



MARIA DOS REMÉDIOS DE BRITO  
MARCUS NOVAES  
DHEMERSSON WARLY SANTOS COSTA

DIÁLOGOS 2

VARIAÇÕES DELEUZIANAS:  
POR UM DEVIR MENOR DO  
PENSAMENTO E DA VIDA

Este libro aglutina textos escritos en portugués y español, lo que refleja una de las características del diálogo con otros colegas, es decir, el esfuerzo por escuchar al otro y crear una política de amistad que atraviese las lenguas e intensifique sentidos creativos y afectivos de los diversos pueblos latinoamericanos, siempre en plural, de colectividades tangibles y potencialmente implicadas en posibles transformaciones socio-políticas.

Se abordan diferentes temas que se entrecruzan: análisis conceptuales e históricos de la filosofía de Deleuze; conceptualizaciones y creaciones propias que conforman entradas artísticas y educativas en alianza con el filósofo francés; ensayos que problematizan las sociedades contemporáneas y las posibles resistencias que se bifurcan en líneas de fuga, brujerías como líneas de fuerza y devenires-mujeres minoritarios.

*Diálogos* es una aventura intelectual compartida que se erige como una alternativa frente al capitalismo depredador, la banalización y la esclerosis del saber. Es un espacio plural para propiciar y fortalecer el encuentro real como acontecimiento creador. Cristaliza una apuesta y propuesta de apertura al disenso, la diferencia y el debate respetuoso, solidario y argumentado, privilegiando la construcción grupal de utopías, distopías e imaginarios disidentes. Cada publicación constituye la materialización de un agenciamiento múltiple de heterogeneidades, historicidades y voces diversas. *Diálogos* es una colección de libros que incentiva el trabajo colectivo desde la afirmación de singularidades irrestrictas. Por ello, se priorizan proyectos que cuenten con tramas y dramas originales y creativos, problemáticas comunes, fundamentos sólidos y argumentos articulados. Estamos en contra de las publicaciones escalafonarias que solamente buscan la acreditación institucional y su darwinismo académico caníbal. Nos guía la promesa, siempre incumplida y siempre por cumplirse, de situarnos en el umbral limítrofe de convergencias y divergencias diversas entre la historia acontecida y la apertura del acontecer inédito venidero. Cada obra teje una urdimbre abigarrada, un texto tejido de líneas de fuga y de alegría insurgente. Sean todos(as) bienvenidos(as).

### **COMITÉ EDITORIAL**

Sigifredo Esquivel Marín, Rigoberto Martínez Escárcega,  
Juan Manuel Spinelli, Alejandra Torres León.

### **CONSEJO EDITORIAL**

Alfredo Perdomo (Uruguay), Andrea Vieira Zanella (Brasil),  
Antonio Carlos Rodríguez de Amorim (Brasil), Carlos Díaz  
Marchant (Chile), Cristina Pósleman (Argentina), Cristóbal  
Durán Rojas (Chile), Diego Armando Jaramillo (Colombia),  
Erick Tomasino (El Salvador), Guido Fernández Parmo  
(Argentina), Jesús Ayala-Colqui (Perú), Jorge Mario Flores  
Osorio (México), José Lisandro Sánchez-Salas (Costa Rica),  
Juan Carlos Hernández Díaz (Guatemala), Jhunion Abrahan  
Marcía Fuentes (Honduras), Karla Villapudua (México),  
Marcus Pereira Novaes (Brasil), María Eugenia Cisneros  
Araujo (Venezuela), Pablo Uriel Rodríguez (Argentina),  
Raúl Acevedo (Paraguay), Tatiana Herrera Ávila (Costa  
Rica), Verónica Del Cid (Guatemala).

# **Variações Deleuzianas: por um devir menor do pensa- mento e da vida**

Organizadores:

Maria dos Remédios de Brito  
Marcus Novaes  
Dhemersson Warly Santos Costa



Este libro está dictaminado por pares académicos y avalado por los departamentos editoriales de las instituciones que respaldan la colección de *Diálogos*.

Primera edición 2024.

© Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico  
Ciudad Juárez, Chih., México.  
editorial@celapec.edu.mx

© Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”  
Zacatecas, Zac., México.  
programaeditorialuaz@uaz.edu.mx

**ISBN 978-607-59588-8-0 (obra completa).**  
**ISBN 978-607- 26654-1-5 (volumen 2).**

Reservados todos los derechos. Apoyamos la libre reproducción o transmisión total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluido fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento de información, siempre y cuando se realice sin fines de lucro o medro alguno.

Revisión y corrección de estilo: Juan Manuel Spinelli y Sigifredo Esquivel Marín.

Imagen: Remedios Brito. Serie: Eros

Diseño de portada: Alejandra Torres León.

Disponible en formato electrónico en: [www.celapec.edu.mx](http://www.celapec.edu.mx)

# ÍNDICE

Apresentação .....	9
Presentación.....	17
Experimentação ética: Deleuze e Guattari no meio de Espinosa .....	25
<i>Mariana de Toledo Barbosa</i>	
La superación del estructuralismo en Gilles Deleuze .	46
<i>Jorge Ignacio Ibarra Ibarra</i>	
Filosofía del umbral (Frente al capitalismo del desastre, potenciar la inmanencia).....	73
<i>Sigifredo Esquivel Marín</i>	
Deleuze e Guattari: Entre conceitualização e combate imanente na potencialidade da criação .....	93
<i>Roberto Barros</i>	
Palabras críticas, palabras que curan: cómo administrar <i>literariamente</i> el delirio .....	104
<i>Juan Manuel Spinelli</i>	
Um instrumento filosofante não codificado.....	117
<i>Sabrina Batista Andrade</i>	
“Brujas y brujería deleuziana: Leonora Carrington, Remedios Varo e Hilma Af Klimt” .....	126
<i>Karla Villapudua</i>	

Una imagen-contraste: La ironía entre disyunciones sonoras y visuales .....	143
<i>Marcus Pereira Novaes</i>	
<i>Antonio Carlos Rodrigues de Amorim</i>	
Investigar-Crear con imágenes.....	172
<i>Teresita Ospina Álvarez</i>	
<i>Pedro Luis Jaramillo Hernández</i>	
Trabajo y naturaleza en <i>El Anti-Edipo</i> : una relectura desde el “joven Marx” .....	183
<i>Guido Fernández Parmo</i>	

## APRESENTAÇÃO

A arte das variações, dos devires, das fugas, dos interstícios, ou seja, das buscas diferenciais pelo aumento de potência nos corpos em meio aos encontros intensivos, entre afectos que proliferam o pensar, germinam suas produções e criações em uma cosmopolítica da imanência. Trata-se de uma celebração contínua da alegria que dispara devires ao pensamento e à vida, potencializando-os.

Não há como negar que o pensamento é um problema de primeira ordem para Gilles Deleuze. Em seus escritos individuais e em coautoria com Félix Guattari, há uma crítica à imagem do pensamento como atividade intelectual isolada e naturalizada. Deleuze, na contramão da filosofia da representação, convida-nos a experimentar um pensamento sem imagens como modo radical de afirmação da vida em detrimento dos sistemas de julgamento que aprisionam o corpo e a vida. O pensamento não é inato, mas sim a consequência das contingências dos encontros e da qualidade das potências afetivas que invadem o corpo, como a alegria e a tristeza, e se tratando de uma perspectiva ética, o corpo é atravessado pela imanência, pelas intensidades corporais e incorporais, dando mobilidades aos devires. Qual a potência dos afectos para desatar os nós do pensamento representativo? Que encontros são capazes de provocar uma violência no pensar? Se pensarmos uma ética deleuziana, seu solo de composição é a experimentação, um corpo agindo, se produzindo, se constituindo a partir de um gesto radical de pertencer à vida, sendo o exercício de uma contraconduta em meio aos sistemas de controles que detêm a se efetuarem sobre os corpos diante de

relações de valoração transcendente. A arte dos encontros é que pode compor o nosso modo de agir, o que pode ou não aumentar a potência de existir, de pensar e de viver. A filosofia deleuziana é atravessada por forças sensíveis, e está atenta aos poderes vigentes, buscando abrir modos de existências diferenciais.

O pensador trata das produções de singularidades, que se constituem por passagens, movimentos de repouso, de lentidões e de velocidades. São essas linhas e seus graus que atravessam este ou aquele indivíduo; há infinitas linhas, sejam mais ou menos potentes, que compõem e decompõem um indivíduo, mas as relações são sempre complexas, sempre em variações, o que faz desse modo de pensar um enfrentamento com as formas.

Realizar o movimento de singularização implica entrar em processos de criação, seguir as linhas de variação. Inquietado e sensibilizado por essas questões, propôs-se através desse livro em forma de coletânea “*Ética, Estética e Política: por um devir menor do pensamento e da vida*”, dar voz a estudantes, artistas, pesquisadoras e pesquisadores, professoras e professores da América Latina para que lançassem seus gritos e compusessem suas imagens de pensamento de forma a problematizar nossos modos de existência e de apontar possibilidades de enfrentamentos aos poderes que impõem uma subserviência à língua maior, aos mecanismos fascistas de dominação, às estratégias capitalistas que exaurem a vida.

Busca-se ampliar alianças em forma de escrita com participantes de diferentes instituições latino-americanas —de regiões do Brasil, do México, da Argentina e da Colômbia—, através da concepção deste livro, que aposta na variação dos possíveis encontros com o

pensamento de Gilles Deleuze para problematizar aspectos políticos, éticos e estéticos na sociedade contemporânea.

O livro “*Ética, Estética e Política: por um devir menor do pensamento e da vida*” traz textos escritos em português e espanhol, o que reflete ser uma das características da interlocução com outros colegas, ou seja, o esforço de escutar o outro e criar uma política de amizade que atravesse a linguagem e intensifique um sentido criador e afetivo de povo latino-americano, de uma coletividade viável e potencialmente implicada em possíveis transformações sociopolíticas.

Os parágrafos seguintes esboçam uma possível entrada em cada um dos 10 capítulos que compõem o livro. Há múltiplas ressonâncias entre eles, mas não há nenhuma ordem direcionada para suas leituras, portanto, o leitor pode operar um salto e escolher a entrada que melhor atender às suas expectativas ou problemáticas. São abordadas diferentes temáticas que se transversalizam: análises conceituais e históricas da filosofia de Deleuze; conceituações e criações próprias que compõem entradas artísticas e educacionais em aliança com o filósofo francês; ensaios que problematizam a sociedades contemporânea e possíveis resistências que se bifurcam em linhas de fuga; bruxarias em linhas de força e devires-mulheres...

Inicia-se o livro com o artigo *Experimentação ética: Deleuze e Guattari no meio de Espinosa*, em que a autora Mariana de Toledo Barbosa trabalha o conceito de experimentação, enfatizando sua vertente ética, e, nas palavras da autora, “explorando alguns de seus componentes, de modo a destacar a marca de Espinosa na ética de Deleuze”.

No texto *La superación del estructuralismo en Gilles Deleuze*, o autor Jorge Ignacio Ibarra busca investigar como Deleuze se coloca entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo, de modo a superar o primeiro, sobretudo, ao trabalhar com uma ideia de leitura-criação, que conceitualmente será desenvolvida pelo filósofo francês como o conceito de relação diferencial, “onde o fundamental é a ideia de diferença, ou melhor, o diferencial entre dois elementos”.

Frente ao denominado necrocapitalismo, com sua lógica de destruição e devastação, o autor Sigifredo Esquivel Marin propõe, através do ensaio *Filosofía del umbral (Frente al capitalismo del desastre, potenciar la inmanencia)*, a necessidade de assumirmos como ato de resistência uma filosofia que considere a vida humana de modo livre, digno e justo. Em suma, tenta-se elucidar uma política de imanência, uma política de resistência que pode gerar sinergias na vida cotidiana.

O texto seguinte de Roberto de Almeida Barros parece conter a seguinte pergunta: como escapar de ser codificado pelo sistema? O autor nos mostra que para Deleuze e Guattari a filosofia escapa à codificação ao criar fluxos, além disso, ela “não encontra sua condição na forma do estado democrático de direito, ou em um cogito de comunicação ainda mais duvidoso que o cogito de reflexão”. Em *Deleuze e Guattari: entre conceitualização e combate imanente na potencialidade da criação*, Barros analisa que para esses dois pensadores franceses o que nos falta é a criação, a resistência a um presente que “necessita ser criativa e imanentemente contestado”.

Em Deleuze, há uma busca pelos gritos que atravessam a história da filosofia, e um dos autores que trouxe um novo grito foi o filósofo Feurbach (1804 – 1872). No

texto *Palabras críticas, palabras que curan: cómo administrar literariamente el delirio*, Juan Manuel Spinelli trabalha o modo como Deleuze vê em Feurbach o “Dialético” que levou a crítica ao seu máximo, localizando-a em um umbral entre a crítica dialética e a não dialética, de modo que, ambas sendo críticas, a primeira se configura de forma reativa, enquanto a segunda seria aquela que tem condições de “trazer à luz as forças constitutivas do próprio pensar”. Spinelli aponta a importância de uma crítica capaz de enfrentar “a esquizofrenia universal e de se aproximar ao que poderíamos chamar de “saúde”.

Sabrina Batista Andrade, em *Um instrumento filosofante não codificado*, busca pensar a clínica a partir de uma conduta ética e implicada em um cuidado que não perca sua força política, já que “ela nunca está separada das formações sociais do desejo, seu campo de atuação micropolítica”. A autora pensa nos efeitos de uma inibição coletiva e a importância de se manter o desejo conectado à sua força revolucionária, sobretudo, ao tomar a clínica como uma possível “crítica às políticas de morte que nos assombram”.

Se há a possibilidade de resistir à linguagem dominante pelas palavras e pela clínica, um outro modo do pensamento operar criações e resistências é pela arte, não à toa Deleuze não a subsume a outras formas de pensamento e dedica algumas de suas obras a possíveis encontros entre arte e filosofia. Essa aliança entre a filosofia deleuziana e a arte é trabalhada pela autora Karla Villapudua em *Brujas y brujería deleuziana: Leonora Carrington, Remedios Varo e Hilma Af Klimt*. Ao tomar Deleuze como principal intercessor, Villapudua traz a potência de três mulheres pintoras para desocultar a força criativa feminina articulada a uma bruxaria que estaria

presente em seus trabalhos. Um texto que também resgata a bruxaria deleuziana e uma concepção de arte como medicina.

