento arborescente que otorga jerarquías y es objeto de reproducción; el rizoma como sistema acentrado, con todo tipo de devenires, sin línea

---

<sup>145</sup> Bustamante, op. cit., p. 121

<sup>146</sup> Ibid., p. 122.

<sup>147</sup> Idem.

general: “el rizoma sólo está hecho de líneas, líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también líneas de fuga o desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza”<sup>148</sup>. A la realidad siempre hay que estarla trazando, como el cartógrafo hace con el mapa; en este caso la realidad estará sobre el famoso “plano de inmanencia”, siempre afectado por las líneas que se encuentran en él y las que se deben seguir trazando para acceder a una realidad más plena. Una realidad si se quiere hasta paradójica, donde el punto de partida será un no-fundamento, la diferencia liberada del pensamiento a la realidad y de la práctica al conocimiento.

Ahora se ve que Sócrates y Protágoras no son el buen y el mal filósofo (amante, virtuoso, bello, etc.); no es importante distinguir o dividir esto, nos damos cuenta que los dos se parecen al saber que son diferentes, y al afirmar sus diferencias, que se mantienen como tales y que deben ser pensadas como tales.

Ahora se ve un poco más claramente la diferencia que existe entre fundamento y punto de partida para la vida práctica. El fundamento sería algo de lo que todos nos podemos dar cuenta, como algo ontológicamente dado e incuestionable; en cambio “el punto de partida es, acaso, más una decisión ética que una constatación ontológica o, en todo caso, es una forma de pensar el ser que se asume desde el respeto a su naturaleza más íntima, la que lo convierte en diferencia”<sup>149</sup>. Entonces el hecho de sabernos diferentes, antes de inmovilizarnos, nos debe dar fuerza para afirmar nuestra diferencia; desde esta afirmación, desde este punto de partida para el conocimiento, constatamos que pensar tendrá que ser un hecho que nos mantenga en un plano ético que nosotros mismos debemos crear a cada instante para ser “dignos del acontecimiento”, estar dignamente sobre la tierra.

---

<sup>148</sup> Bustamante, op. cit., p. 123.

<sup>149</sup> Idem.

*Pensamiento rizomático. El lenguaje y las cosas que nombra. Hacia una ética nómada (de masa)*

Lo pretendido en las anteriores reflexiones es plantear la conversión del pensamiento de un asunto de reconocimiento a una actividad móvil, nómada: desprendernos de aquella heredada voluntad de verdad caracterizada por parámetros de lo semejante, de lo establecido y lo dado (realidad arborescente) y dar paso a una nueva forma de pensar siempre alerta de la realidad, nunca presa del mundo geoméricamente distribuido. Darnos cuenta de la realidad rizomática será la primera fase, el punto de partida, pero recordemos que este “re-abrir” los ojos a una nueva realidad trae consigo muchos movimientos en nuestro interior, desplazamientos que nos provocan incomodidad, miedo y hasta desamparo, qué más da, se tiene que correr el riesgo: “Si la realidad –y nosotros, sujetos y agentes al interior de ella– se comporta más como un ‘rizoma’ que como ‘árbol’ nos asecha una sensación de orfandad y de desamparo, pero también el reto irrecusable de desplazarnos, de trazar nuevos mapas, de caminar al encuentro de lo que difiere y que se presenta ante nosotros”.<sup>150</sup>

El mundo sale a nuestro encuentro, nos da signos y exige que lo pensemos y lo expresemos; ya no basta con la pretendida seguridad de la repetición de las cosas que suceden, de repetir lo que se dice mediante las tres dimensiones del lenguaje (proposición): designación, manifestación y significación (ya examinado en el estudio que hago en “el teatro de la filosofía” de Eduardo Pellejero de este mismo trabajo). Ya que pudimos encarar la realidad rizomáticamente, ahora, nos topamos con el lenguaje: ¿cómo expresar este mundo que “naturalmente” se nos escapa y que a la hora de querer conceptualizarlo ya no es lo que era un momento antes? ¿Cómo constatar el encuentro del lenguaje con la diferencia? Designación, manifestación y significación son una forma cíclica para el lenguaje, son el fundamento de nuestro lenguaje; para poder entendernos tenemos que acceder a estas tres dimensiones, pero bajo éstas aún no se sale de la representación. ¿Será esta una maldición ya que, una vez vista la realidad tal cual, nos es imposible hablar sobre ella? Hemos visto a Dios y su presencia nos enmudeció.

---

<sup>150</sup> Bustamante, op. cit., p. 124.

La teoría del lenguaje es la actividad que presumiblemente permite establecer la relación entre un sujeto y la realidad por medio de la lengua, pero ahora nos encontramos que entre la realidad y lo que el sujeto dice de ella sólo existe una relación de orden representacional, circulación de lo mismo que, en vez de darle apertura, aísla al mundo en lo que se dice de él: “parece entonces que las proposiciones de nuestro lenguaje, signos que son emitidos para dar cuenta de los signos que salen a nuestro encuentro en el mundo, se encierran en una especie de circulación viciosa que terminará por aislar a los sujetos lingüísticos del mundo acerca del cual pretenden hablar”<sup>151</sup>. Aunque el pensamiento rizomático nos hizo salir de la realidad ideal de occidente, una vez que emprendimos la partida nos topamos con el muro del lenguaje, pero ya sabíamos que en el rizoma la práctica siempre es igual, o más compleja, que la teoría. ¿Cómo saltar esta pared? Provocando un terremoto, dándole movimiento al lenguaje.

Deleuze propone agregar una nueva dimensión al lenguaje: las tres dimensiones anteriores se refieren a un mundo medido e inmóvil, pero el filósofo francés añade una cuarta dimensión, el sentido, que no viene de la experiencia, no es reconocido por ésta “a causa de su evanescencia”<sup>152</sup>, deberá funcionar *a priori*. Esta cuarta dimensión de la proposición “tendrá la peculiaridad de no confundirse ni con el estado de cosas que se designa ni con las palabras que la expresan. El sentido es el vínculo entre la proposición y el mundo, es la dimensión de la realidad que conecta al lenguaje con los sucesos de los cuales pretende dar cuenta. No es ya el círculo vicioso de la significación, la manifestación y la designación”<sup>153</sup>. El sentido es el encuentro de la diferencia con el lenguaje, que no se confunde con éste ni con las cosas, la frontera entre las palabras y las cosas. Pero esto no significa que el sentido se desinterese del todo por la realidad, por las palabras y las cosas; al mismo tiempo que no puede ser representado por las cosas y el lenguaje, entonces el sentido es lo expresable o lo expresado de la

---

<sup>151</sup> Bustamante, op.cit., p. 125.

<sup>152</sup> Idem.

<sup>153</sup> Ibid., p. 126.

proposición, y el atributo del estado de cosas, tendrá una doble cara: de un lado hacia la proposición y del otro hacia el estado de cosas, como una capa entre las palabras y las cosas que nunca podrá pertenecer a ninguna de las dos. Pero al mismo tiempo éstas le pertenecen; como dice Deleuze: “es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas [...] a la vez extra ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias. Es acontecimiento”<sup>154</sup>. El sentido es algo real, pero tiene un “ser tenue”, goza de la libertad de movimiento que siempre está en busca del acontecimiento: “un acontecimiento tiene lugar cuando las singularidades que conforman a un sujeto se anudan, ‘forman rizoma’ con las singularidades de un exterior, de algo que ocurre en la realidad más allá del lenguaje y del pensamiento mismo”<sup>155</sup>. El sentido es el encargado de generar (actualizar) los acontecimientos al enfrentar mi realidad individual con la realidad externa que se desborda, que ya no está quieta y me provoca. El pensamiento de la diferencia al que ahora hemos accedido no existe sin acontecimiento, así como el acontecimiento tampoco sería sin sentido, pensamiento que se abre a lo cambiante, siempre al encuentro con lo otro; la diferencia constituye el “nosotros”.

Yo considero que el pensamiento occidental funciona más como una serie de conceptos predominantes a los cuales el ser inmiscuido en tal cultura no tienen otra opción más que moldearse, y se siente obligado a seguir ciertos esquemas para “corregir” su postura de hombre o mujer y adoptarlos como premisas para el buen funcionamiento tanto de su vida personal como social. Como se decía anteriormente, trata de inculcarnos la inactividad del pensamiento por medio de representaciones inmóviles, las cuales esperamos pasivamente, nos conformamos con lo que nos dicen, tal vez porque nos creemos merecedores herederos de lo que ya está hecho (“ya lo pensaron, yo sólo lo asimilo”) y que no puede modificarse: “ser hombrecito o mujercita, no seas así que pareces un loco, si piensas de otra forma no llegarás lejos, se eficiente y competitivo, estudia, trabaja, cástate y ten hijos”, por ejemplo. En cambio para el pensamiento nómada estas premisas básicas, occidentales, para el “buen” vivir ya no tienen la fuerza de antaño. No se trata de que ya no sean válidas ni de desecharlas completamente de nuestras actividades:

---

<sup>154</sup> Bustamante, op. cit., p. 126.

<sup>155</sup> Idem.

recuérdese que el poder dominante difícilmente dejará su puesto: se trata de poner todo aquello que es diferente y que no entra en estas concepciones solidificadas al mismo nivel; lo principal es reconocer las diferencias, darse cuenta de que nuestra realidad no se puede representar como un mundo inmóvil y plenamente claro, para así dar paso a lo que difiere, estar pendientes del acontecimiento, en vez de esperar a que el acontecimiento actúe en nosotros o nos diga qué es lo que se tiene que hacer, debemos actuar en y con él, crear el hábito de deshabituarse. Las palabras de los estoicos derribando los muros de occidente para mostrarnos el acontecimiento y así poder ser dignos de él: “el acontecimiento no es algo que vienen desde el absurdo del ser hacia un individuo que lo espera pasivamente, se construye en el encuentro mismo entre esta serie de singularidades que pueblan a un individuo y la serie de singularidades de un estado de cosas. Así que definitivamente hay un papel para el sujeto-agente: ser digno del acontecimiento, a la manera estoica, pero siempre y cuando esta ‘manera’ no se confunda con una mera resignación pasiva”.<sup>156</sup>

Entonces vemos que en el mundo las cosas no tienen que actuar sólo de la forma en que se espera que actúen. Esto no implica que estemos ante un mundo irracional; lo que sí sigue es que nuestro pensamiento debe esforzarse constantemente en volverse a efectuar sobre lo que ocurre (contra-efectuación) sobre los acontecimientos que están brotando violentamente, frente a la multiplicad de diferencias en las que se encuentra el ser humano. Pero ¿cómo se llegara a ser digno del acontecimiento? Ser digno del acontecimiento es estar siempre alerta, en movimiento (ser nómada); la pasividad queda del lado del pensamiento de representación. Una vez que el acontecimiento salta a la realidad hay que tratar de encontrar su sentido, pensándolo sin someter a la diferencia: “seleccionar el sentido de los acontecimientos, mediante el vínculo que ha de establecer entre las diferencias que lo conforman y las que provienen del exterior”, contra-efectuar el acontecimiento para evitar su neutralización.

---

<sup>156</sup> Bustamante, op. cit., p. 127.

## *La práctica nómada*

Contra-efectuación de los acontecimientos: ésta es una forma concebida para pensar el devenir mejor que la estabilidad; más aún, es una violación a lo inmóvil, una apertura hacia la realidad de lo que difiere y de lo múltiple. Recuérdese que la tarea del filósofo será la creación de conceptos; pues bien, yo considero que cuando Deleuze habla con esta terminología violenta no hace otra cosa que lo que su actividad filosófica y vital le permite, usando un lenguaje desterritorializado da sentido al acontecimiento, crea conceptos. Esto quedaría solamente en hojas impresas como teoría incomprensible, o como reflexiones lúcidas de un erudito si no se diera el siguiente paso, hacia la práctica.