Se há potência de se pensar com Deleuze e a pintura, também há possibilidade de se pensar sua filosofia com a força da imagem cinematográfica. Em *Una Imagen-Contraste: la ironía entre disyunciones sonoras y visuales*”, Marcus Novaes e Antônio Carlos Amorim elaboram o conceito de imagem-contraste e o trabalham juntos às obras de alguns cineastas, especialmente as de Stanley Kubrick, para pensar como as imagens sonoras e visuais podem atritar e produzir possibilidades para que nosso pensamento possa ser afetado. Concomitantemente, os autores trabalham a possibilidade de a ironia trabalhar como resistência aos discursos maiores quando pensada na imanência.

O vínculo entre imagem e pensamento também é trabalhado no texto *Investigar-Crear con imágenes*, de Teresita Ospina Álvarez e Pedro Luis Jaramillo Hernández. Os autores perguntam sobre as potências formativas das imagens em trabalhos de pesquisa de doutorado que primam pelo processo de experimentação, sobretudo no caso do método Pesquisa-Criação (*Investigación-Creación*).

Finalizando o bloco de textos do livro, Guido Fernández Parmo apresenta uma linha de pensamento que conecta o conceito de processo entre os primeiros textos de Marx e livro *O Anti-Édipo*, para lançar a hipótese que Deleuze e Guattari continuam o projeto crítico comunista de Marx. Em *Trabajo y naturaleza en El Anti-Edipo: una relectura desde el 'joven Marx'*, o autor mostra a possibilidade de se trabalhar com a ideia de uma produção e um pensamento em que nem os objetos, nem os

### *Variações Deleuzianas*

humanos, mas também nem os animais, os vegetais, os fungos e os minerais, aparecem como outros separados e distintos.

A heterogeneidade dos textos, bem como suas forças multiplicadoras de pensamentos que tomam Deleuze e Guattari como intercessores, apresentam um pouco desse encontro entre professores, pesquisadores, uma aposta nos agenciamentos afetivos que nos permitam habitar criativamente o mundo, valorar a vida e pensar além do que está aparentemente dado.

Com isso, desejamos que os textos aqui contemplados sejam aberturas para outras leituras possíveis, com as variações deleuzianas.

É pensar com... pensar na companhia de... Não pensar repetindo o que foi dito, por mais bem dito que tenha sido. Deleuze, Guattari e outros grandes pensadores são apenas catapultas, disparadores de ideias, intuições e imagens.

Os organizadores



## PRESENTACIÓN<sup>1</sup>

El arte de las variaciones despliega un arte de los devenires, de las fugas, de los intersticios, es decir, de una vida autónoma, como en todas las partes del mundo, tal vez del universo, estamos trabajando a través de una cosmopolítica en y desde la inmanencia, de la vida sin más. Los pequeños devenires del pensamiento y de la vida están entrelazados en las bodas de la inmanencia: una celebración de alegría perpetua.

No se puede negar que el pensamiento es un problema de primer orden para

Gilles Deleuze. En sus escritos individuales y en coautoría con Félix Guattari, hay una crítica a la imagen del pensamiento como actividad intelectual aislada y naturalizada. Deleuze, yendo en contra de la filosofía de la representación, nos invita a experimentar un pensamiento sin imágenes como una forma radical de afirmar la vida en detrimento de los sistemas de juicio que aprisionan el cuerpo y la vida. El pensamiento no es innato, sino consecuencia de las contingencias de los encuentros y de las cualidades y tesituras de las potencias afectivas que invaden el cuerpo, como la alegría y la tristeza, por ende conlleva una perspectiva ética; el cuerpo está atravesado por la inmanencia, por las intensidades corporales e incorporales, dando movilidad a los devenires. ¿Cuál es la potencia de los afectos para desatar los nudos del pensamiento representativo? ¿Qué encuentros son capaces de provocar una violencia en el acto de pensar? Si pensamos en una ética deleuziana, su base de composición es la experimentación: un cuerpo actuando, produciéndose, constituyéndose desde un gesto radical de

---

<sup>1</sup> Versión en español: Marcus Novaes y Sigifredo Esquivel Marín

pertenencia a la vida, siendo el ejercicio de una conducta en medio de los sistemas de controles que imperan sobre los cuerpos frente a las relaciones de valoración trascendente. Es el arte del encuentro el que puede componer nuestra manera de actuar, que puede o no aumentar la potencia de existir, de pensar y de vivir. La filosofía deleuziana está atravesada por fuerzas sensibles, y está atenta a los poderes vigentes, buscando abrir modos diferenciales de existencia.

El pensador se ocupa de la producción de singularidades, que están constituidas por pasajes, movimientos de reposo, lentitud y velocidad. Son estas líneas y sus grados las que atraviesan a tal o cual individuo; hay infinitas líneas, más o menos potentes, que componen y descomponen a un individuo, pero las relaciones son siempre complejas, siempre en variaciones, lo que hace de esta manera de pensar una confrontación con las formas.

Realizar el movimiento de singularización implica entrar en procesos de creación, siguiendo las líneas de la variación. Preocupado y sensibilizado por estas cuestiones, este libro en forma de recopilación, "Ética, Estética y Política: hacia un devenir menor del pensamiento y de la vida", pretende dar voz a estudiantes, artistas, investigadores, maestros y profesores de Latinoamérica para que proyecten sus voces, sus gritos y compongan imágenes inéditas de pensamiento con el fin de problematizar nuestros modos de existencia y sugerir posibilidades de enfrentamiento a los poderes que imponen la sumisión al lenguaje mayor, a los mecanismos fascistas de dominación, a las estrategias capitalistas que esquilman la vida.

Se busca ampliar las alianzas en forma de escritura con participantes de diferentes instituciones latinoamericanas –así como de diversas regiones de Brasil, México,

Argentina y Colombia— a través de la concepción de este libro, que se centra en la variación de posibles encuentros con el pensamiento de Gilles Deleuze para problematizar aspectos políticos, éticos y estéticos de las sociedades contemporáneas.

El libro "Ética, Estética y Política: hacia un devenir del pensamiento y de la vida" aglutina textos escritos en portugués y español, lo que refleja una de las características del diálogo con otros colegas, es decir, el esfuerzo por escuchar al otro y crear una política de amistad que atravesase las lenguas e intensifique sentidos creativos y afectivos de los diversos pueblos latinoamericanos, siempre en plural, de colectividades tangibles y potencialmente implicadas en posibles transformaciones sociopolíticas.

Los párrafos siguientes esbozan una posible entrada a cada uno de los 10 capítulos que componen el libro. Existen múltiples resonancias entre ellos, pero no hay un orden establecido para su lectura, por lo que el lector puede dar un salto y elegir la entrada que mejor responda a sus expectativas o problemas. Es decir, el libro posibilita lecturas rizomáticas. Se abordan diferentes temas que se entrecruzan: análisis conceptuales e históricos de la filosofía de Deleuze; conceptualizaciones y creaciones propias que conforman entradas artísticas y educativas en alianza con el filósofo francés; ensayos que problematizan las sociedades contemporáneas y las posibles resistencias que se bifurcan en líneas de fuga, brujerías como líneas de fuerza y devenires-mujeres minoritarios.

El libro comienza con el artículo *Experimentación ética: Deleuze y Guattari en medio de Spinoza*, en el que la autora Mariana de Toledo Barbosa trabaja el concepto de experimentación, destacando su aspecto ético y, en palabras

de la autora, "explorando algunos de sus componentes para poner de relieve la huella de Spinoza en la ética de Deleuze".

En el texto *La superación del estructuralismo en Gilles Deleuze*, el autor Jorge Ignacio Ibarra trata de investigar cómo Deleuze se sitúa entre el estructuralismo y el postestructuralismo para superar al primero, sobre todo trabajando con una idea de lectura-creación, que el filósofo francés desarrolla conceptualmente como el concepto de relación diferencial, "donde lo fundamental es la idea de diferencia, o mejor dicho, lo diferencial entre dos elementos".

Frente al llamado necrocapitalismo, con su lógica de destrucción y devastación, el autor Sigifredo Esquivel Marín propone, en su ensayo *Filosofía del umbral (Frente al capitalismo del desastre, potenciar la inmanencia)*, la necesidad de asumir como acto de resistencia un pensamiento que considere la vida humana de forma libre, digna y justa. En definitiva, se intenta dilucidar una política de la inmanencia, una política de la resistencia que pueda generar sinergias en y desde la vida cotidiana.

El siguiente texto de Roberto de Almeida Barros plantea la siguiente pregunta: ¿cómo escapar a la codificación del sistema? El autor nos muestra que, para Deleuze y Guattari, la filosofía escapa a la codificación creando flujos y, además, "no encuentra su condición en la forma del Estado democrático de derecho, ni en un cogito de la comunicación aún más dudoso que el cogito de la reflexión". En *Deleuze y Guattari: entre conceptualización y combate inmanente en la potencialidad de la creación*, Barros analiza que para estos

dos pensadores franceses lo que nos falta es creación, resistencia a un presente que "necesita ser contestado creativa e inmanentemente".

En Deleuze hay una búsqueda de los gritos que atraviesan la historia de la filosofía, y uno de los autores que aportó un nuevo grito fue el filósofo Feurbach (1804 - 1872). En el texto *Palabras críticas, palabras que curan: cómo administrar literariamente el delirio*, Juan Manuel Spinelli explora cómo Deleuze ve a Feurbach como el "Dialéctico" que llevó la crítica a su cima, situándola en un umbral entre la crítica dialéctica y la no dialéctica, de modo que, siendo ambas críticas, la primera se configura de un modo reactivo, mientras que la segunda sería la que es capaz de "sacar a la luz las fuerzas constitutivas del pensamiento mismo". Spinelli advierte la importancia de una crítica capaz de enfrentarse a la "esquizofrenia universal y acercarse a lo que podríamos llamar otra "salud".

Sabrina Batista Andrade, *Un instrumento filosofante no codificado*, busca pensar la clínica desde un punto de vista ético e implicado en un cuidado que no pierda su fuerza política, ya que "nunca está separada de las formaciones sociales del deseo, su campo de acción micropolítica". La autora reflexiona sobre los efectos de la inhibición colectiva y la importancia de mantener el deseo conectado a sus fuerzas revolucionarias, sobre todo tomando la clínica como una posible "crítica de la política de la muerte que nos acecha".

Si existe la posibilidad de resistir al lenguaje dominante a través de la palabra y la clínica, otra forma de que el pensamiento opere creaciones y resistencias es a través del arte, y no en vano Deleuze no lo subsume a otras formas de pensamiento y dedica algunas de sus

obras a posibles encuentros entre arte y filosofía. Esta alianza entre filosofía deleuziana y arte es explorada por la autora Karla Villapudua en *Brujas y brujería deleuziana: Leonora Carrington, Remedios Varo e Hilma Af Klimt*. Tomando a Deleuze como su principal intercesor, Villapudua elucida el poder de tres mujeres pintoras para develar la fuerza creativa femenina articulada con una brujería que estaría presente en sus obras. Un texto que también recupera la brujería deleuziana y una concepción del arte como medicina.

Si hay potencias en el acto de pensar sobre Deleuze y la pintura, también existe la posibilidad de pensar con su filosofía a través de la fuerza de la imagen cinematográfica. En *"Una Imagen-Contraste: la ironía entre disyunciones sonoras y visuales"*, Marcus Novaes y Antonio Carlos Amorim elaboran el concepto de imagen-contraste y lo trabajan junto con las obras de algunos cineastas, especialmente las de Stanley Kubrick, para pensar en cómo las imágenes sonoras y visuales pueden chocar y producir posibilidades de que nuestro pensamiento se vea afectado. Al mismo tiempo, los autores trabajan sobre la posibilidad de que la ironía funcione como resistencia a discursos más amplios cuando se piensa en términos de immanencia.

El vínculo entre imagen y pensamiento también se aborda en el texto *Investigar- Crear con imágenes*, de Teresa Ospina Álvarez y Pedro Luis Jaramillo Hernández. Los autores se preguntan por el poder formativo de las imágenes en la investigación doctoral que enfatiza el proceso de experimentación, especialmente en el caso del método Investigación-Creación.

Finalizando el bloque de textos del libro, Guido Fernández Parmo presenta una línea de pensamiento que

conecta el concepto de proceso entre los primeros textos de Marx y *El Antiedipo*, para plantear la hipótesis de que Deleuze y Guattari continúan el proyecto comunista crítico de Marx. En *Trabajo y naturaleza en El Antiedipo: un replanteamiento desde el 'joven Marx*, el autor muestra la posibilidad de trabajar con la idea de una producción y un pensamiento en los que ni los objetos, ni los humanos, sino también los animales, las plantas, los hongos y los minerales, aparecen como otros separados y distintos.

La heterogeneidad de los textos, así como sus fuerzas multiplicadoras de pensamiento que toman a Deleuze y Guattari como intercesores, dan cuenta de este encuentro entre profesores e investigadores; una apuesta por los agenciamientos afectivos que nos permiten habitar creativamente el mundo, valorar la vida y pensar más allá de lo aparentemente dado.

Con esto en mente, esperamos que los textos aquí incluidos sean aperturas para otras lecturas posibles, con variaciones deleuzianas.

Este libro encarna el ejercicio de pensar con... pensar en compañía de... No pensar repitiendo lo que se ha dicho, por muy bien y erudito que se haya dicho. Deleuze, Guattari y otros grandes pensadores son sólo catapultas, disparadores de ideas, intuiciones e imágenes.

Los organizadores



**EXPERIMENTAÇÃO ÉTICA:  
DELEUZE E GUATTARI NO MEIO DE ESPINOSA**

*Mariana de Toledo Barbosa*<sup>2</sup>

**A experimentação na ética deleuziana**

Talvez a ética em Deleuze possa ser expressa na seguinte fórmula: *um corpo que avalia e experimenta*. Esta é apenas uma das múltiplas entradas a este tema, ainda mais complicado por ser inexequível separar, na obra deleuziana, inclusive nos escritos com Guattari, ética e política, ética e ontologia, ética e estética, ética e clínica... Seja como for, esta fórmula fornece três pistas importantes: a valorização do corpo frente à mente, à consciência ou à razão; a importância do conceito nietzschiano de avaliação; a relevância do conceito deleuzo-guattariano, de origem espinosista (ao menos conforme nossa hipótese) de experimentação. O objetivo deste artigo é desdobrar a terceira destas indicações, lançando luz sobre a criação do conceito de experimentação, principalmente em sua vertente ética, e explorando alguns de seus componentes, de modo a destacar a marca de Espinosa na ética de Deleuze.

O conceito de experimentação, estritamente falando, não existe em Espinosa (como existe, em compensação, o conceito de avaliação em Nietzsche). Contudo, ao rastrear suas ocorrências nos escritos de Deleuze, sozinho ou com Guattari, nota-se que, a partir de 1975, ele adquire sua consistência ética e se torna impossível separá-

---

<sup>2</sup> Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense e coordenadora do grupo de pesquisa “Deleuze: filosofia prática”.

lo do esforço para organizar os encontros ou, ainda, da busca por noções comuns. Isso justifica a necessidade de mapear algumas das coordenadas espinosistas do conceito deleuzo-guattariano de experimentação, que sofre variações ao longo do processo de formação ética<sup>3</sup>.