Considero que pensar rizomáticamente no basta para cambiar la realidad o para desterritorializarla. Se requiere que el agente que provoca esta “esencial diferencia” tome cartas en el asunto y la lleve hasta las últimas consecuencias, hasta donde su espíritu se desborde, pero no sólo de una forma desenfrenada e irracional; se tendrá que estar en alerta constante porque entramos a un mundo donde cayó el más fuerte, pero su lugar vacío siempre será codiciado por quien se conforma en pensar bajo el fundamento de “lo mismo”. El mismo desterrado de lo “ideal” siempre será seducido por las sutiles vibraciones del mundo occidental, por esa historia ganadora que ensancha el pecho de quien se siente identificado por ella. Deleuze, con su lenguaje tan original basado en la expresión, trata siempre de estar huyendo de la realidad medida: clandestino, habitante o dueño de la tierra sin poseer un centímetro de ésta, conceptualizador de realidades menores y explorador (nómada) de la realidad.

A continuación una breve revisión de lo escrito anteriormente para completar lo propuesto hasta el momento. Primero nos metimos en terrenos de la ontología donde se otorgó voz al sofista que siempre había estado menospreciado por el filósofo verdadero (Platón); entonces nos dimos cuenta que el ser, primeramente es diverso y que no cabe en conceptos abstractos ni en ideas cuyo fundamento esté fuera de nuestro mundo; después se trató de dar sentido a aquella diferencia originaria para poder expresar lo que sucede

entre las palabras y las cosas, mediante un lenguaje siempre fluido y creativo por medio del cual contraefectuaremos el acontecimiento (epistemología); ahora, daremos un tercer paso de lo conceptual a lo real, de la teoría a la práctica, saltaremos de meseta en meseta, de libro a libro, de *Diferencia y repetición* y su ontología a *Lógica del sentido* y la epistemología, y de éste último a *Mil mesetas* para poder mapear una práctica, una ética a-moral, y así poder dar cuenta que el tan ansiado punto de partida ensayado en estas letras, la diferencia, va anudando con la realidad diversa que se le presenta, hace rizoma, creando líneas con diferentes velocidades, intensidades y texturas. Para esta acción revisaremos la meseta número nueve de *Mil mesetas*: “Micropolítica y segmentaridad”<sup>157</sup>.

El sistema político neoliberal y consumista en el cual nos encontramos insertos trata de proponernos modos convenientes de comportamiento social e individual; nos hace creer que podemos acceder a todas las libertades que nos son necesarias con el simple hecho de seguir y obedecer cierto tipo de lenguaje y comportamiento. Tal vez por ello están en auge los escritos de autoayuda que pretenden proporcionar las reglas del juego para ser amado, exitoso, adinerado, líder, etc. Manuales de lo que debemos ser, nunca se nos pregunta si queremos pero sabemos de antemano que “es lo que hay”. Se nos ponen en frente dos realidades, supuestamente diferentes, para nuestro andar en la vida: por un lado el poder central, de mano dura, al cual se tiene que respetar, que es uno e inmóvil; y por otro lado una realidad que nos brinda libertad (supuestamente, porque también es administrada por el poder central), lo segmentario, tanto espacialmente, socialmente, sexualmente, linealmente, etc. Esta supuesta libertad que se nos ofrece en lo segmentario realmente no difiere mucho del poder central; solamente son facetas de este mismo poder que se ofrecen bajo la ilusión de que nosotros las elegimos: “Entre central y segmentario no hay oposición. El sistema político moderno es un todo global, unificado y unificante, pero precisamente porque implica un conjunto de

---

<sup>157</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, ed. Pre-textos, Valencia, 1988.

subsistemas yuxtapuestos, imbricados, ordenados, de suerte que el análisis de las decisiones pone de manifiesto todo tipo de compartimentaciones y de procesos parciales que no se continúan entre sí sin que se produzcan desfases o desviaciones”<sup>158</sup>. La modernidad endureció al hombre (realidad sobrecodificada, dada a gotas, red que cuadrícula lo posible, árbol) con su racionalismo omnipotente. En la segmentaridad los centros resuenan con el lenguaje del poder en turno. Esta realidad segmentada es mucho más compleja de lo que se pensaba: no sólo se trata de saber en cuál de las opciones que se me ofrecen puedo encajar, se trata de crear opciones a partir y para aquello que se escapa, de esos desfases o desviaciones, en vez de desecharlos o aniquilarlos. Entonces esta segmentaridad debe dejar de ocupar el lugar de lo inmóvil, tendrá una doble cara: “Toda sociedad, pero también todo individuo, están, pues, atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular”<sup>159</sup>. Estamos segmentarizados de un lado hacia las clases dispuestas por el estado, pero al mismo tiempo tenemos otra cara en relación directa con aquello que se escapa, que no cabe en ninguna de las clases propuestas por la segmentaridad molar: nos referimos a la realidad molecular, del lado del pueblo, mejor dicho de la masa. Es el juego entre clases y masas: las clases están talladas en las masas en relación directa e inversamente proporcional. Está aquello que hace que exista la comunión entre el gobierno y sus gobernados, pero también está aquello que desestabilizará al estado y sus clases: “siempre hay un palestino, pero también un vasco, un corso, para provocar una desestabilización regional de la seguridad”<sup>160</sup>, modificando la distribución binaria: sexos, clases, partidos, etc.

Se descubre que en este mundo representado bajo esquemas de poder unificante también se encuentra un mundo infestado por la diferencia; el buen ciudadano estará al mismo nivel que aquél que no cabe en los parámetros de lo impuesto, “el mal ciudadano” que no se conforma con la realidad que le imponen; el “ciudadano menor” podría decir Deleuze, aquel ciudadano que se mira con desprecio por su inadaptación y que ocupa un lugar inferior en la

---

<sup>158</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, op. cit., p. 215.

<sup>159</sup> Ibid., p. 218.

<sup>160</sup> Ibid., p. 220.

distribución jerárquica de la sociedad desde el que exige su derecho a réplica. Aparece así la micropolítica.

Aquello que no se puede administrar le interesa a la micropolítica, no creamos que por el hecho de interesarse por una cuestión “mínima” pequeña, y vista por la macropolítica como de menor atención, tendría que ser relegada de atención: “la micropolítica no se define de por sí por la pequeñez de sus elementos, sino por la naturaleza de su masa”<sup>161</sup>. No puede ser administrada como la iglesia hace con el pecado o la policía con el criminal. Yo considero que tanto lo molar como lo molecular tienen cabida en la realidad: es la eterna paradoja de la vida deviniendo eternamente y nosotros tratando de detenerla mientras se nos escapa, Dionisio y Apolo.

Las clases y la masa puestas sobre el mismo mapa, trazando líneas, explorando territorios, cartografiando la realidad: “bajo la reproducción de las clases siempre hay un mapa variable de las masas”<sup>162</sup>. La diferencia entre social e individual se disuelve, los segmentos del “yo” y el “nosotros” expanden sus fronteras: “La diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido, puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobrecodificados por significantes colectivos”<sup>163</sup>

Nos encontramos de golpe, como debe ser, ante la realidad creada como rizoma donde todo participa activamente (diferentemente) con el todo contenido o molar. Se descubren dos lados de la realidad superpuestos, entreteljidos: por un lado la estratificación y encima de ella (entre ella, sobre ella, en ella, alrededor de ella) la masa caracterizada por su fugacidad, una vez que quiere ser apresada por las clases se escapa.

---

<sup>161</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, óp. cit. pág.222.

<sup>162</sup> Ibid., p. 225.

<sup>163</sup> Ibid., p. 223.

Ahora que nos damos cuenta de la gran fluidez de la existencia nos preguntamos: ¿Qué pasa con esas fuerzas que no se pueden calcular, que se desplazan a diferentes velocidades y en diferentes territorios? ¿A dónde van estos flujos una vez que pierden fuerza? ¿Son adheridos al componente molar? ¿Se pierden en la nada? Una vez que estas fugas dejan de serlo, tendrán que buscar un lugar en la realidad, transformar la realidad geoméricamente segmentada sería su función. Siempre es el flujo más desterritorializado “el que efectúa la acumulación o la conjugación de los procesos, determina la sobrecodificación y sirve de base a la reterritorialización”<sup>164</sup>; en este sentido la desterritorialización, en fuga, podría ser favorable para aquellos que la efectúan, cambia su panorama, su realidad, el sentido. La reterritorialización será la ausencia de flujo al llevarse a cabo en la realidad concreta; entonces existiría la posibilidad de contraefectarla nuevamente; existe un juego continuo entre lo molar y lo molecular en nuestra vida práctica y política: “Buena o mala, la política y sus juicios siempre son molares, pero es lo molecular, con sus apreciaciones, quien la ‘hace’”<sup>165</sup> y también en el mundo del sistema dominante “Los capitalistas pueden dominar la plusvalía y su distribución, pero no dominan los flujos de los que deriva la plusvalía”<sup>166</sup>

Considero que ante esta realidad abierta a la diferencia llegó la hora de trazar líneas, de crear mapas para poder orientarnos. En un plano donde están presentes estratos y segmentos, parecidos a los montes y valles en geografía, imágenes *cuasi* perenes en la naturaleza, también se encontrarán líneas que se desplazan a lo largo y ancho de este plano, ríos, brechas y magma volcánico en incansable movimiento. Entonces se esboza el mapa trazado por nuestro filósofo: sobre la segmentaridad antes estudiada, se van a trazar líneas para ir teniendo un panorama un poco más claro (diferente) de la realidad; serían líneas de tres tipos: una línea relativamente flexible, primitiva (molecular, ¿o semi-molecular?), una línea dura (molar), el aparato estado y una tercera (o varias) línea(s) de fuga, caracterizadas por las máquinas de guerra. Estas líneas nos muestran distribuciones de elementos de lo real, las

---

<sup>164</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 224.

<sup>165</sup> Ibid., p. 225.

<sup>166</sup> Ibid., p. 229.

fuerzas que están actuando sobre la realidad. Las dos primeras líneas indirectamente ya se han mencionado al referirnos a la segmentaridad; en ellas algo de flexibilidad siempre y cuando el aparato de estado no su hegemonía y poder. De esto se puede decir que es la forma en que espera que actúe la realidad -el mundo de la apariencia que dirá Nietzsche. Pero ahora en el mapa se traza un tercer tipo de líneas, indomables, inesperadas, creadoras de nuevos rumbos y velocidades, que transforman el mapa en inestable y por ende en diferente: “la línea de fuga correrá siempre en el sentido de lo inesperado, de la transformación radical que implica la destrucción parcial o completa de un cierto orden de cosas (por ello puede decirse que sobre tal línea corre algo como una ‘máquina de guerra’). Podríamos decir que es la antítesis de la línea dura y que “la línea molecular de segmentos flexibles, la ‘línea primitiva’ sirve como soporte para las otras dos”<sup>167</sup>. Así, nos movemos en un mapa rizomático de la realidad.

“Si esta ‘rizomática’ se aplica a los terrenos de la filosofía, tal vez sea correcto decir que la imagen del pensamiento corresponde precisamente al territorio marcado por segmentos rígidos, como ocurría ya en la división platónica: “o Sócrates o el sofista, alguno es el verdadero amigo de la filosofía”. La línea de fuga, por su parte, ostenta el fulgor mismo del acontecimiento que se convierte en el signo de la diferencia que escapa a las determinaciones preestablecidas”<sup>168</sup>; más aún, Bustamante argumenta que una de las facetas de la imagen del pensamiento podría ser una cierta “Imagen de la práctica” que “en su rigidez sea la que exija un fundamento como criterio para lo conveniente y lo no conveniente en términos de la moral”<sup>169</sup>: una práctica preestablecida para el actuar en la sociedad, para ser un legítimo ciudadano. Pero bajo esta exigencia de fundamento siempre habrá algo que no se pueda controlar, o que se escapa: “tal vez cierto tipo de

---

<sup>167</sup>Bustamante, “La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze” op.cit. p. 131.

<sup>168</sup> Idem.

<sup>169</sup> Idem.

guerrilla o de huelga que no responde a lo que se supone que una guerrilla o huelga debe ser”.<sup>170</sup>

Una manera simplista de ver el pensamiento de la diferencia que nos propone Deleuze es creer que ya que la imagen del pensamiento no hace otra cosa que formar esclavos y sujetos idénticos vetados de pensar la diferencia, entonces la respuesta se encontrará dejándonos arrastrar por una o varias líneas de fuga sin ningún tipo de control, afirmando el devenir sin más. Pero, con mayor detenimiento, nos damos cuenta que esto no será así: una vez que nos encontramos frente al panorama rizomático y tocamos la libertad que la línea de fuga proporciona, dan ganas de romper esquemas, violentar la sociedad y quebrar al sistema dominante que nos tiene bajo su control. Pero este seductor anarquismo también tiene peligros.