### **Um corpo em Espinosa**

Retomando a “Pequena Física” de Espinosa, apresentada no escólio da proposição 13 da Parte II da *Ética*, Deleuze sustenta que um corpo é uma relação característica de movimento e repouso, de velocidades e lentidões, entre partículas extensivas, portanto uma espécie de ritmo. Ademais, a esse ritmo, corresponde uma capacidade de afetar e ser afetado, entre limiares extremos. O célebre fragmento espinosista do escólio da proposição 2 da Parte III da *Ética*, “ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode [...] fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea”, que Deleuze transforma em pergunta, “o que pode um corpo?”, alude precisamente a esta capacidade afetiva, que oscila entre seus limiares mínimo e máximo e não deve ser extrapolada, sob o risco de que o corpo não suporte os afetos que lhe atravessem e tenha seu ritmo destruído, isto é, de que morra, se decomponha, perca as partes extensivas que efetuam sua relação característica. Temos assim duas coordenadas do corpo: um eixo cinético (um ritmo) e um

---

<sup>3</sup> Sobre a formação ética: Barbosa, Mariana de Toledo. “Um corpo que experimenta e avalia: a ética deleuziana à luz da ‘grande identidade’ Spinoza-Nietzsche”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 141, dez/2018, pp. 867-890.

eixo dinâmico (uma capacidade afetiva)<sup>4</sup>. Ambas contam com uma certa elasticidade: admitem variações, desde que respeitadas seus limiars cinéticos e dinâmicos, aquém ou além dos quais o corpo deixa de existir.

Um corpo sempre pode ser destruído por outro, total ou parcialmente. Isso significa que partículas que antes efetuavam seu ritmo passam a pertencer a outra relação característica de movimento e repouso, de velocidades e lentidões, sem que novas partículas as substituam. Se a decomposição for total, se dá a morte do corpo, se a decomposição for parcial, o corpo tem sua potência de agir diminuída, ou seja, é afetado com tristeza. Em compensação, um corpo eventualmente se compõe com outros corpos por conveniência de ritmos, passando a formar corpos mais extensos e mais intensos, ou mais potentes. Os afetos, alegres ou tristes, são respectivamente o aumento ou a diminuição da potência de agir de um corpo e indicam uma composição ou uma decomposição dos ritmos dos corpos. São eles os únicos indícios de que um corpo dispõe inicialmente em seu esforço de organização dos encontros, por meio do qual tenta compor sua relação característica com as relações características de outros corpos, aumentando sua potência de agir.

### **O corpo como modelo**

Deleuze, em uma de suas aulas sobre Espinosa, destaca a importância de “viver como um modo”. Ou então, em seu segundo livro sobre o filósofo, de se instalar no meio de Espinosa. Para ser espinosista, não basta conhecer a teoria de Espinosa, mas é preciso viver, sentir, perceber

---

<sup>4</sup> Ver capítulo 6 de: Deleuze, G. (1981) *Spinoza philosophie pratique*. [SPP] Paris: Minuit, 2006. E capítulos 13 e 14 de: Deleuze, G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. [SPE] Paris: Minuit, 2005.

com Espinosa. Para começar, sentir que o corpo é um modo existente, isto é, um ritmo entre partes extensivas e uma capacidade afetiva, e não um organismo com formas e funções, nem o corpo de um sujeito, subordinado à sua vontade consciente.

Deleuze opõe reiteradamente o que denomina paralelismo espinosista – usando uma terminologia de Leibniz para pensar a relação entre mente e corpo em Espinosa – ao dualismo cartesiano. No dualismo cartesiano, há uma eminência da mente sobre o corpo, segundo a qual, visto que a mente padece quando o corpo age e vice-versa, é necessário à mente se empenhar em dominar o corpo. O dito paralelismo espinosista, em compensação, recusa qualquer eminência, seja da mente sobre o corpo, seja do corpo sobre a mente, estabelecendo que quando o corpo age, a mente age, e quando o corpo padece, a mente padece, sempre simultaneamente. Isso se explica, pois Espinosa define a mente como ideia do corpo. Ademais, a mente forma ideias de tudo que acontece ao corpo, de todos os efeitos que se imprimem nele, de todas as variações por que os modos passam, que são chamadas de afetos, alegres ou tristes. Em geral, a mente forma ideias inadequadas, que apenas recolhem efeitos e nada informam sobre as causas. Tais efeitos incluem justamente as variações, os afetos, que indicam se a potência de agir do corpo e de pensar da mente diminuiu (caso da tristeza) ou aumentou (caso da alegria). De todo modo, o aumento da potência de agir do corpo é inseparável do respectivo aumento da potência de agir da mente, que é a potência de conhecer ou pensar, e o mesmo se dá em relação à diminuição dessas potências.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre o paralelismo: SPE, capítulos 6 e 7. Sobre o sentido prático do paralelismo: SPE, capítulo 16; SPP, pp. 28-33.

Numa formulação que, à primeira vista, pareceria contrariar o paralelismo e essa ausência de eminência de um termo sobre o outro, Deleuze propõe que é preciso erigir o corpo como modelo.<sup>6</sup> Trata-se, em verdade, da recusa de tomar a mente como ponto de partida para qualquer experimentação, para qualquer tentativa de conquistar a ação, a razão e a liberdade, já que isso só ocorre quando o modo se torna capaz de apreender alguma causa dos efeitos que lhe acometem e, quase sempre, a mente se restringe a recolher, em suas ideias inadequadas, os efeitos separados das causas.

### **O acaso dos encontros**

A dificuldade se explica, pois, de acordo com Espinosa, ao nascermos, somos inteiramente ignorantes das causas, das leis de composição e decomposição da natureza que regem as relações características, o que nos conduz a viver ao acaso dos encontros, muito mais expostos a decomposições de relações do que a composições, a afetos tristes do que a alegres. Espinosa é assim considerado por Deleuze um racionalista atípico, por não acreditar que nascamos racionais: ao contrário, temos que conquistar nossa razão, nossa potência de conhecer as causas, de ter ideias adequadas que englobem não apenas os efeitos, como também as causas. O mesmo se dá em relação à liberdade: precisamos conquistá-la, pois corremos o risco de passar a vida toda apenas afetados por outros corpos, sendo determinados externamente por esses encontros, nossas mentes recolhendo apenas seus efeitos separados de suas causas. A liberdade, ao contrário, é quando somos causa adequada do que nos

---

<sup>6</sup> SPP, p. 28.

acontece, ativos em nossos encontros, acometidos por afetos que decorrem de nossa potência, determinados, portanto, por nossa própria natureza. Trata-se de uma livre-necessidade, em que, sem escapar do encadeamento das causas naturais, passamos a produzir efeitos que têm como causa nossa própria natureza, e não somente a natureza dos corpos que são externos a nós. Se nossas partes extensivas, que se afetam sempre desde fora, nos condenam a padecer em alguma medida, recolhendo os efeitos de outros corpos sobre o nosso, isso não impede que consigamos eventualmente, nesses mesmos encontros entre corpos, determinar afetos por nossa própria natureza, por nossa própria potência, ou seja, produzi-los, causá-los. Nos momentos em que isso acontece, somos livres.

Enquanto existimos, entre o nascimento e a morte, temos partes extensivas que efetuam nossa relação característica, sendo essa a definição mesma da existência de um modo. Apenas quando deixamos de existir, ou seja, quando morremos, perdemos essas partes. Então, em certa medida, sempre estamos sujeitos ao acaso dos encontros, sentindo ora tristeza, ora alegria, mas tendo, em todas essas ocasiões, nossa capacidade afetiva preenchida por afetos passivos, de que não somos a causa. Mesmo alegres, padecemos, pois seguimos separados de nossa potência de agir e de pensar. Nos encontros alegres, há aumento das potências de agir e de pensar, mas não as possuímos formalmente, não somos causas formais dessa alegria, ainda estamos separados de nossas potências de agir e de pensar, ainda não conquistamos nossa liberdade e nossa razão. Experimentar é tentar escapar, mesmo que parcialmente, momentaneamente, dessa determinação extrínseca da existência, desse padecimento constante em que preponderam a

decomposição, a tristeza, a impotência. Além do fechamento, experimentar é abrir outros poderes, outras forças sísmicas

### **O esforço para organizar os encontros**

Embora condenados ao acaso dos encontros, podemos estar mais ou menos sujeitos a ele, de acordo com nosso esforço para organizar os encontros. Tal esforço é dito racional. Diz respeito mais precisamente ao primeiro esforço da razão, que corresponde à gênese da razão, e pode se prolongar em um segundo esforço, que diz respeito mais propriamente ao exercício da razão.

Deleuze indica que há uma correlação entre os modos de individuação e os gêneros de conhecimento. Antes de mais nada, é preciso lembrar que o indivíduo, conforme a “Pequena Física” de Espinosa, é sempre um conjunto de indivíduos ou, dito de outro modo, o indivíduo é infinitamente composto. O indivíduo é múltiplo não apenas do ponto de vista de seus corpos simples, ou partes inumeráveis, mas também do ponto de vista do que caracteriza a sua individualidade, a saber, sua relação característica de movimento e repouso, velocidades e lentidões entre as partículas, que é um ritmo global que engloba muitos outros ritmos, e sua capacidade de afetar e ser afetado dentro de um limiar mínimo e um limiar máximo, que é igualmente uma capacidade global composta de diversas capacidades. A primeira coordenada de individuação, a relação característica, é preenchida por partes extensivas; a segunda coordenada, a capacidade afetiva, por afetos.

Quando a mente considera apenas os afetos, ela recolhe efeitos: constata que há partes que se compõem com as nossas produzindo alegria, e outras que não se

compõem engendrando tristeza, que há afetos que fazem nossa capacidade de agir variar no sentido de um aumento, e outros, no sentido de uma diminuição. A mente está, então, imersa no primeiro gênero de conhecimento, no conhecimento por ideias inadequadas, que são ideias parciais e mutiladas, que concernem aos efeitos, mas não às causas. Viver ao acaso dos encontros, padecer, coincide com ter ideias inadequadas do primeiro gênero de conhecimento.<sup>7</sup>

Ocorre que nascemos no primeiro gênero. Como sair dele? Já foi anunciado que essas saídas são parciais ou momentâneas durante a existência, visto que temos partes extensivas, que se afetam externamente, e que nada impede que um corpo mais forte que o nosso nos destrua ao se apropriar de nossas partes extensivas, ou ao menos diminua nossa potência decompondo-nos parcialmente. O que podemos fazer é buscar compreender algo das leis da natureza que vigoram durante as composições de relações e o aumento de potência, de modo a aprender a dispor nossos corpos para encontros alegres. A única pista com que contamos neste esforço inicial de organização dos encontros são os afetos sentidos pelo corpo. Se a alegria é índice de composição (bom encontro) e a tristeza, de decomposição (mau encontro), limitar ou abreviar os encontros tristes e insistir nos alegres pode ser um caminho. Mais precisamente, partindo-se da premissa de que todo encontro é complexo, e na verdade há aspectos alegres e tristes em cada encontro, tratar-se-ia de selecionar o que há de alegre, de composição, de bom, nos encontros.

---

<sup>7</sup> Os gêneros do conhecimento são apresentados por Espinosa na *Ética*, livro II, proposição 40, esc. E comentados por Deleuze em SPP, pp. 79-82.

## **O salto ético**

Por vezes, a insistência nos encontros alegres, ao aumentar nossa capacidade de agir e de pensar, pode nos dar a ocasião para apreender uma regra de composição da natureza, para compreender o que há de comum entre o meu corpo e um corpo que se compõe com o meu em um determinado aspecto: nesse momento, a mente forma uma noção comum, uma ideia adequada que envolve uma lei de composição da natureza, portanto a causa da alegria. Quando a mente forma uma noção comum, o encontro entre corpos é o mesmo, a alegria também, mas tudo mudou, pois a mente, que forma uma noção comum, passa a conhecer adequadamente, torna-se ativa e conquista a razão, ao passo que o corpo também passa a agir, sua natureza sendo a causa da alegria que sente, a partir de então alegria ativa, e não mais passiva: a liberdade é essa dupla conquista da ação e da razão, o desdobramento das potências de agir e de pensar, a expressão da natureza de um modo.

Nesses casos, o modo dá um verdadeiro salto ético: torna-se livre, ao mesmo tempo ativo e racional. Move-se do primeiro momento do esforço da razão, a sua gênese, para o segundo momento, o seu exercício; do primeiro gênero de conhecimento, por ideias inadequadas, mutiladas, que só recolhem efeitos, para o segundo gênero de conhecimento, por noções comuns, ideias adequadas que também envolvem as causas; do primeiro modo da individuação, por partes extensivas, para o segundo, por relações características que subsomem estas partes e cujas composições e decomposições são regidas por leis da natureza.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> SPE, capítulo 15.

Para que isso aconteça, é preciso que um corpo experimentalmente, busque organizar os encontros, compor-se com outros corpos, aumentar sua potência de agir; é necessário, nesta ocasião, que a mente se esforce para compreender a lei da natureza que rege essa composição e produz essa alegria, até que, em determinado momento, o modo deixe de estar separado de sua potência, de sua natureza, e se torne causa formal do que lhe acontece, engajando-se num devir-ativo. Toda experimentação se faz no esforço pelo devir-ativo. E o devir-ativo é inseparável da busca das noções comuns, das ideias adequadas que envolvem as leis de composição da natureza.

### **Experimentar não é interpretar**

O encontro com Guattari convoca Deleuze a uma nova relação com a psicanálise, interlocutora de longa data (presente desde o seu segundo livro). A rigor, Deleuze já era um crítico da psicanálise, já fazia leituras *torcidas* dos textos de Freud, Klein, Lacan etc., mas montava suas críticas de maneira muito menos ácida, talvez porque ainda não houvesse se dado conta de que uma corrente hegemônica da psicanálise estava limitando a experimentação. Essa constatação lhe chega por Guattari, com quem se alia para impor à psicanálise, em *O Anti-Édipo*, o mesmo procedimento já usado com a filosofia em *Diferença e repetição*: a subtração de suas transcendências próprias, de sua moral intrínseca, de seus postulados, ou pressupostos implícitos, que impõem coordenadas limitadoras ao pensamento e à vida.

A crítica à interpretação surge neste bojo. Entretanto, a interpretação, para Deleuze, tinha até então uma acepção nietzschiana. Interpretar era determinar, numa relação de forças, a qualidade preponderante da força: ativa

ou reativa.<sup>9</sup> Em compensação, a psicanálise, segundo Deleuze e Guattari, toma a interpretação como pertencente ao que eles próprios denominam regime de signos significante, ou semiótica significante, em que um significante remete a outro indefinidamente.<sup>10</sup> A interpretação criticada por eles está intimamente relacionada a uma concepção estruturalista da língua, da subjetivação, da organização social, ao passo que a interpretação valorizada por Deleuze no início de sua obra, e também no restante dela, é a interpretação nietzschiana, em que o sentido é dado pela qualidade de força vitoriosa em uma determinada relação de forças qualificadas. Dado um corpo, que nada mais é do que uma relação de forças qualificadas, seu sentido é ativo ou reativo conforme o tipo vitorioso em sua relação, ou seja, seu sentido é ativo se as forças ativas forem vitoriosas nesse conjunto e reativo no caso inverso.

Nas fórmulas em que opõem a experimentação à interpretação, Deleuze e Guattari estão se referindo à acepção estruturalista de interpretação, detalhada por eles em suas obras conjuntas: *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, *Kafka: por uma literatura menor*, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Esta semiótica significante, ou interpretativa, como eles apresentam em *Mil Platôs*, funciona juntamente com uma outra semiótica, passional, ou de subjetivação. A mistura dessas duas semióticas é característica de nossa sociedade cristã e capitalista e impõe obstáculos consideráveis à experimentação.

---

<sup>9</sup> DELEUZE, G. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2005, p. 9.

<sup>10</sup> Sobre a semiótica significante: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980) “5. Sobre alguns regimes de signos”. In: *Mille plateaux*. [MP] Paris: Minuit, 2006.

## **Experimentalizar é desejar**

Em *Mil platôs*, o próprio desejo é descrito por meio da operação de experimentação, pois, para os autores, há um construtivismo do desejo. Diferentemente da psicanálise, que parte *grosso modo* de um sujeito e de um objeto já minimamente constituídos, formados, individuados, separados, e insere o desejo entre eles, indo de um sujeito em direção a um objeto, os autores propõem um desejo que é agenciamento de corpos, de partes, mas de corpos simples, de partículas não formadas, de elementos informais. Esta é a vertente espinosista da concepção deleuzo-guattariana de desejo: o desejo opera por experimentação, pois busca a composição de corpos, o aumento de potência.

Como, na perspectiva de Deleuze e Guattari, a interpretação psicanalítica, que se encontra em Lacan com a estruturalista, apenas restringe ou inviabiliza essa experimentação, estabelecendo coordenadas muito rígidas para o desejo – a lei negativa da falta, a regra extrínseca do prazer, o ideal transcendente do gozo<sup>11</sup> –, os autores se veem impelidos a rechaçar essa interpretação violentamente e a propor a intensificação da experimentação desejante: nos termos deles, a criação de um corpo sem órgãos.

## **Experimentalizar é criar para si um Corpo Sem Órgãos**

No sexto dos *Mil platôs*, “Como criar para si um corpo sem órgãos?”, os autores recuperam o tema do desejo, tratando-o na chave da experimentação. Desejar é experimentar, é criar para si um corpo sem órgãos. Há uma novidade nessa formulação em relação a *O anti-Édipo*,

---

<sup>11</sup> MP, p. 191.

em que o conceito de experimentação ainda tinha uma acepção estritamente atrelada à discussão sobre a arte. Contudo, desde *Kafka: por uma literatura menor*, publicado no intervalo entre os dois tomos de “Capitalismo e esquizofrenia”, a experimentação assume definitivamente seu caráter ético-político, que a faz tender a uma composição de corpos, a uma conexão de potências. O desejo se torna um construtivismo<sup>12</sup>, um agenciamento.

Por vezes, o desejo se constrói em um agenciamento que o bloqueia, que abrevia a experimentação. Nestes casos, diz-se que o processo desejante foi capturado em um agenciamento de poder que o interrompe. Isso acontece ao corpo, por exemplo, quando ele é atado pelo estrato do organismo e dele é feita uma organização de formas e funções, ou quando é amarrado pelos estratos de significância e de significação, e de sua cabeça é feito um rosto, uma superfície branca em que se multiplicam os signos a serem interpretados e significados, inseparável de buracos negros em que se alojam a paixão, a subjetividade<sup>13</sup>. Estes são os três estratos que pinçam, que articulam o corpo: organismo, significância, subjetivação. Criar para si um corpo sem órgãos é tentar escapar desses estratos, voltar-se para a outra face do corpo, oposta à face dos estratos, o plano de consistência, no qual não há mais formas nem sujeitos.

Na terminologia de *Mil Platôs*, recuperada no sexto capítulo de *Espinosa filosofia prática*, dois planos se opõem: o plano de organização e desenvolvimento, no qual se desenvolvem as formas, se formam as substâncias e os sujeitos, é o contrário do plano de consistência, no qual se observam outros modos de individuação, e

---

<sup>12</sup> Abécédaire, D comme désir.

<sup>13</sup> Sobre o rosto: MP, platô 7.

que dispõe de coordenadas espinosistas, a saber, uma longitude, traçada por relações de velocidades e lentições entre elementos não formados, e uma latitude, eixo das composições dos afetos, das intensidades. O plano de consistência também é dito, no sexto platô, o conjunto dos corpos sem órgãos.

O corpo sem órgãos, por sua vez, tem uma face voltada para o plano de imanência e outra para os estratos. Estes são fenômenos de espessamento, de acumulação, de coagulação, de sedimentação, de dobragem, que se dão sobre o corpo sem órgãos e tendem a refrear o movimento, a conter a circulação de afetos, de intensidades. O desejo, que é processo, produção e circulação de intensidades, se vê bloqueado pela estratificação. O corpo sem órgãos (CsO) pode, então, buscar a desestratificação, que libera o processo desejan- te.

Ao conjunto dos estratos, O CsO opõe a desarticulação (ou as  $n$  articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre esse plano (nada de significativo, nunca interpretem!), o nomadismo como movimento (ainda que no mesmo lugar, mexam-se, não parem de se mexer, viagem imóvel, dessubjetivação) (MP, pp. 197-198).

Ao se voltar para sua outra face, ao se desestratificar, o CsO é criado como uma prática, ou um conjunto de práticas. Ele é, então, o próprio campo de imanência, ou plano de consistência, do desejo<sup>14</sup>. Não há experimentação, não há desejo, caso não se crie um corpo sem órgãos. E “duas fases claramente distintas” são necessárias para a criação de um corpo sem órgãos, ainda que sejam os mesmos procedimentos, tomados duas vezes: uma

---

<sup>14</sup> MP, 191.

primeira, em que se faz um corpo sem órgãos, em que ele é fabricado e o seu tipo é determinado, e uma segunda, em que intensidades o povoam, em que algo circula sobre ele, que são os seus modos. Uma primeira fase, em que o corpo sem órgãos é traçado como matéria intensa e não formada, matriz intensiva, intensidade = 0, e uma segunda, em que, a partir desse grau zero intensivo, são produzidas intensidades reais. Sobre cada tipo de corpo sem órgãos, circulam modos distintos, e a maneira pela qual o corpo sem órgãos é fabricado já determina os modos, ou intensidades, que circularão sobre ele<sup>15</sup>.

### **Os riscos da experimentação**

A criação do corpo sem órgãos é uma experimentação muito delicada, muito perigosa, pois pode levar a uma estagnação dos modos ou a uma derrapagem do tipo, isto é, ao esvaziamento do corpo sem órgãos, que deixa de ser povoado por intensidades, ou à inconsistência de seu traçado, que impede sua perpetuação. Toda construção desejanete é imprevisível e arriscada. Por isso Deleuze e Guattari propõe uma regra imanente à experimentação, uma arte das doses<sup>16</sup>: a prudência – menos no sentido aristotélico, em que tomaríamos o homem prudente como exemplo para nossas ações, e mais no sentido espinosista, segundo o qual cada um tem que desenvolver sua própria capacidade de dosar, levando em conta o que pode um corpo a cada momento, de acordo com as suas coordenadas singulares, isto é, em coerência com seu ritmo e com sua capacidade afetiva. Logo, a prudência não necessariamente interrompe a

---

<sup>15</sup> MP, pp. 188-190.

<sup>16</sup> MP, p. 189, p. 187, p. 198.

experimentação; muito pelo contrário, é uma regra imanente que permite continuá-la, evitando, por meio de sua dosagem, da observância de um certo ritmo, da modulação das intensidades, uma nova estratificação ainda mais rígida ou uma desestratificação abrupta demais, que coincidiria com a loucura, com a morte, ou com o fascismo.

A prudência como regra imanente à experimentação orienta as desestratificações no que diz respeito aos três estratos: organismo, significância e subjetivação. Ela é necessária para livrar o corpo do organismo e liberá-lo para novas articulações, livrar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele produção e livrar a consciência do sujeito e fazer dela um meio de exploração. Não se trata de desfazer os estratos violentamente, mas de rastrear, numa relação meticulosa com eles, os pontos em que podem ser pacientemente, momentaneamente desfeitos, pois um gesto brusco pode fazer com que recaiam sobre o corpo de maneira ainda mais pesada.

É preciso guardar organismo o suficiente para que ele se recomponha a cada aurora; guardar pequenas provisões de significância e de interpretação até mesmo para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias exigirem, quando as coisas, as pessoas, até mesmo as situações nos obrigarem a isso; e guardar suficientemente pequenas rações de subjetividade para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando brutalmente (MP, p. 199).

Além dos corpos sem órgãos esvaziados, que observamos em certos corpos hipocondríacos, paranoicos, esquizos, drogados, masoquistas, há os corpos sem órgãos

dos próprios estratos, quando um estrato se torna proliferante, sua velocidade de sedimentação aumenta, formando verdadeiras caricaturas do plano de consistência, e constituindo corpos cancerosos, totalitários, fascistas. Tal é o problema dos três corpos – corpo sem órgãos pleno, corpo sem órgãos vazio, corpo sem órgãos canceroso – ao qual o conceito de prudência tenta responder, com sua dosagem de ritmos e de afetos, durante a própria experimentação. Como distinguir um corpo do outro? Como selecionar o corpo pleno? Como se livrar dos outros dois? Todos esses corpos sem órgãos são desejo. “O desejo vai até aí: às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar.”<sup>17</sup> Daí a necessidade de uma prova, de uma seleção interna à experimentação, para distinguir o que compõe e o que não compõe no plano, o que engendra a produção e circulação de intensidades e o que bloqueia esse processo.

A prova do desejo: não denunciar os falsos desejos, mas, no desejo, distinguir o que remete à proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiado violenta, e o que remete à construção do plano de consistência (vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, e também o suicida e o demente.).

### **Sentir e experimentar que somos eternos**

É curioso notar que Deleuze e Guattari afirmam que o grande livro sobre o corpo sem órgãos é a *Ética*: os tipos ou gêneros de corpos que são fabricados na primeira fase de criação do corpo sem órgãos são os atributos; as intensidades que circulam sobre eles na segunda fase são

---

<sup>17</sup> MP, pp. 203-204.

os modos; e o conjunto de todos os corpos sem órgãos é a substância, “uma substância única para todos os atributos”<sup>18</sup>. Daí se compreende a segunda articulação explícita feita entre o desejo e a filosofia espinosista neste platô: a de que Espinosa e a experimentação têm a mesma fórmula, “não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo”<sup>19</sup>.

Em seus livros sobre Espinosa, Deleuze explica que, como filósofo da imanência, Espinosa propõe que a substância, ou Deus, ou a Natureza naturante, é a causa de todas as coisas, mas que essas coisas, seus efeitos, ou seja, seus modos, permanecem na causa. Ademais, a substância tem infinitos atributos, que são qualidades, ou pontos de vista internos sobre ela, mas que nós, por participarmos de apenas dois atributos, só conhecemos esses dois: pensamento e extensão. Nós, que somos modos, participamos do atributo pensamento com a nossa mente, e do atributo extensão com o nosso corpo. Ou, dito em outros termos, a mente é um modo do atributo pensamento, e o corpo é um modo do atributo extensão. Mas, quanto à substância, há uma única modificação, percebida de dois pontos de vista: uma única modificação da substância percebida no atributo pensamento como mente e no atributo extensão como corpo. Notamos aqui mais claramente o alcance do paralelismo espinosista: o corpo e a alma agem e padecem sempre paralela ou simultaneamente porque são modos que se dizem de uma mesma modificação da substância ou, para usar uma formulação mais simples, corpo e mente são a mesma coisa percebida de pontos de vista distintos.

---

<sup>18</sup> MP, p. 190.

<sup>19</sup> MP, p. 196.

Os modos participam da substância por sua parte intensiva, ou essência, ou grau de potência. A relação característica e a capacidade afetiva expressam essa essência, esse grau de potência. E, na existência, pertencem a eles partes extensivas e afetos passivos. As partes extensivas e os afetos passivos tendem a nos manter separados de nossa potência, a conservar o nosso grau de potência em seu nível mais baixo. Durante a existência, podemos ou não preencher nosso grau de potência, nossa capacidade afetiva, com afetos alegres, e podemos ou não ser causa formal de nossa potência – de agir e de pensar –, o que se dá quando essas alegrias são ativas. Durante a existência, portanto, podemos ou não ir ao máximo de nossa potência, efetuar a nossa essência.

Por isso, ainda que haja uma igualdade, ou não hierarquia, entre os modos do ponto de vista ontológico, na medida em que todos os modos têm um grau de potência e participam da substância como suas modificações, há uma diferença do ponto de vista ético, pois apenas alguns modos se esforçam para preencher seus graus de potência, expressar suas essências durante a existência. Apenas alguns modos se engajam na experimentação, que coincide com esse esforço ético.

Desde seu primeiro livro dedicado a Espinosa, de 1968, *Espinosa e o problema da expressão*, antes mesmo de dispor de seu conceito de experimentação bem delineado, com todas as nuances políticas e éticas que ele adquire a partir de 1975, Deleuze já adota uma forte expressão acerca da ética espinosista: ele defende que é possível sentir e experimentar, durante a existência, que se é eterno. Sentimos e experimentamos que somos eternos depois de uma longa experimentação, de uma longa prudência, que nos conduz a preencher o nosso grau de

potência, a ir ao máximo do que podem o corpo e a mente, a efetuar a nossa essência. Embora sentir e experimentar que somos eternos seja difícil e raro, quando isso acontece, ao morrer, o modo perde apenas sua parte menos importante, suas partículas extensivas e seus afetos passivos, suas faculdades da imaginação e da memória e suas ideias inadequadas, perseverando na eternidade a potência desdobrada de sua parte mais importante, sua parte intensa, sua essência, assim como suas alegrias ativas, suas faculdades da razão e do entendimento e suas ideias adequadas.