El encuentro con un mundo diferente, en donde existen las líneas de fuga presenta complejos inconvenientes, Deleuze nos dice que son cuatro, vistos como facetas de la práctica rizomática y su aniquilación o reterritorialización bajo parámetros del poder dominante.

1ro “El miedo: no es difícil adivinar, constantemente tememos perder. La seguridad, la gran organización molar que nos sostiene, las arborescencias a que nos aferramos, las máquinas binarias que nos proporcionan un estatuto bien definido, las resonancias en las que entramos, el sistema de sobrecodificación que nos domina, todo eso deseamos”<sup>171</sup>. Huimos ante la huida volviéndonos duros. La segmentaridad dura nos da mayor tranquilidad; teniendo tranquilidad ya no importa un pensamiento de lo problemático que no nos quiere ver tranquilos, inmóviles.

2do Claridad: Sustitución de una microfísica del migrante por una macrogeometría. Microedipos, microfascismos. Mil pequeñas monomanías en vez de una que lo abarca todo.

3ro Poder: Fijación de la máquina de mutación en la máquina de sobrecodificación, Ya que la línea de fuga tuvo su “utilidad”, reclamó su lugar en el rizoma, se le dotó de poder, corre el riesgo de repetir, aunque podría ser de una forma distinta, las formas de la imagen del pensamiento.

---

<sup>170</sup> Ibid., p. 133.

<sup>171</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 230.

4to Hastío: que la línea de fuga franquee la pared para convertirse en una “Línea de muerte”. Pasión de abolición. Clásico ejemplo de este caso es lo ocurrido con el nazismo en la segunda guerra mundial.

Este cuarto riesgo es al que se debe poner mayor atención: ¿Cómo reaccionar ante tal fuerza? “Los autores de *Mil Mesetas* apuntan más bien a una especie de neutralidad de las líneas –y de las distribuciones de diferencias al interior de un grupo social o de un individuo– en cuanto tales, y de hecho mencionan que el fascismo suele presentarse, por así decirlo, en la “máquina de guerra” de una línea de fuga social, y se orienta a un movimiento de desterritorialización y reterritorialización que, por sus consecuencias, solamente puede entenderse como un movimiento que va de lo malo a lo peor”<sup>172</sup>. Cuando la máquina de guerra pierde su sentido y se transforma en guerra pura es cuando esta línea de fuga deja de funcionar o comienza a funcionar de lado equivocado. La máquina de guerra tiene como origen un agenciamiento diferente al aparato estado: “de origen nómada, está dirigida contra él. Y uno de los problemas fundamentales del estado será apropiarse de esa máquina de guerra que le es extraña”<sup>173</sup>. Con la guerra, la “máquina de guerra” detiene su capacidad de mutación, característica de suma importancia para las líneas de fuga: “La guerra es la que viene a ser como el fracaso o las consecuencias de la mutación, el único objeto que le queda a la máquina de guerra cuando ha perdido su capacidad de mutar. Como consecuencia habría que decir que la guerra sólo es el abominable residuo de la máquina de guerra”<sup>174</sup>. Ponerlo todo en juego, apostar la muerte de los demás contra la suya.

Por ello es mejor, según Bustamante, encaminarse hacia una neutralización de las líneas de fuga que se oriente a lo que mejor conviene sin abstracciones innecesarias: “lo importante es evitar la instauración de algún tipo de fundamento abstracto, similar a la imagen del pensamiento y sus determinaciones. Queda el punto de partida, la diferencia que antecede a los conceptos que sobre lo real puedan

---

<sup>172</sup> Bustamante, “La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze”, op.cit. p. 133.

<sup>173</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 233.

<sup>174</sup> Idem.

elaborarse”<sup>175</sup>. Bustamante encamina estas ideas hacia una “ética del encuentro” que “requiere que las facultades del pensamiento no codifiquen a la diferencia de antemano, sino que sean capaces de seguirla en seguirla en sus propios devenires: ésta sería la propuesta de un ‘pensamiento ‘pensamiento nómada’, mantener a la diferencia que viene al encuentro como aquello que siempre obliga a pensar, y no convertirla en objeto de representación, en un elemento de lo ya previsto”<sup>176</sup>. Una ética que no deja al sujeto inmóvil, más bien una “ética del conocimiento” que esté siempre pendiente de no caer en las trampas del reconocimiento de un pensamiento demasiado apurado por encontrar la verdad, que esté buscando alternativas razonables para problemas que van surgiendo constantemente y que aún no han sido pensados, sin exclusión de las minorías (víctimas de occidente) ni argumentos jerarquizadores que provoquen que el pensamiento se detenga. Encuentro, para contrarrestar al reconocimiento: “compromiso que apunta hacia una práctica por parte de quien conjuga su propia identidad con este ser aceptado como lugar de las diferencias y el tipo de epistemología que una entidad así exige”<sup>177</sup>. La ética del encuentro será el primer paso práctico una vez que se tiene como punto de partida la diferencia.

Yo considero, recordando la enseñanza estoica, que se puede decir que esta nueva ética desacostumbrada, a-moral, debe de orientarse hacia lo que sucede, para ser dignos de ello, contraefectuando los acontecimientos, trazando nuevos territorios y deviniendo otro (s).

A estas alturas vislumbramos un enfoque diferente de lo que Platón dice sobre la ignorancia en el *Protágoras*, algo así como que la virtud es rechazada por falta de ciencia (verdadera), por ignorancia, y que el virtuoso se aleja de la ignorancia haciendo suya “la idea”. Para Deleuze la ignorancia está presente cuando no se es digno del acontecimiento: “diferencias mismas que rompen con los territorios de lo asumido previamente, de lo preconcebido como norma teórica o práctica o como legalidad en general, como patrones de lo que se entiende por lo verdadero, lo justo, lo bello del pensamiento y que cancela otras

---

<sup>175</sup> Bustamante, op. cit., p. 134.

<sup>176</sup> Bustamante, op. cit., pág. 134.

<sup>177</sup> Ibid., p. 135.

posibilidades”<sup>178</sup>. La ignorancia será inactividad; se es ignorante no por falta de ideas, sino, por falta de actividad y resistencia a lo dado: “el actor deleuziano que contra-efectúa los acontecimientos es él mismo un elemento del plano de las diferencias, y puede orientar la distribución de estas en el plano de inmanencia, aunque sea parcialmente, aunque sea como una pequeña resistencia ante lo que puede semejar un orden inalterable”<sup>179</sup>. Para contrarrestar el gran monolito ideal de la razón se requieren pequeñas resistencias,  $n - 1$  como lo dicen Deleuze y Guattari en “Introducción: Rizoma”. Contra-efectuar los acontecimientos es la tarea práctica... siempre al margen de la razón, ya que también se debe tener en cuenta el no dejarnos guiar por una línea de muerte.

Esta “otra manera de concebir a la razón y sus devenires” tiene como principal objetivo “no dejar detener jamás la potencia del pensamiento”<sup>180</sup> y posibilita “una potencia creadora que tiene la capacidad de buscar y construir nuevos territorios para los individuos y las sociedades”<sup>181</sup>. Una filosofía de la alteridad siempre al encuentro de la diferencia, sabiendo que la identidad sólo busca las representaciones, para poder ejercer nuestra diferencia originaria.

### *Conclusiones hacia la ética nómada.*

Bustamante busca enfrentar dos posturas filosóficas que en buena medida se podrían pensar contrarias y sin relación recíproca; trata de rastrear los devenires de las siguientes dos premisas: “sólo lo que se parece difiere” y “sólo las diferencias se parecen”. Por ello se me ocurrió presentar un análisis del *Protágoras* platónico para poder ejemplificar dicho enfrentamiento y al mismo tiempo, remontándonos a la edad clásica griega, darnos cuenta del origen histórico de esta disputa (ontológica, ética y política cuando menos). Una vez teniendo las

---

<sup>178</sup> Bustamante, op. cit., p. 129.

<sup>179</sup> Idem.

<sup>180</sup> Ibid., p. 135.

<sup>181</sup> Idem.

coordinadas dispuestas, se trató de trazar un mapa rizomático que podría desbordar en una práctica filosófica y social.

En el diálogo platónico citado anteriormente considero que se juega el problema de la legitimidad del pensamiento filosófico, pero además de su legitimidad, también estará en juego su utilización práctica, los beneficios (pero también los peligros) que el pensamiento riguroso traería a la *polis*, a la sociedad. Por un lado está el filósofo verdadero (el Sócrates de Platón) que postula un fundamento filosófico, donde la identidad tendrá primacía sobre la diferencia -“sólo lo que se parece difiere”- y por el otro lado estaría el sofista (Protágoras), que por el contrario ve a la identidad como resultado de las diferencias: primero la diferencia, después la identidad. En este caso, más que un fundamento, el sofista postularía un punto de partida para la práctica filosófica: la diferencia -“sólo las diferencias se parecen”

Este diálogo muestra un Platón consagrado a la virtud, que se encuentra en el mismo eje jerárquico del bien, de lo bueno, en cuanto idea abstracta y de compleja profundidad; tanto es así, que se podría suponer como enseñanza divina, casi inaccesible para la humanidad por la naturaleza de su bondad y que en última instancia si se quisiera acceder a la virtud tendría que ser dedicando la vida entera a la ciencia virtuosa, que nos dará postulados y premisas universales que ahuyenten el pensamiento como simulacro, contaminado, manipulado y convenenciero que los sofistas creen poseer. Platón abogaría por la unidad, por la verdad supraterrrenal del mundo de las ideas, donde el reconocimiento sea perfecto y el pensamiento se encuentre tranquilo. El fundamento filosófico para una vida virtuosa es seguir los postulados universales que la ciencia de la virtud, la “filosofía”, está obligada a reconocer por medio del pensamiento puro, único y verdadero. La abstracción filosófica de la realidad nos dará la pauta, las reglas del juego a seguir como miembros de la sociedad, para que se distinga el bien que por ignorancia o falta de ciencia está vetado al vulgo.

En cambio la actividad del sofista, en este caso Protágoras, nunca podría compararse con la del filósofo que Platón considera siempre en busca de la verdad, aunque al inicio del diálogo Protágoras se presenta como un hombre poseedor de la verdad cuya intención es educar a los jóvenes para

poder hacerlos buenos y dignos ciudadanos a cambio de una paga. En cambio, cuando Sócrates da comienzo a su jaula dialéctica Protágoras va accediendo a zonas de mayor peligro, mejor dicho de mayor imperceptibilidad, a cuestiones que tienen más que ver con “fugas o flujos” que la misma búsqueda de la verdad tiene como residuo y donde la diferencia se tornaría elemento de lo real. Tal vez la “verdad” en cuanto marcador de poder debería valorar aquello que su herramienta (dialéctica) discrimina por no adaptarse a lo que “debe ser” verdaderamente. Protágoras habla de que sus enseñanzas tratan sobre el porvenir enseña a los jóvenes, por medio de la reflexión, a no ser castigados por las mismas premisas que la verdad abstracta, alejada de nuestro mundo. De manera análoga a lo que Deleuze ve en Kafka, la “ley” es una instancia invisible, la cual no existe en realidad como objeto palpable y mucho menos con un sustento firme por el cual proceder. La ley, diría Deleuze en su análisis de *El proceso* de Kafka, es invisible hasta que impugna castigos, hasta que hace valer su “poder” y en cuanto los integrantes de las sociedades lo abalan. La cuestión es aquí la siguiente: ¿bastaría con conservar esta forma inaccesible, y ya no tal clara como al principio Platón creía, de la verdad en asuntos que tendrían que ser perentorios, como lo son la práctica social y sus devenires?