### **Variações da experimentação**

Acompanhando o conceito ético(-político) de experimentação ao longo de suas variações, vemos como ele muda de significado conforme passamos de um gênero a outro de conhecimento, de um modo a outro de viver. Quando estamos imersos no primeiro gênero, ignorantes das leis da natureza, orientados por nossa imaginação e memória, capazes de nos fornecer apenas ideias inadequadas e afetos passivos, a experimentação é um esforço de organização dos encontros por meio da seleção das alegrias, embora passivas. Nos saltos éticos que realizamos do primeiro ao segundo gênero de conhecimento - essas conquistas a um só tempo efêmeras e decisivas -, a experimentação é uma busca por noções comuns, por compreensão das leis de composição da natureza, pela formação de ideias adequadas engendradas apenas pela razão. Já na passagem do segundo para o terceiro gênero de conhecimento, em que as ideias adequadas envolvem o conhecimento das essências eternas, a experimentação faz sentir a coexistência da existência e da eternidade: sentir e experimentar que somos eternos *durante a*

*existência*, sentir e experimentar, enquanto existimos, nossa própria essência eterna, inseparável de todas as demais, na medida em que são todas produzidas pela mesma causa imanente, pela substância, pela Natureza naturante, por Deus. O desejo atravessa todas essas variações da experimentação e vai da ética ao próprio ser que dela resulta, pois se a existência tem um sentido é aquele de desdobrar a essência, de levar o modo ao máximo de sua potência, seja ela qual for.

## **Referências**

Barbosa, M. T. 2018. “Um corpo que experimenta e avalia: a ética deleuziana à luz da ‘grande identidade’ Spinoza-Nietzsche”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 141 p. 867-890.

Deleuze, G. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.

\_. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.

\_. (1981) *Spinoza philosophie pratique*. Paris: Minuit.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980) *Mille plateaux*. Paris: Minuit.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1988-1989) *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Montparnasse.

Spinoza, B. 2015. *Ética*. São Paulo: EdUsp

LA SUPERACIÓN DEL ESTRUCTURALISMO EN GILLES  
DELEUZE<sup>20</sup>

*Jorge Ignacio Ibarra Ibarra*<sup>21</sup>

**Introducción**

Un punto para considerar dentro de la crisis del estructuralismo lo constituye la llamada corriente post estructuralista, acuñada precisamente en el año 1968 por obra de los miembros más jóvenes de la primera como Foucault o Derrida, quienes dan pie a una serie de polémicas que nos interesa revisar de manera general principalmente aquella que se refiere a la figura de Derrida y su deconstruccionismo señalado por José Guilherme Merquior como ejemplo del posestructuralismo en su mejor expresión. La reacción de Derrida contra el estructuralismo viene dada por su crítica hacia la estructura como elemento de diferencia antes que como un elemento estático, pues para Derrida, Levi Strauss viene a ser un precursor de la diferencia pero no le alcanza pese a sus esfuerzos para definirse en tales términos, su pensamiento queda más acá de la diferencia al igual que Ferdinand Saussure; de tal manera, dice Merquior, que Derrida propone dos elementos básicos para efectuar una radicalización del estructuralismo y la realización de la

---

<sup>20</sup> El siguiente capítulo es una adaptación de mi tesis doctoral: “El cuerpo sin órganos (CsO) y su importancia para construcción de una ética práctica y de la inmanencia en Gilles Deleuze. Presentada en el 2012.

<sup>21</sup> UANL, Monterrey, México

diferencia, que son a saber: a) El abandono de la visión de “caleidoscopio”, la cual implica en el estructuralismo un repertorio limitado de elementos que se recombinan infinitamente para crear la ilusión de complejidad y diferencia. b) La profundización del *mantismo*, esto es, la acentuación en el puro significado sin considerar el lugar o la existencia del referente, puro juego de lenguaje sin fin (Merquior, 1989:291). El juicio de Merquior afirma que Derrida al radicalizar el estructuralismo, lo que pretende es su continuación como deconstrucción, pues se trata de una genuina tarea: la de liberar el lenguaje, cosa que el estructuralismo no cumplió. No trataremos aquí la extensa y documentada crítica que Merquior realiza sobre el deconstruccionismo, centrado por otra parte en el ataque al fonologismo, sino que señalamos que es un trabajo que deja ver una las fisuras más relevantes del estructuralismo, esto es, su prolongación en los juegos del lenguaje que no destacan la argumentación como uno de sus elementos metodológicos, o bien que hacen acopio de la historia en un sentido superficial. Para los fines de este artículo es relevante señalar como el estructuralismo viene a dar pie sin embargo en la búsqueda de una reorientación en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX hacia la diacronía o bien la captación de aquello que se escapa al lenguaje, tal y como lo señala de nuevo Merquior hablando de la libertad del significante a la que Derrida llama la diferencia o bien la *diferancia* (este último término explica Merquior es una mezcla entre *diferir* y *deferir*) que al parecer llega a ser considerado por Derrida casi como una realidad metafísica (Merquior, 1989:333) un “algo” que siempre escapa a la determinación del lenguaje, en ello continúa Merquior, encontramos una huella de orientalismo en el

francés, pues es una tradición que aboga por una no mención del Ser, sino más bien por su experimentación expresada a través de la escritura, tradición que Merquior localiza en cierta tradición judaica y que Mikel Dufrenne compara a su vez con el plotinismo, toda vez que estamos ante un Uno que no se define directamente, fuente de todo pero inabarcable:

Tales comparaciones son útiles por que muestran que, de toda la novedad de su terminología, la estructura de pensamiento, pese a Derrida, es una antigüedad filosófica de origen más teológico que epistemológico- cosa que podría quedar oculta para quienes ven la teoría de la desconstrucción como si no fuera más que semiótica conceptualmente aguzada (Merquior,1989:333).

Aún más, que esta relación con la teología se liga a su vez con una intención mesiánica, que tiene por medio la centralidad de la escritura:

Las fuentes teológicas eran sin duda evidentes en el período formativo, gramatológico, del pensamiento de Derrida. Buena parte de escritura y diferencia consiste en un diálogo con el pensamiento judío de intención abiertamente teológica y mesiánica, así como antifilosófica. Así en un capítulo de recueil de 1967 está dedicado al elogio del poeta sefardí Edmond Jabés (n. 1912 – m. 1991), cuyos mesiánicos versos describen el judaísmo principalmente como una pasión por la escritura. (Merquior, 1989: 334)

De esta manera según Merquior podríamos tener los elementos que conforman la genealogía del pensamiento de Derrida en buena medida, esto es, el elemento de la escritura y el texto elevados al rango de santuario y lo mántico o inabarcable. Ambos elementos coincidimos

por nuestra parte con Merquior aparecen como profundamente críticos de la modernidad científica, y paradójicamente, señalamos también, la deconstrucción es una prolongación irracionalista del estructuralismo.

Precisamente, el aspecto que pudiera llamarse irracional, traducido como ficción o literatura es lo que queda como una parodia de la racionalidad universalista a la cual pretendió dar primacía Levi Strauss y sus seguidores, pues el deconstruccionismo o bien buena parte del postestructuralismo, según Merquior continúan por el camino de la crítica literaria, mezclando en su punto de vista la racionalidad, el rigor filosófico con el elemento poético, en algo que este último denomina un tanto sarcásticamente como “teorrea” (Merquior,1989:367) que tuvo un defensor en Estados Unidos como Paul de Man; si bien la obra del profesor de Yale no se puede reducir a ningún ismo.

La superación del estructuralismo en esta visión de Merquior, profundamente crítica y bien fundamentada, debe verse al tenor de su preocupación por recuperar a la filosofía francesa en primer lugar de la corriente postestructural volcada en su punto de vista hacia la literatura o crítica literaria. En su texto no aborda la propuesta de Gilles Deleuze, pensamos por nuestra parte, a que su texto es publicado en 1986, año en que tal vez el pensamiento de Deleuze es todavía desconocido o bien ligado a una corriente filosófica de pretendida ruptura como lo fue el postestructuralismo, o bien a una de sus máximas figuras como lo es Foucault. Aún más el balance de Merquior hace énfasis en la deconstrucción como una filosofía destinada a la obsolescencia al tener la mira puesta aún en un control o manejo de la racionalidad moderna con todo y su inclinación al mantismo o nietszcheanismo pues presente un juego de lenguaje sin fin ni

verdad última, observación que podríamos objetar dado que Merquior, hace una generalización del postestructuralismo y llega a la condena de irracionalismo basado principalmente en el argumento de una incorrecta postura de aquel hacia la modernidad (Merquior, 1989: 383). Esto es, una *kulturkritik* que ha errado el camino y que, invocando a Habermas, no ha provocado más que confusión en una tarea que se tiene que corregir exigiendo una reformulación del proyecto de la modernidad.

Tomamos nota también de la acusación de Merquior al postestructuralismo como una urgencia por parte de las humanidades de refugiarse en una filosofía que toma al lenguaje como tabla de salvación frente al prestigio y avance de la ciencia y la tecnología, tabla de salvación como lo serían el estructuralismo lingüístico y por supuesto el deconstruccionismo, lo anterior parece una crítica que no hace justicia del todo a la búsqueda de una renovación de la filosofía al proponerse la misma, particularmente en lo que ha sido llamado el ámbito continental, un pensamiento que niega la libertad y el punto de vista humano sobre la realidad como lo fue a su pesar el estructuralismo, al menos en su versión más cientificista. Si bien como tendremos oportunidad de abordar más adelante, la filosofía postestructuralista en su versión deleuziana es también objeto de las mismas acusaciones de irracionalismo, literalismo o bien teorrea, es nuestro fin demostrar cómo puede deslindarse su filosofía (de Gilles Deleuze) de estas acusaciones en base a lo mostrado en sus textos sobre una preocupación genuina por retomar los antiguos problemas de la filosofía para ponerlos en la perspectiva de una competencia justa con las disciplinas científicas de nuestro tiempo, y en sentido, Deleuze revela un pensar que se acerca en mucho a un

universalismo aún a su pesar. No haremos por último más referencia al ataque al postestructuralismo desde la sociología, que Merquior establece como la disparidad entre generador y receptor del texto, donde afirma que el teórico freudo-marxista-estructuralista es un especialista que no tiene un público especializado y por tanto este último es incapaz de hacerle llegar puntos de vista críticos al especialista, teniendo como resultado la autocomplacencia (Merquior, 1989:381).

La crítica hacia la vertiente freudo-marxista-estructuralista, aparece de esta manera a los ojos de Merquior como una de las peores formas que pudo tomar el estructuralismo, puesto que el factor de la alimentación crítica por parte de sus simpatizantes académicos y políticos es muy escaso en comparación con las grandes masas que pretendía movilizar. En suma, se trata de una vertiente elitista y restringida a círculos especializados. El estructuralismo como muestra el texto de Merquior transitó de esta forma de una visión rígida y con los rasgos de una filosofía que podríamos llamar positivista, hacia una visión más ideologizada, donde el conocimiento científico y la urgencia de la transformación política entraron en crisis. Destacaremos a continuación como sobreviene una fisura y el papel que desempeña Gilles Deleuze en el mismo.

### **El año 1968 y su significación en la filosofía post estructuralista**

Para el estructuralismo como filosofía y ciencia social, el parteaguas que significa el año 1968 (llamado también mayo francés o simplemente 68) es de una relevancia absoluta, en palabras de Dosse, pues significa un cambio en la esfera de la intelectualidad francesa, pero que tiene

amplias repercusiones en los círculos filosóficos alrededor del mundo. Mayo de 1968 es también un lugar en el tiempo que marca la eclosión de múltiples corrientes políticas y sociales que agitan las bases del *status quo* de la guerra fría acelerando cambios en el campo filosófico. Para nuestro trabajo es importante señalar como se conjugan diversos factores que entran en choque y dan lugar a una nueva realidad que resulta sorprendente para quienes se vieron involucrados, pues tal como lo señala el mismo Dosse, se trata de una de una revuelta que tiene el efecto contrario al que se perseguía. Siguiendo al mismo Dosse, tenemos en primer lugar una formulación del movimiento del 68 como un levantamiento generalizado de los intelectuales franceses de la Universidad de Nanterre, donde se gesta una reacción contra el estructuralismo, venida desde mucho antes, incluso tenemos a dos agitadores claramente identificados: Alain Touraine y Henry Lefebvre, igualmente Daniel Cohn Bendit estudiante de sociología se presentan junto a los dos primeros, profesores de la mencionada Universidad, como los líderes del movimiento (Dosse, 2004:127-128) Las causas, del movimiento son principalmente a decir de Dosse, el descontento del departamento de sociología de Nanterre, principalmente con Touraine a la cabeza hacia el estructuralismo y su presencia como una filosofía omnipresente en todas las disciplinas humanísticas y sociales, a la vez que a su propuesta epistemológica, que para Touraine eliminaba la perspectiva de los sujetos, así como la posibilidad del cambio social (Dosse, 2004: 127-128).

El trabajo de Touraine, era conocido y respetado en las universidades francesas abogando por los derechos del sujeto y la subjetividad misma, igualmente

comparando los movimientos estudiantiles de los sesenta del siglo XX, con los movimientos de los obreros del siglo XIX (Dosse, 2004:127-128) mismos que presentaba como los redentores de la sociedad francesa; la conciencia y crítica social debía para Touraine comenzar por los centros de educación superior, por ello en su crítica al estructuralismo resaltaba el pobre papel como transformador social de los mismos. A decir de Dosse, esta postura de Touraine, junto al marxismo ortodoxo de Lefebvre conforman el elemento principal y más visible de la revuelta, en la cual se involucran los estudiantes. El movimiento se dirige principalmente a la institución universitaria y su transformación puesto que con ello se lograría una transformación social. Es posible ver, que la visión de Dosse, se ajusta a los diferentes puntos de vista de los actores del suceso, haciendo entrar en escena tanto a los filósofos como los científicos sociales con sus diferentes perspectivas. Así por ejemplo, los argumentos del propio Lefebvre son sin duda de los más pertinentes en cuanto se trató de una crítica tanto del punto de vista marxista como del humanismo, pues, según Dosse, aquel enderezo su crítica precisamente hacia la desaparición del sujeto pero aún más, hacia la eliminación de toda influencia de la realidad de la teoría, lo cual es lo relevante en la crítica que realiza, elemento que en nuestro punto de vista se encuentra presente en todas las críticas provenientes del marxismo, convirtiéndose en el eje de las mismas desde esta corriente.

En defensa del estructuralismo, como hemos visto más arriba, el mismo Levi-Strauss se deslinda de un compromiso ideológico o político del estructuralismo social a favor de una labor científica descriptiva, motivo que a nuestro parecer debería ser tomado en cuenta como una declaración honesta por parte del fundador del

estructuralismo, pero que sin embargo tiene que analizarse a la luz de una concepción de la ciencia social que acepta un compromiso decidido a favor de los sujetos y los colectivos sociales marginados, Viene a este caso las teorías sociales como la del mismo Touraine, o bien Giddens en el ámbito inglés que a partir del 68 enfilan hacia a una práctica social de rompimiento con el *estatus quo* académico y político.

Por otra parte, tenemos un factor sorpresivo para el ámbito intelectual francés respecto a las consecuencias del 68, pues si bien esta revuelta iniciada desde el departamento de sociología de Nanterre originada en un descontento hacia el rigor y la frialdad científica del estructuralismo así como su falta de compromiso social, llegará paradójicamente en su desarrollo dentro de las universidades francesas a una contradicción entre la búsqueda de un rompimiento o una continuación, pues precisamente como señalará en su momento el en aquel entonces estudiante, Roger Pol-Droit, se aprendía a Marx y Freud a través de mirada de la Althusser y Lacan, de tal manera que Mayo 1968 no significo un fin del estructuralismo (Dosse, 2004:110). Al parecer la revuelta iniciada por Touraine y Lefebvre no tuvo el efecto esperado sino antes bien provocó una reacción por parte del profesorado francés en cuanto a buscar una mayor cientificidad, lo cual se reflejó igualmente en el estudiantado, tal estado, es llamado por Dosse “Sed de ciencia” (Dosse, 2004:128) y revela antes que todo este efecto paradójico del estructuralismo.

Por tal motivo el estructuralismo no desaparece en el 68 sino antes bien se mezcla con el irracionalismo, en otras palabras, se trataba paradójicamente de una continuación. Este hecho es revelado en la narración de

Dosse con abundantes testimonios dejando en claro que esta “mezcla” se realiza en algún punto del año 1968 posterior a Mayo, donde ocurre una reacción del irracionalismo propugnado en un principio por los líderes de Nanterre, exigiendo la vuelta del sujeto y sus valores asociados (imaginación, emoción, marginalidad, etc.) atacando el estructuralismo y su frialdad científica, pero que de alguna manera se “mezcla” con él; incluso, señala Dosse, es fácil advertir la atracción que el post 68 tuvo en muchos estudiantes impresionados por el tono intelectual, seguro y metódico de los estructuralistas, se apreció en la universidad una motivación hacia los proyectos marcados por un rigor y exactitud científicas (Dosse, 2004:130). Se hablara por tanto dice Dosse de un fracaso de las ilusiones del Mayo 68 al triunfar el estructuralismo con su rigor y subsumir de alguna manera este intento de rompimiento con la ley y la atracción del discurso científico, triunfo dice Dosse que se encarna en la figura de Lacan, que a pesar de haber sufrido en los eventos del 68 un rechazo conoce su vuelta triunfal inmediatamente después.

De esta manera, señalaremos el impacto del Mayo 68 en el postestructuralismo debe cifrarse en su importancia como motor o impulso a una reconformación o reconfiguración del estructuralismo en todos los órdenes, al perderse ese primer impulso estudiantil no se pierde sin embargo su presencia y proyecta en aquel su impronta con una nueva carga de problemas y términos que terminan por acuñar dos realidades filosóficas emergentes, que a fin de cuentas señalan la emergencia de la filosofía contemporánea francesa, tales términos son neoestructuralismo y ultraestructuralismo, realidad que según Dosse funde las inquietudes generadas de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Bataille, para encontrarse con el

rigor científico estructuralista, con lo cual se redefinen categorías:

Todas las categorías globalizadoras son sometidas a una crítica deconstructora, son sistemáticamente pluralizadas. Se vuelve a poner en tela de juicio la idea de causalidad, sustituyéndola por la de periferia y de esquemas de relaciones múltiples ramificaciones sin centro organizador. El estructuralismo del primer período ya había atacado la noción de causalidad, ya había privilegiado un pensamiento de la relación; el ultraestructuralismo acentúa esta ruptura, la continua, y la desvía al bascular cada vez más del lado del deseo contra la norma, de lo múltiple contra la uno, del significante contra el significado, del otro contra el igual, de las diferencias contra el universal (Dosse, 2004: 154).

Incluso continua Dosse, el llamado neoestructuralismo tomará de Nietzsche y Heidegger la noción de historicidad (en el sentido deconstructivista) como elemento primordial en su desarrollo, tomando con ello “venganza” deconstruyendo la historia misma (Dosse,2004:154) Esta caracterización del ultraestructuralismo o neoestructuralismo, debe pasar sin embargo por análisis, añadiremos por nuestra parte, ya que aún y cuando hablamos de una realidad filosófica, es difícil encerrar a todos los protagonistas de esta realidad en una sola etiqueta, aunque si bien, es de gran utilidad el señalamiento de Dosse en cuanto nos facilita el entendimiento de una situación convulsa y compleja del panorama de la filosofía francesa posterior a 1968.

Otra explicación sobre el impacto del Mayo 1968 es la que presenta Toni Negri, psicoanalista y filósofo cercano a Gilles Deleuze y Félix Guattari, quien consigna que el movimiento de 1968 en Francia responde a un

largo debate filosófico que alcanza su punto álgido precisamente en esta fecha, cuando se encuentran los partidarios de marxismo y el estructuralismo discutiendo como podrían combinarse la estructura y la innovación en el campo social (Negri, 1998); se trata entonces de una discusión de cuño totalmente político, aunque si bien cabe señalar que la orientación misma de Negri, que responde a un cruce entre psicología social y filosofía política, observa desde dicho filtro estos acontecimientos. Es posible encontrar en sus palabras otra perspectiva del impacto del movimiento en la filosofía de Gilles Deleuze, Derrida, y todos aquellos agrupados en el postestructuralismo. Para Negri será este debate el que lleva a la construcción de una nueva filosofía:

Cela vaut la peine souligner que ce problème a une résonance politique immédiate dans le débat philosophique de la époque, un débat qui se concentre sur la critique du rapport mécanique entre Unter- et Ueberbau et sur le thème de la reproduction du social et son éventuelle révolution. Nous nous trouvons alors à l'intérieur d'un débat philosophique qui est largement dominé, même dans les courants les plus originaux, par le révisionnistes « de gauche » du marxisme officiel. Guy Debord et Henri Lefebvre ont défriché un terrain que déjà le surréalisme révolutionnaire avait ébranlé à la fin de années trente (Negri, 1998:78).

Es precisamente contra la idea del Mayo 68 como una emergencia totalmente inusitada, o bien como un evento totalmente espontáneo desde donde debemos leer las palabras de Negri, ya que antes del mismo se comentaba en qué forma se daría esta conjunción entre orden y ciencia, apego a la norma, así mismo la revolución como transformación y subversión. Para nuestros fines es de

primera importancia comprender como se enfrentan estas posiciones de las que habla Negri, puesto que nos revela también las raíces en el complejo ambiente político y social en el cual se origina la filosofía de Deleuze, así por ejemplo, continua Negri:

Et les grandes institutions culturelles son attirés par cet agencement critique : la rue d'Ulm la première, où professeurs et étudiants se cassent la tête pour comprendre comment se plier la structure à l'innovation révolutionnaire. Mais, à la différence de Levy Strauss, d'Althusser, de Foucault et Derrida, Deleuze n'est pas normailien. Pour résoudre le même problème, il change de rue. Ici commence « Gilles-Félix », ici se produit l'événement. Le « héros structuraliste » surgit, lançant des cocktails Molotov : c'était Mai 68 (Negri, 1998:79).

Es decir, se trata de un cambio de estrategia que reúne Deleuze y Guattari en torno a un problema que no encontraba solución en la filosofía marxista y estructuralista, podemos agregar, que la versión de Negri acusa por supuesto una visión apologética en cierto sentido, no es una descripción más ajustada a los hechos como la de Dosse pero aun así ofrece un aspecto relevante para entender cómo se genera una segunda etapa en la filosofía de Gilles Deleuze, pues en sus primeros escritos su preocupación es en torno a la historia de la filosofía y su lectura desde un enfoque inmanente que choca con una perspectiva apegada al canon clásico de la filosofía para pasar después del 68 a una lectura y escritura más creativa, implicando con ello un rompimiento con ese canon clásico; la creatividad y la horizontalidad en la lectura de la filosofía por parte de Deleuze implica es para John Lechte un problema de traducción pues el francés sigue sus propias normas y conceptos, por ello también razón para

su exclusión de la historia de la filosofía por parte del estatus quo (Lechte, 1994:102). Deleuze, en equipo con Guattari son *una* de las “nuevas” filosofías del 68 francés según Negri, caracterizadas por una reformulación de los problemas de antaño junto a la nueva problemática de la relación sociedad y pensamiento. Para dar crédito a las palabras de Negri y Dosse, añadiremos, lo que emerge junto a la dupla mencionada es también la problematicidad de la creación y la innovación, desde tal punto de vista el esfuerzo de ambos se encuentra justificado por el afán de encontrar una salida a lo que ellos consideran un ahogamiento del pensar por parte de la historia de la filosofía así como de la ideología encarnada tanto en el bando marxista como en el humanismo cristiano.

La inmanencia sería también otra fuente que alimenta este neoestructuralismo de Deleuze y Guattari, pues como lo señala Negri, es la inmanencia un campo donde se aterriza el lenguaje, en la consistencia de las cosas, de la realidad misma, con ello, en el caso de Guattari se negaban los juegos del lenguaje o su circunscripción a un ámbito específicamente lingüístico rompiendo así con Lacan, pues ya que, en efecto, se trata de un nuevo giro en el psicoanálisis:

C'est donc au coin de la rue, au Quartier Latin, qu'apparaît Felix Guattari. Jusque-là, Félix avait travaillé sur l'inconscient, en se référant explicitement à Lacan. Il était cependant entré à cette époque dans une phase de rupture avec le maître. S'inspirant des expériences qu'il avait faites avec Tosquelles (qui avait lui aussi travaillé longtemps avec Fanon) et surtout avec Oury, à la clinique de Laborde et dans les groupes de psychothérapie institutionnelle, Guattari ne croyait plus qu'il soit

désormais possible d'isoler l'inconscient dans le langage ou de le structurer sur horizons signifiants. L'inconscient au contraire se rapporte à tout le champ social, économique et politique (Negri, 1998:79).

El cambio que realiza Guattari, observamos, se refiere principalmente a este « aterrizaje » del significante en el campo social, Negri, señala con ello (además de mencionar la maquina deseante como una creación de Guattari) que este encuentro entre un Deleuze con una perspectiva crítica-empírica y un Guattari orientado a un psicoanálisis social, (o como se definirá en el Anti Edipo, obra hecha por ambos en el año siguiente, es decir 1969, como esquizoanálisis) significa una ruptura y una continuación del estructuralismo, para precisar más, es la búsqueda dice en el mismo artículo Negri, la salida del pensamiento representativo, además de una entrada en la filosofía política que tiene un largo alcance, tanto como dar al traste con la concepción del Estado como orden para entrar en una concepción del mismo como producción (Negri, 1998:80). Con ello añadimos por nuestra parte, la interpretación de Negri coloca en justo lugar la relación Deleuze Guattari además de colocar su pensamiento también en un lugar preeminente dentro de la eclosión de corrientes filosóficas post 1968. El trabajo tanto de apología como de acotamiento de Negri, es por lo demás iluminador en el sentido de explicar las causas que llevan a un giro de tal magnitud en la obra de Deleuze y muchos otros filósofos franceses que no encontraron ni en el estructuralismo ni en el marxismo una relación adecuada entre el pensar y la realidad.

Para Dominique Grisoni, por otra parte, es precisamente el punto anterior el que expresa más fielmente el suceso de Mayo 1968 y su relación con una “nueva”

filosofía, pues se tratará de ligar el pensamiento a la política y la transformación social además de denunciar a la historia de la filosofía como una carga muy pesada que aniquila la libertad del pensamiento y la reduce a la escritura, la institución o bien la inacción, la filosofía a fin de cuentas deja en Mayo 68 una filosofía francesa ligada a la acción. Para Grisoni, la filosofía echó su suerte con el asesinato de Sócrates y se convierte de esta manera en academia, ligada a la institución escolarizada y la transmisión escrita de sus reflexiones (Grisoni,1982:22-23). Por nuestra parte afirmamos que es precisamente la construcción de una relación más estrecha entre realidad y pensamiento la que ha definido el principal problema en la filosofía de Deleuze-Guattari, y por supuesto de Gilles Deleuze en sus escritos post-Mayo 1968, donde a través del lenguaje se trata de superar la limitación de la filosofía como historia o tradición, ligando el lenguaje al movimiento de la sociedad y la política. Pensamos además, como queremos desarrollar dentro del presente capítulo, que Gilles Deleuze muestra esta manifestación de inquietud en sus trabajos anteriores a la colaboración con Guattari, pero es desarrollada posteriormente a dicha colaboración, como lo señala Negri (Negri,1998:40) y se dirige en “Diferencia y repetición” publicada en 1969 hacia la clarificación y construcción de una “ontología de la diferencia” como se ha señalado en diversas interpretaciones de su obra (ver por ejemplo el libro de Keith Ansell Pearson “Deleuze: the difference engineer”). Empresa en la cual se esfuerza con rigor creciente aunado a su convicción de que es posible llegar a una descripción del *funcionamiento*<sup>22</sup> ontológico. La filosofía

---

<sup>22</sup> Funcionamiento. El término es empleado aquí por nosotros en subrayado para llamar la atención sobre la intención de Deleuze de

deleuziana post mayo 1968 se caracteriza por esa reunión de lo irracional dinámico y su descripción en términos llenos de rigor descriptivo.