Considero que más allá de la tranquilidad que nos brindaría el pensamiento universal y jerarquizador de la realidad y de la cultura como suma de los proyectos más altos y ambiciosos de la humanidad, más que representar se debe forzar a pensar, y el pensar tiene muy poco que ver con el mundo de las ideas. A estas alturas el pensamiento del filósofo ya no se muestra tan lejano del sofista; más bien el pensamiento que el sofista practica, pensamiento como simulacro, no es otra cosa que un movimiento que se desarrolla bajo las mismas operaciones filosóficas pero sin el mismo grado de éxito que el ateniense propondría. Entonces debemos de concluir que lo que piensa el sofista, la minoría, la diferencia, al menos, tiene la misma fuerza filosófica de aquello que el verdadero filósofo se cuestiona. Pero no sólo el verdadero filósofo: también el verdadero amante, el verdadero amigo, el verdadero

ciudadano, el verdadero virtuoso, el verdadero maestro. Tal vez Protágoras no se encuentra tan convencido de que el mundo ya esté decidido y más bien apoye la premisa revolucionaria para su época: “sólo las diferencias se parecen”. El sofista tiene el virus rizomático.

Obviamente este movimiento que se le impone a la razón humana primero nos arrojará fuera de una realidad presumiblemente adaptada para su representación y nos empujará a la duda. Pensar la diferencia es lo problemático, es peligroso porque ya nada estará decidido.

No estando decidido el mundo, ¿cómo se procederá a explicar tal pensamiento que al mismo tiempo quiere derribar los cimientos por los cuales éste mismo ha sido pensado repetitivamente? Naturalmente nuestro lenguaje tendría la heroica responsabilidad de su propia demolición, como anteriormente se insinuó, para poder dar cuenta de una realidad sin copia. La forma en que se plantee tal realidad no tendrá que ser otra copia, ya que de ser así se acabaría respetando la jerarquía de un discurso “mayor” (de lo que debe ser) sobre otro “menor”. Este juego paradójico, que a simple vista podría parecer ocioso, no hace otra cosa más que proponer el lenguaje con el que funciona la ética nómada, que primeramente quita las jerarquías que existen entre las palabras y las cosas, dando vida a algo que impregna al mundo en su diferencia, algo que tiene un lado hacia las cosas y otro hacia las palabras aunque no pertenezca a ellas sino de una manera virtual: el sentido.

La virtualidad del sentido no se satisface con un lenguaje representativo, caracterizado por la significación, la manifestación y la designación, que al final nos ofrecen una visión repetida de la realidad, la misma y única, verdadera. El sentido es la fractura que devendrá en el lenguaje para poder actualizar los acontecimientos; dando sentido a lo que deviene es que se actualiza el acontecimiento. Intercambio de visión: no se trata de encajar -buscar y adaptarte en algún lugar de la realidad- sino más bien se trata de crear opciones a partir de aquello que se escapa y no entra en el poder central: adoptar la realidad a mi sitio y a mis condiciones a cada instante, aún en contra de la imposición.

Es importante recalcar que la realidad siempre se juega en las dos partes que hasta ahora se vienen estudiando y que podremos nombrar, siguiendo al filósofo francés, como segmentaridad molar y realidad molecular.

La primera es la que aboga por un lenguaje que tienda a la representación y que a nivel político está caracterizando a las clases sociales, algo que según Deleuze sería estudiado por la macropolítica; en cambio la micropolítica es aquella otra parte que dará razón de la realidad molecular, aquello que no se puede administrar porque sus flujos están en constante huida, y que políticamente se caracterizara por la naturaleza de su “masa”. Deleuze trata de trazar fugas sobre la segmentaridad molar para hacerla trastabillar, para darle aunque sea un poco de movimiento, siempre desajustando nuestro entorno con palabras que parecen estruendos salidos de otro mundo, con sonidos de hombre queriendo devenir animal, con el estandarte de la diferencia y su polifonía.

Pero también aquellas líneas de fuga que a primera vista parecen ser la forma adecuada para validar la realidad molecular pierden su efectividad cuando en vez de ser máquinas de guerra devienen guerra, perdiendo su capacidad de mutar, cuando se segmentarizan de una forma brutal, que dan su vida por la de los demás. Considero que donde la vida no importa no hay necesidad de filosofar ni de formar sociedades; sin embargo, éste es un riesgo que se tendrá que correr a cada instante. Aquí radica lo problemático de una realidad menor, molecular.

Ante esto, Bustamante al final de su publicación propondrá una ética del encuentro, manteniendo a la diferencia que viene al encuentro como aquello que siempre obliga a pensar, teniendo como tarea práctica la contraefectuación del acontecimiento -quitándole fuerza de prioridad a la razón frente a la potencia creadora que construye nuevos territorios para los individuos y las sociedades.

Otro concepto que ejemplificaría aún más la postura de Deleuze y tal vez también la de Bustamante, desde mi perspectiva, es el de agenciamiento: “aquello que nos remite a una composición o reunión de elementos heterogéneos, y su función se basa en el co-funcionamiento o el funcionar conjuntamente para una vida más poderosa, pues lo que subyace al agenciamiento es hacer proliferar la vida. Así, sus elementos se combinan sean éstos de tipo político, social o afectivo, para devenir otra cosa en las alianzas que se establecen, en un estado de cosas

como agenciamiento maquínico de efectuación, o ante regímenes de enunciado o agenciamientos colectivos de enunciación. Además, como regla, hay que descubrir la territorialidad que engloban, así como la función de desterritorialización que puedan operar; podemos encontrar agenciamientos de tipo molar y molecular. Más aún, todo agenciamiento está referido al campo del deseo, pues es el agenciamiento que lo expresa, a partir de construir un plano que lo hace posible, lo efectúa o enuncia”<sup>182</sup>. Lo que en esta cita me parece valioso al ir mapeando los conceptos deleuzianos, aparte de lo ya antes escuchado, heterogéneo y colectivo para la creación de una vida poderosa, es que el agenciamiento (del verbo latino *ago, agis, agere* que significa “hacer”) concluye con una pragmática, donde se habla de agentes efectuándose constantemente, pescadores de acontecimientos (se tiene que estar al acecho) con los cuales actuar por simbiosis, por alianza o simpatía: “un agenciamiento es una simpatía con los acontecimientos y con las fuerzas de crecimiento que deben ser buscadas y que hacen proliferar la vida. Se trata de agenciar algo que está entre nosotros, los otros, lo otro, construyendo algo juntos, llevando a cabo una simpatía entre diferentes, es decir llevando a cabo un devenir”<sup>183</sup>. Otras ideas que supongo importantes es la revaloración que el pensamiento deleuziano tiene del deseo, que a lo largo de la historia casi siempre se opone a la razón, como también lo es su crítica al psicoanálisis (principalmente a los seres clínicamente enfermos que arroja el psicoanálisis freudiano, aniquilados por su deseo, neuróticos y esquizofrénicos), conceptos clave de su pensamiento revolucionario. La represión de deseo es la máxima del progreso y síntoma de civilización, pero Deleuze no cree en el progreso como objetivo teleológico de la humanidad y su destino, ni en la civilización como tradición heredada genéticamente.

La ética nómada, siempre moviéndose, también se desarrolla sobre mesetas que le dan fuerza y vigor con el objetivo de hacerle un homenaje a la vida para proliferarla hasta su originaria realidad: infinita.

---

<sup>182</sup> Malagón, Castro, Laura Eugenia, “Acontecimiento zapatista: hacia una micropolítica”, tesis de maestría en filosofía de la cultura, U.M.S.N.H. 2011 pág. 15.

<sup>183</sup> Ibid., p. 122.

#### IV. DELEUZE Y LA ESCRITURA MENOR.

##### *Hipótesis.*

Por medio de un pensamiento menor, próspero en el filosofar de Deleuze y Guattari, se tratará de desmontar, de una forma parcial, la arquitectura del pensamiento literario encarnado por la figura de Franz Kafka, hito para la “literatura menor”, pensamiento siempre en movimiento revolucionario en contra del poder dominante que ofrece una realidad solidificada y que desprecia la diferencia y lo inestable según nuestros filósofos. Literatura a través de la cual se puede acceder a una nueva realidad individual, social y política, en donde el devenir sea el punto de partida para pensar la diferencia. Literatura que deviene política, ya que vislumbra nuevas relaciones con la realidad social apoyándose en una filosofía de las minorías, como pensamiento creativo, siempre dando vida a lo diferente por medio de un desajuste del lenguaje mayor (poder del estado legítimo, la ley). Literatura con carácter revolucionario a la par de una filosofía con mayor apego por lo real (inmanencia) que en su mutación (rizoma) nos lleven por senderos inhóspitos, problemáticas nuevas y territorios antes inexplorados, hasta tal punto que la actividad política cobre su mayor fuerza encaminada a la virtualidad, a la sutileza, pero al mismo tiempo fortaleza de la actividad artística en cuanto creación de nuevos mundos para lo posible y lo imposible.

Yo considero que la visión política que Deleuze y Guattari observan en Kafka consolida una práctica política con muchísima más sensibilidad por la creación de nuevos horizontes, donde todo aquello que no cuadra sea parte primordial para pensar la realidad, situación propicia para encontrar nuevas conexiones en donde la relación tú-yo se desvanezca con el afán de crear una política de lo múltiple con mayor respeto y libertad para todos.

## *Deleuze y Guattari: Kafka. Por una literatura menor*

A modo de conclusión quisiera hacer un breve análisis y algunos comentarios sobre el libro *Kafka: por una literatura menor*, de Deleuze y Guattari, con el afán de encontrar alguna conexión (desde el centro) con los anteriores capítulos y descansar sobre la figura del escritor menor como el encargado de hacer un llamado al pueblo, de delinear los acontecimientos por medio de una máquina de escritura. Esto siempre nos lleva hacia una ética, pero también a una política del encuentro, con el objeto de refrescar la realidad y encontrar un lugar para aquello que antes no lo tenía. Para este objetivo tomaré algunas reflexiones del propio Kafka y su novela más importante, *El proceso*, que nos darán ejemplos problemáticos sobre la ley, su forma de actuar por medio de la culpabilidad y de cómo el escritor austrohúngaro trata de sortear estos estratos sociales por medio de una escritura menor en forma de agenciamiento. Por último, analizaremos el otro texto de Eduardo Pellejero citado al comienzo de este trabajo, contenido en la revista *Devenires* y titulado “¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana”. Ahí se observa la actividad creadora del escritor menor que por medio de la expresión, estudiando los acontecimientos, trazará líneas de transformación hacia una tierra por venir con más sed de vida que cualquier doctrina más allá del mundo y sus necesidades, que a su vez no llevara hacia una politización de la realidad cuyo punto de partida sería lo menor, política creativa en cuanto búsqueda de nuevos caminos para la realidad social e individual de los agentes contenidos en ella.

### *Escritor como ser político expresado en la enunciación*

Deleuze ve en la figura de Kafka más que a un autor indescifrable y demasiado oscuro, a un escritor que por medio de la experimentación literaria trata de bordear límites con el afán de encontrar una salida, atravesar la frontera de aquello que está dado por supuesto. La experimentación de Kafka busca abrir callejones sin salida, desbloquearlos; pero no basta con que su creación sea intimista, ni con la exposición de sus experiencias de vida. El trabajo del escritor menor es desgarrarse las ataduras del cuerpo que lo

solidifican, y por ende “un escritor no es un hombre escritor sino un hombre político, y es un hombre máquina y es un hombre experimental”<sup>184</sup>. Como ya se dijo en el primer capítulo de este mismo trabajo, donde se habló sobre la crítica del teatro de Edipo y su suplantación por uno con mayor vuelo creativo, nunca inmóvil y repetitivo, lo que Deleuze y Guattari nos recuerdan en *El Anti-edipo*: se trata, ahora, de “desterritorializar a Edipo en el mundo en lugar de reterritorializarse en Edipo y en la familia”. Kafka logra la proeza de modificar el lenguaje por la forma en que lo usa: “los contenidos se deshacen de sus formas, así como también las expresiones se deshacen del significante que las formalizaba”. Una escritura siempre en huida, pero ¿de qué huye aquel mítico lenguaje paradigma de la literatura mundial? Kafka se desterritorializa por medio de sus creaciones: “Gregorio se vuelve cucaracha (devenir animal) no sólo para huir de su padre, sino más bien para encontrar una salida ahí donde su padre no pudo encontrarla; para huir del principal, del negocio y de los burócratas; para alcanzar esta región donde la voz lo único que hace es zumar”<sup>185</sup>, una zona donde las palabras ya no remiten a los objetos, las responsabilidades no se encuentran en el trabajo enajenado; en fin, donde se escapa del control al que “la mayoría” está sometida, dando lugar, o inventando, un lugar indicado para la creación.

### *Literatura menor*

Como es sabido, las características territoriales y culturales de Kafka lo prepararían para el encuentro con lo diferente. Siendo nacido en Austria, de origen judío y escribiendo en alemán su creación literaria podría verse limitada, pero al contrario de lo esperado, al no tener arraigado como lengua madre el alemán le será más fácil desterritorializarse de este lenguaje mayor y convertirse en un escritor menor. Según Deleuze “la literatura menor no es una literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”<sup>186</sup>. Esta extranjería del lenguaje encadenará una serie de reflexiones que desajustan las articulaciones del lenguaje mayor, pero

---

<sup>184</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, ed. Era, trad. Jorge Aguilar Mora, México, 1978, p. 17.

<sup>185</sup> Ibid., p. 25.

<sup>186</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 28.

también de la ética y la política inherente a éste: “la literatura menor es completamente diferente: su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política. El problema individual se vuelve entonces tanto más necesario, indispensable, agrandado en el microscopio, cuanto que es un problema muy distinto el que se remueve en su interior”<sup>187</sup>. Así que aquella deficiencia del “manejo superior” de un lenguaje mayor devendría colectiva, al desencadenar situaciones múltiples que de otra forma no serían apreciables, dando una voz creativa a aquellos acontecimientos menores pero en constante efervescencia: “y así esta situación de escasez de talento resulta de hecho benéfica, y permite la creación de algo diferente a una literatura de maestros: lo que el escritor dice totalmente sólo se vuelve una acción colectiva, y lo que dice y hace es necesariamente político, incluso si los otros no están de acuerdo”<sup>188</sup>. Aquello que la gente ilustrada y con rangos universitarios superiores (pero también sociales, políticos, económicos, amorosos, etc.) que parecerían imposibles de alcanzar o superar ya que sólo ellos logran el acceso a esta verdad, y sólo ellos la podrían administrar, empieza a tambalearse. Considero que aquel extranjero y su mala utilización del lenguaje mayor lo convierten en un ente punzante y en perpetuo movimiento, que se mueve como un fantasma (recuérdese “la metafísica de lo incorporal” del segundo capítulo de este trabajo) a través de las estructuras solidificadas del poder para causarles algún tipo de desequilibrio, quitarles al menos un poco del poder que “ganaron” a través de la historia: “menor no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida). Incluso aquél que ha tenido la desgracia de nacer en un país de literatura mayor debe escribir en su lengua como un judío checo que escribe en alemán o como un uzbekistano escribe en ruso”<sup>189</sup>. Cuestión de territorios, de localizaciones, donde los sujetos dejan de estar impedidos por el permanecer a una “nación” a una “cultura superior”; en vez de esto, reflexiones locales que repercutan en la colectividad política, en cuestiones que antes no existían y que refuercen las zonas endebles del tejido social, aunque no sea

---

<sup>187</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 29.

<sup>188</sup> Ibid., p. 30.

<sup>189</sup> Ibid., p. 31.

hoy, si en un futuro, tal vez siguiendo la advertencia que hace Nietzsche en *El anticristo*: este libro no es de esta época, es para una edad por venir. “No hay sujeto, sólo hay dispositivos colectivos de enunciación; y la literatura expresa estos dispositivos en las condiciones en que no existen en el exterior, donde existen sólo en tanto que potencia diabólicas del futuro o como fuerzas revolucionarias por construirse “. <sup>190</sup>

Como se dijo anteriormente, no por nacer en donde está actuando una lengua mayor, pongo el ejemplo de nuestro país y el español como lenguaje mayor, se tendría que escribir para ese mismo lenguaje jerárquico. Se debe reflexionar como extranjero en su propia tierra, se debe escribir con un cuchillo entre los dientes, hacer uso de la palabra políticamente, tratar de hacer un llamado a la revolución utilizando estratégicamente aquella lengua que antes sólo nos servía para repetir y estar conformes con lo que nos decía: “Solo el menor es grande y revolucionario [...] estar en su propia lengua como extranjero” <sup>191</sup>, escribir a partir de la diferencia o lo menor, como ya se apuntaba en aquella premisa que se explicó en el tercer capítulo de este escrito y la cual Bustamante defendía como punto de partida para la práctica filosófica: “sólo las diferencias se parecen”

Para llegar a la diferencia primordial de la existencia por medio del lenguaje, éste se tendría que desterritorializar. Deleuze nos dice que al hablar el lenguaje se desterritorializa, mientras que al comer se lleva a cabo su territorialidad primitiva (la boca, la lengua, los dientes; yo diría que también el estómago, el hígado, los intestinos, los órganos). Cuando se habla devendrá un proceder maquínico (no mecánico) de los órganos vitales de la palabra y de la vida; al comer se mantienen vivos los órganos del cuerpo, al hablar se debe dar vida al cuerpo sin órganos.

Ya se dijo líneas arriba: deslizarse como un extranjero dentro del lenguaje mayor, haciendo que este se estríe, se agriete, se alargue: “hacer vibrar secuencias, abrir la palabra hacia intensidades interiores inauditas, en pocas palabras: un uso intensivo asignificante de la lengua” <sup>192</sup>. Sentirse como un extraño en casa, desterritorializado, exiliado. La extrañeza que Kafka tiene

---

<sup>190</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 30.

<sup>191</sup> Ibid., p. 43.

<sup>192</sup> Ibid. p. 37.

con las palabras, con el lenguaje representativo, la expresa en su diario: “Casi ninguna de las palabras que escribo armonizan con la otra, oigo restregarse entre sí las consonantes como un ruido de hojalata y las vocales unen a ellas su canto como negros de barraca de feria [...] El lenguaje deja de ser representativo para tender hacia sus extremos o sus límites”<sup>193</sup>. Creo que Deleuze está hablando de un lenguaje ilimitado, con recursos inagotables, no satisfecho con la sintaxis y la ortografía que en la enseñanza escolar es fundamental; más aún, se trata de multiplicar el lenguaje, de llevarlo a donde aún no existe: “servirse del polilingüismo en nuestra propia lengua, hacer de ésta un uso menor o intensivo, oponer su carácter oprimido a su carácter opresor, encontrar los puntos de no cultura y de subdesarrollo, las zonas de tercer mundo lingüísticas por donde una lengua se escapa, un animal se injerta, un dispositivo se conecta”<sup>194</sup>. Lenguaje en constante búsqueda del acontecimiento, de movimientos menores; podemos decir, como afirma Bustamante, un lenguaje nómada: el sentido sería aquello que en realidad nos incita a pensar, la lengua nómada sería un movimiento importante hacia la ética nómada.

Pero siendo la filosofía una instancia del conocimiento que durante la mayor parte de su historia abogó por lo uno, por la verdad, por realidades fundamentales buscadas en la trascendencia, Deleuze se pregunta: “¿tiene la filosofía una oportunidad, ella que durante mucho tiempo constituyó un género oficial y referencial?”<sup>195</sup>. Esta respuesta no sería única, sería una (varias) respuesta(s) construyéndose mediante la desterritorialización del lenguaje; podríamos decir que es una construcción negativa (menor) pero no infértil, que nos brinda la oportunidad de crear máquinas de escritura en contra del reposo, de la blasfemia, de la inactividad, de la corrupción, en fin de todo aquello que degrada la libertad de la especie. La vida literaria de Kafka es un proceso por medio del cual se logró este objetivo, aunque no sea propiamente por medio de la filosofía; más aún, sostengo que esto reafirma la diversidad de saberes, de conocimientos que contribuyen a que las minorías sean escuchadas. Deleuze se dio cuenta del aullido frenético que lanzó Kafka y juntos hicieron rizoma; la

---

<sup>193</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., pp. 38 y 39.

<sup>194</sup> Ibid., p. 44.

<sup>195</sup> Idem.

filosofía recuperó fuerzas, el filosofar de esta forma está exento de perecer. Recordemos que también existen filósofos menores en cualquier etapa histórica: Spinoza, Bergson, Nietzsche o Sócrates por nombrar algunos. En fin, la máquina de escritura kafkiana se desenvuelve de la siguiente manera: las cartas y el pacto diabólico, los cuentos y los devenires- animales; las novelas y los dispositivos maquínicos, que a su vez corresponde a tres intensidades: “Miedo, fuga y desmontaje, hay que pensarlos como tres pasiones, tres intensidades que corresponden al pacto diabólico, al devenir animal, a los dispositivos maquínicos y colectivos”<sup>196</sup>. A continuación nos enfocaremos en el tercer momento, en los dispositivos maquínicos y colectivos de desmontaje que ofrece el Kafka novelista, y concretamente en la novela *El proceso*, donde podremos darnos cuenta de los resultados de este tipo de dispositivos que, por medio de sutilezas actúan dentro, sobre, afuera, del gran aparato jerarquizador y que Deleuze observa genialmente en aquel solitario escritor, desembocando en una novedosa y visionaria política.

El concepto de “dispositivo” tendría, a estas alturas, una gran importancia ya que el dispositivo es parte del desmontaje de la máquina abstracta. Podría decirse que es el aceite con el que se mueve la máquina (o que se mueve en todas las piezas de la máquina y más allá de la misma); de aquí su relación y hasta cierto punto analogía con el agenciamiento y con los individuos (personas) como parte de la máquina: “Kafka no solamente piensa en las condiciones de trabajo enajenado, mecanizado, etcétera: él conoce todo eso de cerca, pero su genio consiste en considerar que los hombres y las mujeres forman parte de la máquina, no sólo por su trabajo, sino todavía más por sus actividades adyacentes, en sus descansos, en sus amores, en sus protestas, en sus indignaciones, etc. El mecánico es una parte de la máquina, no sólo como mecánico, sino también en el momento en que deja de serlo”<sup>197</sup>. Lo que produce máquina son esas conexiones, donde el dispositivo también formará parte de la misma; aquí se observa el trabajo de relojero, aquel trabajo minucioso de desmontaje de los engranes de la realidad por medio del cual se instaura la actividad que, el Deleuze estructuralista del cual hablamos al principio, otorga a la filosofía.

---

<sup>196</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p.70

<sup>197</sup> Ibid., p. 117.

Aquella parte virtual que arrastra las estructuras segmentarizadas se convierte en un engrane fundamental para la creación literaria en Kafka: “un dispositivo, objeto por excelencia de la novela, tiene dos caras: es dispositivo colectivo de enunciación, es dispositivo maquínico de deseo”<sup>198</sup>. Su actividad se dirigiría contra la sublimación del deseo colectivo, componente originario y productor ilimitado de vida para nuestro filósofo. “el dispositivo se extiende o penetra en un campo de inmanencia ilimitado que hace que los segmentos se fundan, que libera el deseo de todas sus concreciones y abstracciones, o por lo menos lucha activamente contra ellas y para disolverlas”<sup>199</sup>. Pero incluso para un dispositivo es tarea difícil encontrar total libertad o perpetua fluidez; esto depende de la dureza o flexibilidad de los segmentos: “Entre más duros o lentos sean los segmentos, el dispositivo es menos capaz de huir en forma efectiva siguiendo su propia línea continua o sus puntas de desterritorialización, incluso si esta línea es fuerte y si estas puntas son intensas”<sup>200</sup>. En otros casos sería peligroso: “un dispositivo puede tener una segmentaridad flexible y proliferante, y sin embargo ser tanto más opresivo, y ejercer un poder tanto más grande cuanto que ni siquiera es despótico, sino realmente maquínico”<sup>201</sup>, tender hacia la línea de muerte de la que ya se habló con anterioridad.