### **La posición de Deleuze hacia el estructuralismo y su ubicación en el postestructuralismo.**

La lectura por parte de Deleuze del estructuralismo, tomando como representantes principales a Levi-Strauss, Lacan, Jakobson, Barthes, Althusser y Foucault, tiene la intención en nuestro punto de vista de acotar al mismo, así como ofrecer un punto de vista de su superación. No es para nosotros una mera descripción de su génesis y objetivos, o bien una descripción carente de intención crítica, se enmarca, en nuestro punto de vista, en la intención de Deleuze de construir una nueva filosofía que continua el estructuralismo bajo otros medios. En un primer planteamiento, Deleuze se encarga de encuadrar el nacimiento del estructuralismo en el texto “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” (Deleuze, 2005) publicado originalmente en una historia de la filosofía preparada por Françoise Châtelet en 1972, como una reunión de las individualidades que acabamos de mencionar al principio de este capítulo, unidas bajo las problemáticas inauguradas por Saussure, pero más precisamente, el problema que los ocupa es un lenguaje que no se ve, que es inconsciente, o bien, la estructura dice Deleuze que es el lenguaje estructural mismo, en la cual todos se reconocen mutuamente (Deleuze, 2005:224). Los criterios que presenta Deleuze para reconocer este lenguaje

---

no ofrecer una descripción abstracta fuera del espacio y tiempo sino inmanente donde resalta el dinamismo de la realidad a la manera de un gran sistema o mecanismo de la realidad que intenta ser aprehendido en la conceptualización ontológica.

estructural son seis: lo simbólico, local o posición, lo diferencial o singular, la diferenciación, lo serial y la casilla vacía. En todos ellos Deleuze efectúa una lectura que reescribe el estructuralismo o bien *crea* un estructuralismo, puesto que pensamos que nos es solamente una mera presentación del mismo sino una interpretación que busca ser una propuesta nueva. Comentaremos dos de ellos que a mi parecer son pertinentes para aclarar tanto la posición de Deleuze hacia el estructuralismo como su ubicación dentro del post estructuralismo, no significa por otra parte, que el resto de los criterios no lo sean, sino que estos dos son desde mi punto de vista lo que parecen más claros y fundamentales. En el primer criterio, la dimensión simbólica, Deleuze presenta al mismo como lo propiamente estructuralista, una dimensión que marca una diferencia clara con lo imaginario y lo real, tal diferencia, escribe, se reconoce en la siguiente interpretación de las palabras de Lacan:

Para Lacan como para otros estructuralistas, lo simbólico como elemento de la estructura es el principio de una génesis: la estructura se encarna en las realidades y las imágenes de acuerdo con series determinables; es más, constituye tales series al encarnarse en ellas, pero no deriva de ellas, pues es más profundo, es el subsuelo de todas las tierras de la realidad y todos los cielos de la imaginación. Y por tanto, son las catástrofes propias del orden simbólico estructural las que dan cuenta de los problemas aparente de lo real y lo imaginario: sea el caso del hombre y los lobos en la interpretación de Lacan: por haber quedado sin simbolizar (“forclusion”) el tema de la castración, resurge en lo real bajo la forma alucinatoria de un dedo cortado (Deleuze, 2005:225).

Lo simbólico es para Deleuze, como para Lacan el suelo o el fondo que tiene repercusión en el orden de la imaginación y lo real, hay aquí un reconocimiento por parte de Deleuze a otorgar a lo simbólico ese papel de suelo, igualmente de ser indefinible ni esencia ni forma, en lo que Merquior menciona como “Mantico” (Merquior, 1989) la estructura como algo último, vacío que queda fuera de lo explicable, para Deleuze es necesario enfatizar que este símbolo que se encuentra más allá del significado, sea una fuente de creación o bien principio de la misma (Deleuze, 2005:227). Su intuición, puesto que no es verificable, vale como inicio de una reinterpretación que da lugar a una creación. En este punto, o bien con esta observación, Deleuze introduce tanto una postura hacia el estructuralismo como una propuesta dentro de la filosofía posestructuralista, se trata de una *lectura – creación*<sup>23</sup>, que el francés destaca sobre los aspectos descriptivos; con ello, pensamos, se aparta del camino seguido en un principio por los estructuralistas, particularmente Lacan y Levi-Strauss, esto en cuanto a su interpretación del estructuralismo tanto como a su proceder filosófico. Es posible, sin embargo, afirmar que en los dos autores citados (Lacan y Levi-Strauss) no se destaca el aspecto de creación sino antes bien el de repetición, aspecto (la creación) que si bien no se encuentra del todo ausente en ellos, es secundario frente a la descripción de lo reiterativo en la estructura, o bien la dislocación del mismo, sus accidentes y funcionamiento, antes que su transformación (Coutinho,1973:70-73). De hecho la

---

<sup>23</sup> Proponemos este término como una aproximación a diversas anotaciones de Deleuze contenidas en el texto “Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia” citado más adelante, especialmente en la Clase XVIII.

idea de lectura creación, que podría ser para nosotros una metáfora de la lectura musical, es desarrollada por Deleuze en otros escritos, donde lo fundamental es la idea de la diferencia, o bien lo diferencial entre dos elementos, Deleuze también lo nombra la *relación* diferencial es lo que produce propiamente una intensidad diferente, lo que propiamente podríamos llamar música, es en este sentido que José Luis Pardo menciona la idea de Deleuze sobre el acontecimiento que es en la música la llegada de lo inaudible, aquello que permanece en las sombras de lo audible, los intervalos y silencios, que se convierten después en la música propiamente dicha (Pardo, 1994) La emergencia de la musicalidad entre la escritura es en la idea de Pardo aquello que se convierte en la intensidad que da vida a la música, lo que podríamos identificar como creación. En su análisis de lo simbólico, pensamos, Deleuze ha rebasado al estructuralismo, con este criterio ha querido expresar algo realmente nuevo sirviéndose de una aparente explicación del mismo. Por ello, tomamos esta idea de lectura – creación para identificar la operación que Deleuze realiza en el texto comentado. Por último, el criterio de lo simbólico es definitivamente una nota fundamental del estructuralismo no algo inventado por Deleuze, pero su caracterización como un ámbito creativo es lo que nos parece original, como un paso inicial hacia una superación del estructuralismo.

El otro criterio sobre el estructuralismo que comentaremos ahora es el sexto: la casilla vacía. Referido a la relatividad del lugar del símbolo en la estructura. En dicho criterio Deleuze define lo que caracteriza a la estructura como tal y la hace diferente a otras tentativas de explicación científica, podemos entender que filosóficas

por igual, este elemento característico es el símbolo, ya no la dimensión simbólica como en el criterio anterior sino como un funcionamiento. ¿Cómo reconocer al estructuralismo? Esta pregunta que da título al texto que nos ocupa, puede entenderse como la apología del símbolo y su función como elemento omnipresente, de manera transversal en las actualizaciones de la estructura, más, sin embargo, siempre ausente como definición, tal es el objeto que Deleuze llama el objeto *X* (Deleuze, 2005:240). Su explicación de tal objeto (que podemos llamar también casilla vacía) implica una concepción donde se apunta hacia a una presencia que es la clave de toda determinación sin ser ella misma determinada. Hablando de las series de sucesos repetitivos que aparecen en los relatos literarios (Deleuze pone como ejemplos *La carta robada* de Oscar Wilde y *Otelo* de Shakespeare) con sus recurrencias estructurales, estas últimas serían las actualizaciones de la estructura, o bien del objeto *X*, en una casilla vacía, que por su parte se relaciona con el objeto *X* mas no es él (Deleuze, 2005:241). Es *perpetuum mobile* a decir de Deleuze. Esta explicación por parte de nuestro filósofo es interesante pues muestra un aspecto que los estructuralistas, particularmente Levi-Strauss al parecer evadieron o reconocieron de manera forzosa: el referente oculto o símbolo clave, que según Deleuze encuentra en Lacan una tentativa de determinación en el falo. Por su parte, Deleuze descarta de entrada esta tentativa para reafirmar el carácter escurridizo o indefinible del símbolo u objeto *X*. A fin de cuentas, para él, se trataría de un objeto inalcanzable que recuerda la ley universal de Kant, en cuanto es un horizonte indefinible, presente sin embargo en todas las determinaciones, haciéndolas

posibles<sup>24</sup>. Este aspecto, que como el mismo Deleuze nos recuerda, Levi Strauss al considerar al maná en sus estudios etnográficos tenía que admitir que se trata de un significado flotante (Deleuze, 2005:242) imprescindible para entender como reconocer el estructuralismo, aspecto que por otra parte le es caro a Deleuze, adecuado a su operación de lectura creación, pues más adelante vuelve a destacar que este objeto X, espacio de “sin sentido” o “asignificante” (o bien referente mántico en palabras de Merquior) debe ser un lugar de creación: “De este modo como hemos visto, el sinsentido no es ausencia de significación sino, al contrario, exceso de sentido, aquello que dota de sentido al significado y al significante. El sentido anima las series que la componen. Y claro está que las “palabras – comodín” no son más que un procedimiento entre otros para asegurar esta circulación.” (Deleuze, 2005:243) Nos parece que Deleuze ha decidido resaltar este aspecto creador a favor de una filosofía del movimiento pero que en ningún momento pierde de vista la necesidad de una precisión o rigor. Para esta empresa se ha apoyado en un Foucault estructuralista de “Las palabras y las cosas” de quien toma el elemento de la “muerte del sujeto” como una metáfora de este movimiento perpetuo que antecede a toda singularidad o individualidad pero que la posibilita. Por nuestra parte, pensamos este último aspecto, criticado desde diversas posiciones bajo la etiqueta de “la muerte del

---

<sup>24</sup> Es conocida la declaración de Levi Strauss sobre la similitud que veía entre el estructuralismo y el kantismo, pues el primero era de alguna manera un “kantismo sociológico” no tenemos la declaración mencionada pero si un comentario por parte de José Antonio Marina en tal sentido en el diario español El mundo: <http://www.elmundo.es/suplementos/magazine/2009/535/1261583978.html>.

sujeto” es defendido por Deleuze no tanto como una muerte o desaparición literal del sujeto sino más bien como el reconocimiento de una virtualidad (llamada objeto X o símbolo) que nunca se detiene.

Con los criterios ofrecidos para reconocer el estructuralismo, nos ha dado además una filosofía basada principalmente en el movimiento y la capacidad creadora, características que no es posible identificar como originadas en Kant y Bergson, autores tratados ampliamente por Deleuze, de manera similar al estructuralismo.

## **Conclusión**

Destacamos, a manera de conclusión, la intención por parte de Deleuze de postular una capacidad específica del pensamiento para salir de sí mismo y adentrarse en la descripción del movimiento y la creación. En este sentido Deleuze tiene que observar que siendo el sujeto una determinación del objeto X (como lo son no solamente el sujeto sino cualquier objeto de este mundo), es el ocupante de una casilla vacía, puesto que su singularidad ha sido solo posible por ese deslizamiento continuo del objeto X que deja siempre una casilla vacía tras de sí, lo cual coloca al sujeto como constante movimiento, permanentemente invitado a la experimentación, con toda razón Deleuze ve en ello tanto una oportunidad de superar el estancamiento o la tiranía de la subjetivación que ata a imperativos políticos como económicos como un peligro de muerte, por ello:

Todo esto es extremadamente difícil. No basta con fugar para producir un nómada, no basta dejar de interpretar para devenir experimentador, y sobre todo no basta con desorganizar el organismo para devenir un cuerpo sin órganos con cosas que pasan sobre él. Cada

vez esto puede ser la muerte. Sobre todo, cuando ya no es sostenido por los estratos, estratos que funcionan como vendajes y que, en un cierto sentido, impiden que nos desarmemos (Deleuze, 2005 b:216).

Observamos en estas palabras el reconocimiento por parte de Deleuze de una dificultad que causa críticas hacia su trabajo filosófico como el mismo Levi – Strauss, también Foucault, sobre la pretensión de desaparecer el sujeto. Dificultad que ha sido aprovechada para ser atacado junto a Félix Guattari, no solo por el uso del lenguaje que ambos usan sino por el problema que suscita el no aclarar del todo como se entiende y consecuencias tiene desaparecer el sujeto en la filosofía y la crítica de la cultura. Así por ejemplo Manfred Frank, no deja de señalar que tanto Gilles Deleuze como Félix Guattari, no aclaran que sucede y que sucedería si nos deshacemos del yo (Frank,2011:345). Para Frank sostener la filosofía sobre un cimiento que no es cimiento sino movimiento, ofrece varios peligros, que efectivamente, pueden ser localizados en la filosofía alemana en distintos autores, particularmente en F. Scheleiermacher. Problema que Frank parece querer dimensionar como una dificultad insuperable que debe prevenir a los lectores sobre una obra tan relevante como el Anti-Edipo, al cual por cierto califica negativamente.

Las acusaciones anteriores son respondidas por Deleuze con su reconocimiento de una coexistencia del sujeto experimentador y el sujeto prudente (Frank, 2011:217). Una mezcla de la anulación de la voluntad, podría decirse, así como una voluntad para no caer en la autodestrucción. Se manifiesta de esta manera, pensamos, un problema que la filosofía propuesta por Deleuze, muestra al menos en este problema en particular,

aspectos que es necesario desarrollar, sobre todo a la luz de la forma en que él retoma y da nueva orientación al mismo, adquiriendo con ello una posición dentro del post estructuralismo ligada principalmente a una práctica y un distanciamiento de un interés puramente deconstruccionista, pues el mismo Deleuze advierte que el valor de una filosofía se encuentra tanto en la obra crítica (haciendo referencia en particular a las obras destinadas a atacar el estructuralismo) como en las obras que son propositivas (Deleuze, 2005:249).

Si bien se aboga por una filosofía de la creación, Deleuze tendrá que explicar cómo se deriva tal creación en un sentido y no en otro, puesto que como el mismo se encarga de subrayar en algunos de sus pasajes, esta creación puede ser de carácter productivo (en el sentido de una producción deseante) o bien una creación “cancerosa” que impida la producción; en una palabra *como* es la prudencia que exige para evitar una producción despótica, amenazante para el desplazamiento, la transformación, si hemos de hablar de una superación del estructuralismo, hablaremos de una propuesta de una filosofía que nace como respuesta a un dominio despótico sobre la libertad y la creación, donde el sujeto convertido en signo o simbolización efectivamente pierde como fuerza vital pero no ha de convertirse en un pastor del ser a la manera de Heidegger, sino antes bien en un “prospectador” un sujeto que ha venido a caer en el flujo infinito del devenir (Deleuze, 2005:375), para convertirse en buscador de la veta, la huella o el rastro que lo dirige hacia la invención de una identidad o bien una realidad, que será siempre evanescente. La vitalidad en la obra de Gilles Deleuze, es el acento vivo del que carecía el estructuralismo, la afirmación de la vida por encima de la

identidad. Una vida, la inmanencia, que desarticula, deconstruye y desterritorializa todo orden imperante y permite la irrupción de fuerzas del afuera.

## **Referencias**

Ansell Pearson, K. 1997. *Deleuze: The difference engineer*. USA: Routledge.

Coutinho, C. 1973. *Estructuralismo y la miseria de la razón*. México: ERA.

Deleuze, G. 2005. *La isla desierta y otros textos, textos y entrevistas (1953-1974)*. España: Pre-Textos.

Deleuze, G. 2005b. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Argentina: Cactus.

Dosse, F. 2004. *Historia del Post estructuralismo*, vol 2. España: Akal.

Frank, M. 2011. *¿Qué es el neo estructuralismo?* México: F.C.E-UAM.