El dispositivo arrastra la realidad solidificada, la mueve en diferentes dicciones y formas como un conjunto multilineal que se arrastra también al sí mismo, formando procesos en desequilibrio dentro de las estructuras segmentarizadas, líneas bifurcadas. Foucault sentenciará que “los grandes pensadores son sísmicos, no evolucionan, sino avanzan por crisis, por sacudidas”

La literatura menor que Kafka crea, vislumbrada por Deleuze, su dispositivo de literatura menor, está en contra de la máquina de poder e intenta trasgredir la máquina del Estado. Problema individual o marginal, que conecta con lo político, con lo menor, agrandándolo por medio de la línea de fuga, siguiendo un deseo irrefrenable que permita desterritorializarse. Kafka es un escritor que se siente de maravilla con el movimiento, la colectividad, la presencia del deseo, le interesan los devenires y su labor literaria forma parte

---

<sup>198</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 117.

<sup>199</sup> Ibid., p. 124.

<sup>200</sup> Ibid., p. 125.

<sup>201</sup> Ibid., p. 126.

de ese devenir donde su obra se vuelve un dispositivo, una máquina que funciona porque hace movimientos y éstos hablan dispuestos a encontrar su entrada en la colectividad donde cada uno es yo y tú.

## El proceso

Producir intensidades es el propósito de Kafka en *El proceso*, desenmascarar las formas en que la ley actúa como gran máquina de poder. En *El proceso* se presenta a la ley “como pura forma vacía y sin contenido, cuyo objeto permanece incognoscible: la ley por lo tanto no puede enunciarse sino en un sentencia y la sentencia no puede conocerse sino en el castigo. Nadie conoce el interior de la ley”<sup>202</sup>. La culpabilidad es la que trabaja; así nos encontramos con una suerte de agujeros que bajo un tratamiento mayor serían invisibles, la culpa se encuentra antes que la ley. “La culpabilidad debe ser el *a priori* que corresponde a la trascendencia, para todos o para cada uno, culpable o inocente”<sup>203</sup>. Esto lo puede explicar con un pasaje de la novela donde K va en busca de Titorelli (pintor de jueces) para buscar ayuda sobre su proceso y mantienen una conversación acerca de la inocencia de protagonista:

La inocencia no simplifica la causa – dijo K. A pesar de todo, tuvo que sonreír, y sacudió lentamente la cabeza-. Son importantes muchas sutilezas, en medio de las cuales se pierde el tribunal. Pero al final este saca una gran culpabilidad de algún lugar en el que, originariamente, ella no estaba.<sup>204</sup>

Considero que en la anterior reflexión de K nos damos cuenta que a estas alturas de la novela el propio protagonista empieza a entrever un funcionamiento anómalo de la ley que relega a la culpabilidad como instancia primordial para su proceso, pero también para el proceso de los demás acusados. Aún más, la culpabilidad trasciende hasta aquéllos que no están acusados, no importando tanto la inocencia real, la culpabilidad será la que le dé una fuerza *a priori* a la ley como encargada de infligir castigo, aún si se es inocente: “La culpabilidad nunca es otra cosa que el movimiento aparente donde los jueces e incluso los abogados nos arrinconan para impedirnos hacer

---

<sup>202</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 66.

<sup>203</sup> Ibid., p. 68.

<sup>204</sup> Kafka, Franz, *El proceso*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, trad. de Miguel Vedda, 2005, p. 160.

el movimiento real, es decir, para ocuparnos de nuestro propio problema”<sup>205</sup>. K constantemente relega su actividad en el proceso que se le sigue a los otros. su tío, a las mujeres, al abogado, al pintor, sin siquiera saber por qué se le acusa, pero sabiendo que el tribunal siempre que acusa lo hace por alguna evidencia contundente.

Dice K al pintor Titorelli:

Seguramente conoce usted al tribunal mucho mejor que yo; no sé mucho más que lo que he escuchado sobre él, claro que de personas muy diversas. Pero todas coinciden en que no se realizan acusaciones imprudentes, y en que el tribunal, cuando acusa, se encuentra firmemente convencido de la culpabilidad del acusado, y sólo con dificultad es posible apartarlo de esa convicción.<sup>206</sup>

Kafka se da cuenta de esta forma dominadora, y manipulada en que la ley actúa y dentro de sus posibilidades literarias se mueve en este duro terreno hasta el punto de anularla, falsificarla: “De acuerdo con la primera impresión, todo el proceso es falso, incluso la ley, por oposición a la ley kantiana, erige la mentira en forma universal”<sup>207</sup>. Pero ese lugar vacío, o vaciado y viciado que dejó el componente trascendental de la ley, debe ofrecernos una nueva visión de la justicia donde aparece desbordándose el deseo: “ahí donde se creía que había ley, de hecho hay deseo y sólo deseo. La justicia es deseo y no ley”<sup>208</sup>. El dispositivo maquínico de deseo colectivo, líneas arriba señalado, se nos presenta en su fugacidad. Una visión no representativa de la justicia, la ley de *El proceso* está escrita en un libro pornográfico: “si la justicia no se deja representar se debe a que es deseo”<sup>209</sup>. Es por ello que a lo largo de toda la novela, los personajes siempre están en relación directa con la ley y la justicia: “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”<sup>210</sup>. Cabe recalcar que el deseo aquí mostrado no es deseo de poder, o deseo de reprimir (o de castigar), porque éste se convertiría instantáneamente en lo que se acaba de eliminar, el deseo con

---

<sup>205</sup> Deleuze y Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, op. cit., p. 68.

<sup>206</sup> Kafka, *El proceso*, op. cit., p. 160.

<sup>207</sup> Deleuze y Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, op. cit., p. 74.

<sup>208</sup> Idem.

<sup>209</sup> Ibid., p. 75

<sup>210</sup> Ibid. P. 76.

forma trascendente ya sea como ley o como justicia. Es por ello que Deleuze argumenta: “sería un error sin duda considerar en este caso el deseo como un deseo de poder, un deseo de reprimir, incluso de ser reprimido, un deseo sádico y un deseo masoquista. No era esa la idea de Kafka. No hay un deseo de poder, el poder es deseo”<sup>211</sup>. El deseo descubierto por Kafka se transfigura de diversas formas, la diversidad y movilidad es su pauta: “el deseo es fundamentalmente polívoco, y su polivocidad hace de él un sólo deseo único que lo baña todo”<sup>212</sup>, así que éste llega a ser una posibilidad creativa que se contrapone a la visión abstracta e inmóvil de la justicia en las oficinas y el tribunal “no encontrará a la justicia sino moviéndose”<sup>213</sup>. El siguiente ejemplo podría ser esclarecedor de esto que se acaba de decir:

El comerciante Block dice a K mientras hablan de la forma en que actúan los acusados frente al tribunal: Los acusados creen que no tienen nada en común, casi no tienen trato entre sí, sólo para predecir la sentencia de los nuevos acusados por cómo son sus labios (recuérdese aquí la forma primitiva y orgánica del uso de la boca y su relación con el cuerpo orgánico, al contrario del uso de la palabra para desterritorializarse formando un cuerpo sin órganos, todo empieza en los labios), por supersticiones:

Quando a veces, en un grupo surge la creencia en un interés común, en seguida se revela eso como un error. No es posible hacer nada en común en contra del tribunal. Cada caso es investigado aisladamente; ese es incluso el tribunal más minucioso (dónde se lleva el proceso de K y Block). Así pues, no es posible hacer nada en común; sólo un individuo consigue, a veces, algo en forma secreta; sólo una vez que lo ha alcanzado se enteran los otros, nadie sabe cómo ha ocurrido. No hay pues solidaridad alguna; de vez en cuando se coincide en las salas de espera, pero en ellas se habla poco.<sup>214</sup>

En este párrafo Kafka se da cuenta que el deseo es administrado por el tribunal de una forma secreta, por medio del castigo, individualmente, como se dijo anteriormente. Pero también se da cuenta que aquello que en primera instancia se consigue de una forma secreta que antes no se sabría cómo ocurrió, de alguna forma extraña a la justicia, inmanencia del deseo, se produce de verdad en la realidad, acontece, “hace el llamado” mediante una

---

<sup>211</sup> Deleuze y Guattari, op. cit., p. 84.

<sup>212</sup> Ibid., p. 86.

<sup>213</sup> Ibid., p. 77.

<sup>214</sup> Kafka, *El proceso*, op. cit., p. 190.

línea de fuga a la cual todos voltean la mirada, hasta que de nuevo regresan a sus asuntos interminables en el tribunal. Esta línea de fuga cabalgará sobre el deseo al cual constantemente se trata de reprimir por medio de la ley. Pero esta fuerza antes inadmisibles, que se vislumbra en el deseo, se debe ingeniar de alguna manera. Deleuze cree que esto sucede en la parte fugaz del lenguaje, en la expresión (dispositivo colectivo de enunciación) que en la literatura menor toma una fuerza irreconocible anteriormente. Como ya se dijo unos párrafos antes, se pretende desterritorializar el lenguaje para darle paso a nuevos territorios más fértiles: “Esta primacía de la expresión (signos que se emiten de los cuerpos [contenidos, territoriales]) nos remite de nuevo a las condiciones de la literatura menor: es la expresión la que rebasa o se adelanta, es ella la que precede a los contenidos, ya sea para configurar las formas rígidas donde va a fraguarse, ya sea para hacerlos que huyan por una línea de fuga o de transformación”<sup>215</sup>.

Deleuze cree que la novela es el lugar donde Kafka alcanza su solución finalmente ilimitada, ya trabajada en su diario y sus cuentos de una forma parcial: “Es en los proyectos de novelas donde Kafka alcanzara la solución final, verdaderamente ilimitada: K no será un sujeto sino una función general que se multiplica en sí misma y que no deja de segmentarse, ni de huir por los segmentos.”<sup>216</sup> Ya no bastaría con la crítica de su sociedad; más bien, Kafka, trata de destronar y desestabilizar los patrones y la historia de la cual somos herederos: “su literatura no es un viaje a través del pasado, su literatura es la de nuestro porvenir”<sup>217</sup>. Esto otra vez me recuerda a Nietzsche, el filósofo del futuro.

*El proceso* trata de una máquina determinada como máquina de justicia; pero su unidad es tan nebulosa -máquina para influir, máquina de contaminación- que desaparece la diferencia entre estar afuera y estar adentro<sup>218</sup>. Considero que *El proceso* da la posibilidad de darse cuenta de algo que se ha dejado de hacer en la vida al mismo tiempo que quita la posibilidad de lo omitido por cuestión de poder. Te da la oportunidad sin brindártela. En la parte final de la novela K es castigado, tal vez accedió a territorializarse

---

<sup>215</sup> Deleuze y Guattari, *Kafka por una literatura menor*, op. cit., p.123.

<sup>216</sup> Ibid., p. 122.

<sup>217</sup> Ibid., p.120.

<sup>218</sup> Ibid., 18.

(reterritorializarse). A falta de ímpetu y creación, “uno se hacer re-edipizar, no por culpabilidad sino por cansancio, por falta de invención”<sup>219</sup>, o tal vez la línea de muerte detuvo su fuga, pero queda resonando aquella premisa que Kafka conoce perfectamente y que en sus cartas ya sentenciaba: “la culpabilidad no es más que un enunciado de un juicio que viene de afuera, y que no pega, no pica, sino en un alma débil”

Escribiendo, de una forma menor Kafka dio sentido a su vida, cosa que de otra forma no pudo haber sucedido. Ante esto, “la crítica es completamente inútil. Es mucho más importante aliarse al movimiento virtual, que ya es real sin ser actual”<sup>220</sup> De esta forma, Kafka encontró de la mano del arte aquello que no le hacía sentirse culpable y pecador por ser diferente, por tener otros ojos para la misma realidad: “vivir y escribir, el arte y la vida no se oponen más que desde el punto de vista de la literatura mayor”<sup>221</sup>

#### Pellejero y la literatura menor

El caso de Kafka, analizado por Deleuze, dará una posibilidad creativa de largo alcance para la escritura, la literatura en este caso; su actividad recreacional y sus recursos estilísticos devienen algo que permea toda la realidad, escribir desde lo menor. Como antes se dijo, deviene en un acto revolucionario; la escritura menor tendría su mira puesta en la actividad ética y en última instancia política: “esta idea de que multiplicando los posibles sobre el plano de expresión, en condiciones materiales que imposibilitan todo cambio y toda mudanza, escribir, hablar, pensar, son actos que pueden llegar a devenir acontecimientos políticos fundamentales, más allá de las teorías del estado y las doctrinas de consenso”<sup>222</sup>. La expresión en toda su potencialidad vuelve al escritor un hombre peligroso, posibilitador de nuevas formas de pensar pero también de actuar. Esta posibilidad creativa de revolución no se encontrará en un ambiente relajado y ajeno de molestias para aquél que lo lleva a cabo; el escritor es peligroso pero también su trabajo. Lo difícil es que la literatura menor nace de la dificultad; el escritor menor realiza un trabajo imposible (o

---

<sup>219</sup> Deleuze y Guattari, Kafka. Por una literatura menor, op. cit., p. 52.

<sup>220</sup> Ibid., p. 88.

<sup>221</sup> Ibid., p. 63.

<sup>222</sup> Eduardo Pellejero, “¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana”, en *Devenires. Revista de Filosofía y de Filosofía de la Cultura*, VIII, 15, 2007, pág. 156.

casi imposible). Pellejero nos muestra las intenciones que nuestro filósofo asume para la creación de estas imposibilidades en una entrevista que se le realizó en 1985 donde decía: “si un creador no es tomado en el cuello de botella de una serie de imposibilidades, no es un creador. Un creador es alguien que crea sus propias imposibilidades al mismo tiempo que crea lo posible. Como McEnroe, es golpeándose la cabeza que se encontrará la salida. Hay que darse contra la pared porque, si no se tiene un conjunto de imposibilidades, no se tendrá línea de fuga, esa salida que constituye la creación”<sup>223</sup>. A partir de la imposibilidad se reconocen nuevos caminos posibles.

Bajo este panorama de creación literaria, la escritura menor tendría su contraparte, y esto es inherente a su peligro, en la escritura mayor: escritura especializada, de doctos, autoridad en diversos temas. Lo importante para la escritura menor sería un suerte de juego estratégico entre estos dos polos contrastados, jugar con fuego para inventar amaneceres más cálidos. Pellejero propone: “podemos decir que el escritor ve la sociedad desde su lado mayor (clase opresora, a la cual pertenece, en tanto élite intelectual) y desde su lado menor (oprimidos entre los cuales, incluso no encontrando lectores, tiene su público virtual), para luego hacer jugar esas distancias críticamente”<sup>224</sup> Yo considero que aunque Deleuze creería que aún la crítica tiene algo de segmentaridad, de dureza, y que no bastaría con ésta para trazar líneas de fuga; aun así, este ejemplo nos parecería esclarecedor en la división que se plantea sobre el tipo de público que acogerá la obra y cómo Pellejero ve que el mismo escritor, en cuanto especialista, se encuentra inmiscuido en una elite contaminada y que si no tiene cuidado podría quedar al margen y territorializarse inoportunamente del lado mayor. El escritor se deja así deslumbrar por el poder centralizado, tal vez por unas (o muchas) monedas, que a primera instancia lo dejarían satisfecho, pero sin movimiento, como una roca escribiendo. Los escritores mayores se forman en los centros de investigación y especialización, aunque también es cuestión de estrategia, compromiso y sentimiento saber para quién y desde dónde se escribe, saber los intereses, las fuerzas que rigen cada pensamiento, pero éste es otro tema.

---

<sup>223</sup> Pellejero, “¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana”, p. 158.

<sup>224</sup> *Ibid*, p. 159.

Ahora bien: ¿en qué consiste el acto de creación dentro de la escritura? ¿Cómo se dio la posibilidad a nuevos espacios, antes irreconocibles, por medio de la literatura menor? ¿Cuáles son los alcances de este pensamiento limítrofe? “Cuando un escritor es capaz de situarse en su tiempo, pero contra su tiempo, a favor de un tiempo por venir, como decía Nietzsche, conectando sus capacidades actuales, las armas de su época, con las potencialidades virtuales de quienes habitan los márgenes de la sociedad en la que escribe, cuando es capaz de aliar su erudición a esos saberes menores, como decía Foucault, entonces escribir puede ser una fuerza efectiva más allá de la cultura y el mundo de las letras, y comenzar a operar sobre lo individual, lo político, lo social [...] abrir nuevos espacios de posibles para la construcción de nuevas formas de subjetividad (individuales y colectivas)”<sup>225</sup>. En cuanto a los límites de esta forma de escribir, pero también de hablar y pensar, sostengo que mientras más se sale de la zona de confort social y cultural, centralizada, más territorio es descubierto y al mismo tiempo nuevas fronteras antes no vislumbradas se nos presentan, así que el alcance del pensamiento menor será aquél que el mismo pensador vislumbre mientras deviene; el camino que recorra realmente en la virtualidad, mientras no se baste con el mundo de las letras, como subraya Pellejero arriba, hasta donde sus fuerzas se agoten o sus fórmulas pierdan ese brillo creador que el mismo pensamiento demanda: el misterio, lo infinito, lo incomprensible, tarea vital y revitalizadora de la filosofía.

El uso de la palabra deviene arma en contra de lo establecido y lo inmóvil, de la historia oficial y las estructuras consolidadas. Deleuze “se niega a hacer de la expresión un efecto impasible y estéril de las condiciones materiales, un resultado de la historia”<sup>226</sup>; en todo caso, mediante la expresión se podrá acceder a las tan famosas líneas de fuga, o al menos al llamado del pueblo que al comienzo de esta conclusión se hacía patente: “Máquina de expresión que rebasa o se adelanta respecto del momento histórico de lo que está en juego, para hacer que la gente entre en una línea de transformación o se considere en vista de una tierra por venir”<sup>227</sup>. Así, la escritura vista desde lo menor brinda la posibilidad a la diferencia pero también a la colectividad, la

---

<sup>225</sup> Pellejero, “¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana” op. cit., p. 160.

<sup>226</sup> Ibid., p.165.

<sup>227</sup> Ibid., pp. 165 y 166.

escritura menor también es cuestión de masa (como afirmarí­a Bustamante), lo que apoyaría más su fin político: “la escritura es producción de nuevos campos de posibles en la misma medida que dispositivo de enunciación colectiva para una congregación de la multitud según nuevas líneas y nuevos objetivos”<sup>228</sup>. Esta tendencia a la colectividad del pensamiento menor viene de la individualidad desterritorializada: pudiésemos estar hablando de una inmanencia colectiva (deseo que todo lo permea sin por ello identificarlo). Pellejero cree que de lo que se trata es “de enredar todas las historias individuales, haciendo que sus elementos entren en una zona de indeterminación, dentro de la cual los condicionamientos históricos, los preceptos morales y sociales, y, en general la suma de todas las imposibilidades tiendan a desdibujarse”<sup>229</sup>. El escritor menor dirigirá su trabajo a aquellas zonas anteriormente discriminadas, sin voz, pero hablando al lado de ellas, deviniendo. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze cita a Artaud que a su vez dice “escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. Pero ¿qué significa ‘para’? No es ‘dirigido a...’, ni siquiera ‘en lugar de...’ Es ‘ante’. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez ‘para que’ el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía”<sup>230</sup>

Dice Pellejero, siguiendo la fabulación bergsoniana, que la creación o invención de algún discurso que dé sentido a la realidad no se quedaría sólo como historia fantástica, sin sentido, más bien, este discurso “sin sentido”, podría dar sustento a la experimentación que la escritura menor utiliza para la creación de algo diferente: “Fabular no es una utopía, sino la posibilidad de alcanzar una línea de transformación, a través de la expresión, en situaciones históricas que hacen aparecer todo cambio como imposible”<sup>231</sup>. A continuación indico algunas ideas para completar lo que dice Deleuze hasta aquí; la siguiente cita es una visión de la creatividad bergsoniana que nos podría dar un ejemplo de la creación de nuevos sentidos en este filósofo y una reflexión de su pensamiento “inadaptado”:

---

<sup>228</sup> Pellejero, “¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana” op. cit., p. 166.

<sup>229</sup> Idem.

<sup>230</sup> Ibid., p. 170.

<sup>231</sup> Idem.

Hablando sobre nuestra experiencia de la luz y la sombra Bergson señala:

Considerar atentamente una hoja de papel iluminada por cuatro velas, por ejemplo, y hacer apagar sucesivamente una, dos, tres de ellas. Decís que la superficie sigue siendo blanca y que su brillo disminuye. Sabéis en efecto que se acaba de apagar una vela; o, si no lo sabéis, habéis notado muchas veces un cambio análogo en la superficie blanca cuando se disminuía la iluminación. Pero haced abstracción de vuestros recuerdos y de vuestros hábitos de lenguaje: lo que habéis admitido realmente no es una disminución de la iluminación de la superficie blanca, es una capa de sombra que pasaba sobre esta superficie en el momento en que se apagaba la vela. Esta sombra es una realidad para nuestra conciencia, como lo es la luz misma. Si llamáis blanca a la superficie primitiva en todo su esplendor, habrá que dar otro nombre a lo que veis, pues es otra cosa, sería, si cupiera hablar así, un nuevo matiz de blanco... Hemos sido acostumbrados por nuestra experiencia pasada, y también por las teorías físicas, a considerar el negro como una ausencia o al menos como un mínimo de sensación luminosa, y los sucesivos matices del gris como intensidades decrecientes de la luz blanca.<sup>232</sup>

En este caso Henri Bergson encontró otro sentido a la experiencia de la luz y la sombra, donde esta última es reivindicada de la supremacía que tiene la luz, la claridad...la verdad.

#### Del arte y la filosofía

Tanto la filosofía como el arte se tocan en el pensamiento de Deleuze, pero también la física, la geografía y las matemáticas. Tal vez el rizoma que la filosofía hace suyo con mayor vigor, o al que alcanza formando una alianza poderosa, sería la creación artística por su grado de imposibilidad en última instancia: "No el arte de lo posible (técnica) sino el arte de lo imposible (transformación)"<sup>233</sup>. Pero también por su cercanía y a la vez distanciamiento o resistencia respecto de la realidad objetiva, inmóvil.

Tanto el artista como el filósofo -quedando clara la diferencia de su labor concreta ya que el primero trabaja con percepciones y el segundo con conceptos- tendrán la difícil labor de alzar la voz, cada quien con sus recursos, a veces parecidos (aquí se presentó la literatura menor que funciona mediante el lenguaje al igual que la filosofía) para que el pueblo la escuche "el artista no

---

<sup>232</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, traducción Juan Miguel Palacios, p. 47.

<sup>233</sup> Pellejero, op. cit., p. 171.

puede más que hacer un llamado a un pueblo, tiene esta necesidad en lo más profundo de su empresa, [pero] no tiene que crearlo, no puede”<sup>234</sup>. Los resultados concretos serán para otro tipo de conocimiento que se satisfaga con la realidad inmóvil: “el artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas [...] tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”.<sup>235</sup>

Esta tesis se desarrolló en un ambiente problemático, entre el devenir y la zozobra, entre la oportunidad y la espera para que esta llegue... ir a buscarla... no encontrarla para seguir buscando, siempre en movimiento, el eterno retorno. Mejor ambiente para la creación imposible, doloroso como espina clavada en la carne viva. Tal vez pudiese tener otros cuantos títulos, me lo imagino todo en mayúsculas: “Desplazamiento rizomático hacia una filosofía de lo menor mediante cultura, ética, arte, escritura, política, todas ellas menores”, o simplemente “Devenires deleuzianos, de esta línea de fuga que quiero ser”. Pero de esto me doy cuenta hasta ahora que ya no tengo tiempo para cambiar lo expresado... por el momento.

---

<sup>234</sup> Pellejero, op. cit., p. 173.

<sup>235</sup> Ibid., p. 177.

## CONCLUSIONES

Este escrito trata de ofrecer una visión política para una sociedad libre, compuesta por mujeres y hombres libres, entes que resuelven los problemas que le plantea su convivencia colectiva. Pero esa visión no sólo los resuelve, sino que también los crea localmente, una “teoría política” por ser metafísica en cuanto realidad más allá de lo aparente, pero también una “política del acontecimiento” con mayor apego a la realidad de las circunstancias donde la utilización de la fuerza represiva por parte del poder no sea necesaria ya que éste perdería su carácter jerárquico. Política con sensibilidad estética suficiente para crear realidades sociales con mayor vitalidad. Lo anterior sólo se puede llevar a cabo como un arqueólogo, recorriendo, a pie, el pensamiento de pensadores menores, almas compartidas, que pretendieron, al igual que yo, conectando nuestros tiempos, tender sus anzuelos al río frenético del filosofar deleuziano. Esto fue una apología de la creación.

Para llegar al tratamiento que se requería se trató de explicar la ontología del pensamiento de la diferencia en el apartado dedicado a Marco Arturo Toscano sobre la “metafísica del acontecimiento”; también presenciamos una epistemología desarrollada en el bloque dedicado al texto de Eduardo Pellejero sobre “el teatro de lo menor”, para complementarlo con la perspectiva ética que seguimos a partir del texto de Carlos A. Bustamante. Esto nos condujo irremediamente a concluir que el pensamiento, o mejor dicho el lenguaje que lo demarca y por el que el filósofo francés se inclina es una actividad preñada de modos de ser sin identidad, tanto así que creemos prudente considerar que la forma en que actúa el pensamiento de Deleuze llevará a la par un ejercicio muy compatible con el arte en cuanto creación, y que este resultado se llevaría a cabo en la política, desbordamiento de formas alterativas de comprender nuestra realidad social.

El “llamado al pueblo” que hace el filósofo será la música que ilumine la realidad política en constante creación, de tiempos altamente añorados pero aún inaccesibles. La actividad filosófica en tanto que suscita nuevos modos de existencia sin repetición con mayor ansia de resistencia hacia una realidad manipulada por el poder centralizado; el arte es lo que resiste, resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza. Un pensamiento

descarado pero que no tiene complejo de superioridad, ni tampoco de inferioridad, sabiduría de la no discriminación, tal vez como lo considera el maestro zen Thích Nhất Hạnh.

Estamos frente a una forma de pensar problemática que nos obliga a interesarnos por lo que acontece en la sociedad, que nos posiciona en un lugar de acción: un mundo diferente no puede ser construido por personas indiferentes que se basten con repetir comportamientos, con sentir seguridad con ilusiones de verdad. Es por esto que la forma de pensar por la que abogamos se ejecuta constantemente en problemáticas que tendrían que ser intervenidas de una manera creativa tal que no identifique o jerarquice; se trata de desmitificar la supuesta verdad de los conceptos, crear conceptos no es otra cosa que problematizar situaciones, agenciar realidades que no traten de encapsular el devenir dentro de la sociedad. Siguiendo a Bustamante, se requiere la disolución entre lo social y lo individual contra el dominio molar de las representaciones. La potencia creadora construye nuevos territorios para los individuos y las sociedades.

Tanto el “teatro de lo menor”, la “cultura como acontecimiento” y la “ética nómada” llegan a ver sus frutos en el esfuerzo que el filósofo, como escritor menor, hace por trazar líneas de fuga verbales, salvajes, de forma análoga a como Kafka se desterritorializa por medio de su “literatura menor”. Podemos decir que al pensar las situaciones de lado de lo menor el artista literario devendrá filósofo pero, de una forma refractiva, el filósofo también podría devenir artista de las letras, ya que ha aumentado su fuerza de desterritorialización por medio de la creación, la invención libre, artística con todo el rigor que esto conlleva, para darnos la posibilidad de vislumbrar mundos de otra forma inimaginables, para implementar belleza que se metamorfosee con la realidad social y que a partir de esto se desarrolle una sociedad altamente sensible sobre nuestra realidad, de lo que acontece. La creación política como el arte de implementar sociedades que tengan una verdadera convivencia a partir de sus diferencias, donde se contemplen nuevos modos de ser sin identidad; todo esto trabajo de un arte político. Ya lo decía Deleuze cuando hablaba sobre Kafka: “un escritor no es un hombre escritor sino un hombre político, y es un hombre máquina y es un hombre experimental”. Por ser precisamente la escritura parte fundamental del trabajo filosófico, éste se

ligará directamente a la actividad política, pero también a la artística: “vivir y escribir, el arte y la vida no se oponen más que desde el punto de vista de la literatura mayor”

Estamos hablando de que el escritor, o en este caso el escritor de filosofía, tendría que llevar al fin mismo de su vida la actividad creadora: el arte, la escritura, la política y la vida son el germen del cual se nutre el filósofo, el escritor que vislumbra nuevos modos de relacionarse políticamente por medio del lenguaje.

El filósofo carga en sus espaldas la pesada loza teórica, pero también práctica, de modificar, revolucionar la realidad para que ésta sea menos represiva sobre aquellos que no tienen voz: “esta idea de que multiplicando los posibles sobre el plano de expresión, en condiciones materiales que imposibilitan todo cambio y toda mudanza, escribir, hablar, pensar, son actos que pueden llegar a devenir acontecimientos políticos fundamentales, más allá de las teorías del estado y las doctrinas de consenso”. En esta parte, siguiendo a Deleuze, nos queda claro que cualquier trabajo que se pueda considerar filosófico tendría que ver con la creación para el devenir político. El trabajo creativo del filósofo se trata de una actividad con doble articulación, crea sus propias imposibilidades al tiempo que crea lo posible, hace colisionar conceptos que para una forma de “pensar puro” serían incongruentes. El escritor político deleuziano está sumergido en la “inmanencia colectiva” donde lo que sobra al pensamiento puro, falta al pensamiento como devenir.

Se lanza el grito para que el oprimido lo escuche, pero todavía no es suficiente: la práctica requiere que ese grito sea sentido y ponga en marcha a aquel reprimido, pero ya como parte del conjunto político (con voz rizomática). Esto no siempre se lleva a cabo de la mejor manera, por ejemplo Simone de Beauvoir piensa que el opresor no sería tan fuerte si no tuviera cómplices entre los más oprimidos; recuérdese que se lucha en contra de un monstruo gigantesco y con experiencia para manipular.

Como ya se hacía mención en el capítulo que se dedica al maestro Toscano, la filosofía se rehúsa a ser inmovilizada, encarcelada, o ser representada por postulado supuestamente irrebasables. Mejor que esto, se aboga por la creación de una nueva filosofía en movimiento, siempre abierta a la diferencia. Yo considero que no por ello se deben desechar del todo aquellas

concepciones con las cuales nos hemos “educado”, el pensamiento que se identifica con la representación que diría Pellejero, porque al final éste es un pensamiento muy difícil de desligar de la realidad, de nuestra realidad, de lo que nos enseñan principalmente en la escuela, en todos sus niveles: mientras más avanzas debes especializarte en lo que dices saber, la bandera se cuelga más alto, debes parecerte a alguien que sabe lo que dice y cómo actuar bajo los parámetros de lo que te es “enseñado”. Aprender lo que se te dice que hacer sin que tú puedas levantar el rostro hacia un horizonte que tal vez imaginabas más allá de tus sueños: somos herederos de una forma de ver el mundo en cuanto a identidades, donde “los doctos” con su ego inflado por hacer las cosas de la manera adecuada te pueden sentenciar con su sabiduría, de la misma forma que le ocurrió a K con en su relación con la “ley”, para hacerte saber que no eres apto para ser un artista, un pensador o un filósofo por no cumplir con las “normas” mínimas de pensamiento requeridas. Es lo mismo que le ocurrió a Protágoras cuando Platón le hace saber que él es el único que puede enseñar la virtud y que el sofista es un mentiroso, que no cuenta con la capacidad “necesaria” para pensar correctamente. Platón no le entregaría un reconocimiento de su Academia a Protágoras; creo que todo esto debe tenerse siempre a la vista, el sistema resuena en cada gota de poder. Ésta es la realidad con la que nos tocó vivir, pero como se ha dicho a lo largo de todo lo escrito, la realidad que vivimos se nos presenta para violentarla, vislumbrando el acontecimiento. Así, nuestra actividad social y personal -recuérdese que la una se conecta con la otra haciendo sus límites indefinibles- se funda tanto en la práctica “molar” (del poder centralizado, de especialistas) pero también bajo una realidad “molecular”, con mayor interés hacia la diferencia. Considero que Deleuze vislumbra un pensamiento estratégico entre las dos formas líneas arriba comentadas y aquello que las corta por en medio -el rizoma- para darle una movilidad que corresponda a los acontecimientos gestados en su interior, afirmación de la realidad, hazle caso a tu maestro con la misma intensidad, o más, que abogas por tus deseos, tus experiencias, tus errores, tus sueños. En fin , poner bajo un tratamiento horizontal (mesetas) lo que te hace un investigador aceptado por la comunidad de “los que saben”, pero también encontrar sentido en aquello que no se sabe, que se está por

aprender o que en primera instancia no le parecía sabiduría al pensamiento tan bien acostumbrado a la repetición.

La filosofía aquí estudiada trata de la reafirmación del arte de suscitar ilusiones verdaderas desde su naturaleza no permanente, aún si no se desarrollan en instituciones legalmente reconocidas. Proceder desde la ignorancia, porque el ignorante no conoce “el bien”, para darle voz a ese mismo que se ignora, se desconoce y que aun así por todas partes percibimos porque de cualquier forma ya no se puede callar, y que a través del pensamiento abierto a los acontecimiento sentimos de una forma más plena, inmanentemente.

Debemos agenciar la realidad. El agenciamiento requiere insoldablemente de un campo de deseo, de un conjunto de características territoriales para llevarse a cabo por medio de la creación. El agenciamiento es el hacer, pero ¿hacer qué? Hacer que la realidad se transforme, que sea diferente al aparato estado; el filósofo por medio de los conceptos crea, cual escultor con arcilla, o se da cuenta de realidades paralelas a la presente, y por medio de este desbloqueo de la cotidianidad emite un rugido para que sea escuchado por el mismo campo geográfico que lo formó. Aunque en ocasiones ese alarido queda mudo, como el árbol del proverbio que cae mientras nadie lo escucha, porque el creador de conceptos no poseyó la voz suficiente para no sofocar su lamento.

Como nos recuerdo el maestro Toscano en lo relativo al objeto de la filosofía: ella se rehúsa a ser inmovilizada, encarcelada, a ser representada por postulados supuestamente irrevisables, se aboga por la creación de una filosofía en movimiento, siempre abierta.

Concluyo con una idea que en Jean-Paul Sartre toma vuelos proféticos, para bien o para mal: “estamos condenados a la libertad”. Pero esta libertad no la encontraremos de una forma personal o por medio de un razonamiento límpido, como el *Cogito* cartesiano: nos instalaremos en ella pensando la diferencia.

## BIBLIOGRAFÍA

Artuad, Antonin, *El teatro y su doble*, ed. Tomo, México, 2002.

Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1999.

Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.

Bustamante, Carlos A. “La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze”, en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, año V, no. 9. Enero 2004, pp. 112-137.

Carroll, Lewis, *A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, ilustr. John Tenniel.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, Ediciones Era, México, 1978.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, ed. Pre – Textos, Valencia, 1988.

Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, ed. Paidós, Barcelona, 1994.

Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, editorial Pre-textos, Valencia, España, 2005.

Kafka, Franz, *El proceso*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2005.

Koyré, Alexandre, *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

Malagón, Castro, Laura Eugenia, *Acontecimiento zapatista: hacia una micropolítica*, tesis de maestría en filosofía de la cultura, U.M.S.N.H. 2011.

Navarro, Fernanda, “Devenires deleuzianos”, en *Devenires. Revista de filosofía y de filosofía de la cultura*, II, 3, 2001, pp. 105-119.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, ed. El Libro de Bolsillo, México, 1993

Pellejero, Eduardo, “Deleuze y el teatro de la filosofía: dramatización, minorización y perspectivismo”, en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, año VI, No. 12 de Julio del 2005, pp. 213 ss.

Eduardo Pellejero, “¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana”, en *Devenires. Revista de filosofía y de filosofía de la cultura*, VIII, 15, 2007, pp. 155-177.

Platón, *Diálogos*, ed. Porrúa, México, 2007.

Toscano Medina, Marco Arturo, “Metafísica, acontecimiento y cultura”, en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, No.III, 2002, pp. 38-66.