Grisoni, D. 1982. *Políticas de la filosofía*. México: F.C.E.

Lechte, J. 1994. *Fifty Key Contemporary thinkers, from structuralism to postmodernity*. U.S.A: Routledge.

Merquior, J.G. 1989. *De Praga a París*. México: F.C.E.

Pardo, J. L. 1994. *Y cantan en el llano*. Revista Archipiélago, núm 17. España. pp. 67-76.

Rue De, Toni Negri “Gilles-Félix”. (1998). Francia: PUF.

**FILOSOFÍA DEL UMBRAL (FRENTE AL CAPITALISMO DEL DESASTRE, POTENCIAR LA INMANENCIA)<sup>25</sup>**

*Sigifredo Esquivel Marín*

**Introducción**

El presente ensayo elucida la posibilidad de hacer del umbral, zona intersticial por excelencia, un nodo relacional para articular diferencias, singularidades y puntos de encuentro, en un momento de crispación e indignancia radicales. El ultracapitalismo se radicaliza como necrocapitalismo, capitalismo de muerte, destrucción ecocida y barbarie genocida, esto es, como un capitalismo que asume la lógica del desastre como lógica de autofagocitación. A semeja a esos extraños virus que hacen de la mortandad una forma extrema y anómala de vida. Bajo tales premisas urge repensar la relación entre mundo y producción de subjetividad. Mundo y subjetividad que tendríamos que reconfigurar justo en el límite de lo posible como una potencia de autocreación singular-plural de sentido, entre la autonomía y la heteronomía, la interioridad y la exterioridad, la condición humana frontera y lo no humano radical. En este inter, umbral o zona limítrofe habría que jugar también con los pequeños resquicios y márgenes de libertad, negociación y

---

<sup>25</sup> Guion de ponencia presentado en el seminario “Filosofía desde el interior”, en el XXI Congreso de la AFM, “La filosofía en tiempos de incertidumbre” el 9 de noviembre del 2023; la exposición se ha nutrido de la retroalimentación de Mauricio Beuchot, Roberto Martínez, Joel Hernández, Alejandra Torresleón, Luis Eduardo Primero Rivas –a ellos mi gratitud. Espero responder y corresponder a la riqueza del diálogo.

resignificación. Se trata de pequeños movimientos micro e infrapolíticos que tienen un sinnúmero de opciones y variaciones para rehacer mundo y subjetividad bajo el atisbo del advenimiento de una catástrofe sin precedentes para la humanidad entera. Aquí se arriesgan ideas para abrir el diálogo compartido y horizontal, lejos de tener la última palabra o la verdad absoluta, pero sin renunciar a la búsqueda de verdades y horizontes de apertura. Favorecer condiciones para un diálogo en la indignancia, pero con la alegría que afirma las potencias vitales es un esfuerzo necesario en este momento de repliegue crítico. Finalmente, no se puede concebir la crítica sino como un esfuerzo de creación interminable, un deseo soberano de trasvaloración de todos los valores establecidos y de todos los órdenes dominantes. Crisis, crítica y creación se retroalimentan. Instauran devenires singulares e inéditos. La gran lección nietzscheana consiste en repensar la potencia del nihilismo, corazón de todas las crisis, como posibilidad de irrupción intempestiva. Tempestad que hace estallar el presente en una multiplicidad de presencias anómalas, discordantes. El nihilismo en tanto crepúsculo de todas la crisis, agotamiento de todos los sentidos, referentes y significaciones, conlleva tanto posibilidades de naufragio y destrucción como de renacimiento y trasvaloración. La transmutación de todos los valores da paso al advenimiento de nuevos valores, a la recreación de mundo y de subjetividad. Y si el desierto del nihilismo crece es porque también crecen potencias germinativas de metamorfosis. Justo antes de la experiencia de revelaciones inéditas de Sils-Maria, digamos con Nietzsche (1994, 51) que es tiempo ya de reemprender el camino, de abrir otros caminos, devenir otros navegantes:

## *Variações Deleuzianas*

Hacia nuevos mares  
Allí quiero ir; aún confío  
en mi aptitud y en mi comando.  
El mar se extiende abierto; por el azul  
navega plácida mi barca genovesa.  
Todo resplandece nuevo y renovado,  
el mediodía dormita en el espacio y en el tiempo.  
Sólo tu ojo —exorbitante  
me contempla ¡Eternidad!

Eternidad como *amor fati* y afirmación trágica y festiva del eterno retorno. Eternidad como un presente cuya presencia rompe e irrumpe en el devenir ciego y aciago de una temporalidad continua. La eclosión de temporalidades heterogéneas posibilita la emergencia de otro horizonte por-venir. En su relectura nietzscheana, malentendida no pocas veces, Gianni Vattimo (1996, 32) sugiere que el nihilismo consumado se presenta como una nueva chance de transmutación ontológica, estética y política; nihilismo que nos llama a vivir una experiencia ficcional de la hiper-realidad y cuya experiencia también se revela como una posibilidad de libertad y de creación. Aquí se apela a la noción de umbral como un preconcepto que atisba otras categorías analíticas y también la emergencia de subjetivaciones y experiencias de mundo que renueven nuestra capacidad de apertura. Quizá aún sea prematuro hacer un balance definitivo o definitorio de la policrisis contemporánea, telón de fondo de la crisis de la hiper-modernidad capitalista. En todo caso requerimos nuevos anteojos y nuevos ojos para ver lo invisible o apenas perceptible.

## **Mundo y subjetividad: Entre la autonomía y la heteronómia**

Asistimos a un replanteamiento radical de la propia condición humana limítrofe y fronteriza. Entre el juego ontológico de la autonomía y la heteronomía hoy el ser humano se replantea por completo su producción de subjetividad y su relación consigo, con el otro y con el mundo. Al respecto las palabras de Spinoza (2000), y mucho antes del taoísmo, nos ayudan a entender que libertad y necesidad no son incompatibles necesariamente sino desde una perspectiva fragmentada y separacionista, pero vistas dichas nociones, más allá de todo dualismo, se pueden comprender en su profunda interrelación: “Dios es la sustancia de infinitos atributos” (proposiciones 1-14) y “Dios es causa libre y necesaria de todas las cosas” (15-36); y “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas y todos sus atributos son eternos” (18-19). “Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios”. Y corolario: “La esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios”. “El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios y dicha alma tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios” (47). Y se patentiza por medio del cuerpo y sus manifestaciones interminables en tanto manifestación de los modos y atributos de Dios. De ahí que en cada cuerpo se esté expresando Dios en tanto expresión de los modos de la Naturaleza. Recordemos que Dios no es sino el pliegue y despliegue múltiple, estratificado y heterogéneo del devenir de la vida misma: la inmanencia sin más. Por eso me parece fundamental apelar a Spinoza bajo la crisis del humanismo antropocéntrico para replantear el sitio del ser humano en el mundo

de forma más modesta, pero no menos crucial, de ahí también, la exigencia de resignificar las relaciones entre libertad y necesidad, autonomía y heteronomía, en suma, rehacer la madeja de relaciones entre mundo y sujeto humano.

Libertad, necesidad y afirmación del ser se retroalimentan e interfecundan. La afirmación del ser y la libertad resultan acciones concomitantes del sujeto humano. La afirmación del ser no es sino afirmación de una multiplicidad que constituye el pliegue y repliegue del juego de subjetivaciones:

La autonomía remite a fuerzas constitutivas de los seres, a su capacidad para desarrollar en sí mismos la totalidad de los recursos que necesita para: 1) afirmar su existencia, 2) asociarse con otros y así constituir una fuerza vital cada vez más poderosa. Desde la autonomía lo común se replantea como plano de la realidad y de la existencia. Un sindicato, una librería, una cooperativa, un equipo de fútbol o una relación amorosa es un “agenciamiento” común, que pone en marcha un proyecto y un ser colectivo comunes a quienes libremente se asocian para hacerlo funcionar. Cualquier asociación o ser colectivo resultante de esta asociación es un ser o fuerza diferente (Colson, 2003, 43 y 56).

La autonomía se redefine desde el mercado y el orden sociopolítico imperante, sujeto, sujetado a, una serie de constricciones y limitantes cada vez más radicales. Pero más allá, o mejor dicho más acá de ello, se juega otro orden trascendente que nos condiciona por completo desde una exterioridad trascendente como heteronomía radical: la finitud del planeta tierra, el Antropoceno y la debacle ambiental que imponen límites infranqueables al sueño/ensueño humano de autodeterminación y poderío ilimitado. Tal parece que la estupidez humana es

ilimitada, pero la inteligencia y capacidad de responder y corresponder ante la debacle en ciernes.

En este nuevo desorden mundial de inminente desastre y fracaso de toda utopía humanista y ultrahumanista, las nociones de autonomía, empoderamiento, libertad, ley y heteronomía se transforman por completo. ¿Qué es la autonomía singular, cómo se relaciona y se retroalimenta con la autonomía colectiva? ¿Cómo pensar y ejercer la libertad en un mundo inmundo sujeto a depredación, rapiña, muerte, destrucción e injusticia? ¿Qué sentido tiene repensar la autonomía y emancipación humana desde la debacle de la modernidad capitalista? Son preguntas que vengo aquí y ahora a compartir y una suerte de diálogo socrático, a intentar elucidar de forma conjunta sin negar diferencias, disensos y abismos infranqueables y sin tener la última respuesta pero sin renunciar nunca a su búsqueda siempre abierta, postergada e impostergable.

Autores tan diversos y divergentes como Freud, Lacan y Castoriadis nos han permitido repensar los márgenes de la autonomía del sujeto frente a la heteronomía radical del mundo y del otro. Bajo el fructífero encuentro entre pensamiento crítico y psicoanálisis habría que repensar la emergencia de un libre juego de subjetivaciones capaz de asumir los enormes desafíos que nos depara el presente. Ya Sigmund Freud –siempre volvemos a Freud– había afirmado que ahí donde era el ello tiene que advenir el yo como principio de elucidación y guía de la práctica terapéutica. En efecto en 1932, en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, lección 31 dice:

Su objeto (el del psicoanálisis) es reforzar el Yo, hacerlo más independiente del Súper-yo, ensanchar su campo de visión y extender su organización del tal

manera que pueda apropiarse de nuevas zonas del Ello. Allí donde estaba el Ello, debo devenir yo. Es un trabajo de recuperación (Freud, 2012). El psicoanálisis freudiano redescubre el inconsciente, ya descubierto bajo los ropajes metafísicos de la voluntad de Schopenhauer, pero lo hace para buscar domesticarlo mejor.

Por su parte, Lacan y Castoriadis, desde enfoques divergentes y quizá complementarios, habían pensado ese esfuerzo freudiano de recuperación como reconciliación y búsqueda de un frágil equilibrio. Castoriadis ubica que el yo es la consciencia en general, y el ello, las pulsiones o el inconsciente en el sentido más amplio, bajo una búsqueda de equilibrio entre sujeto del inconsciente y la consciencia a partir de la toma de decisiones lúcidas sin eliminar esa fuerza oscura que amenaza con destruir y derribar todo. El mérito del psicoanálisis realiza, según Castoriadis, el imperativo delfico de “conócete a ti mismo” de forma práctica, autocurativa y autovigilante. Freud se aleja de todo transcendentalismo y de toda abstracción y realiza el autoconocimiento como praxis emancipadora. Es la libertad del sujeto que se encarna como ejercicio de autoreconocimiento de límites y posibilidades. De forma paradójica, en el espejo de la repetición el sujeto puede ser libre para modificar el curso de sus actos a partir de asumir lo no sabido y lo no pensado de manera lúcida, reflexiva y autoconsciente. El quehacer psicoanalítico y el pensamiento crítico cristalizan enormes esfuerzos para que el sujeto sea capaz de darse su propia ley bajo el reconocimiento ante el mundo y la alteridad. La verdad del sujeto echa raíces antes y después de sí mismo, arraiga en la sociedad y en la historia, en el devenir temporal historizado, pero deja un pequeño resquicio para re-emprender el camino por cuenta propia sin caer en ninguna postura voluntarista o idealista, sino

que la actuación de sujeto sobre sí, le permite la actualización de sus actos de forma consciente más allá de la repetición ciega. Pues un sujeto libre de toda alteridad es una ilusión o bien una perversión. No hay sujeto sin ley. Pero tampoco hay ley sin el ejercicio instituyente del orden, so pena de reificar la ley como orden trascendente, abstracto y enajenante.

Así como hay una pluralidad de sentidos de la autonomía, lo hay de la heteronomía. Entre la libertad y el orden hay un amplio espectro de posibilidades, potencias, límites y negociaciones. Habría que elucidar el juego ontológico entre autonomía y heteronomía. Repensar el mundo abierto en y desde una subjetividad descentrada, y ésta desde el agenciamiento y devenir que la reconfiguran y transfiguran de manera incesante. De ahí también la importancia de rehacer la política. Otra política, más allá del lamentable juego del cálculo político electoral, una micropolítica que atisbe la gran política de Nietzsche sin amo exterior pero sí con límites y formas de autolimitación, otras formas de poder sin dominación y sin amo, pero que estén atentas y alertas del llamado de la legalidad del mundo.

Entre la autonomía y la heteronomía hay que situar otras formas y prácticas terapéuticas, pedagógicas, educativas, sociopolíticas capaces de reinventar el juego de subjetivaciones en y desde el corazón de la vida misma: el devenir de la inmanencia. Justo ahora que el orden necrocapitalista impone una lógica de devastación, muerte y destrucción sin precedentes tenemos que apelar a la vida sin más, quizá esta sea una una de las mayores aportaciones del marxismo y del pensamiento crítico occidental: asumir la afirmación de la vida humana libre, digna y justa como baluarte fundamental. La vida soberana frente al orden necrocapitalista no es una oposición

simple ni simplista, no olvida que el orden imperante es una forma de producción de vidas alienadas y domesticadas que nos exige asumir el orden imperante como único modelo viable.

### **Interioridad / exterioridad**

¿Filosofía en y desde el interior? Acaso no resulta mejor decir filosofía tierra adentro, para utilizar una metáfora mestiza del gran poeta Velarde? Lo que quiero ahora y aquí a compartir es un puñado de incertezas, un poco más que preguntas, y menos que respuestas, interrogantes en pos de elaborar algunos salvavidas bajo el inminente naufragio.

Hay una larga tradición filosófica que se puede entender bajo la metáfora del “cultivo de la interioridad”, de Heráclito y Sócrates hasta Kierkegaard, Unamuno y Husserl, pasando por San Agustín, Séneca y Montaigne; ahondar en el interior del sí mismo permite elaborar hermenéuticas del sujeto que posibilitan un enorme quehacer de auto-interpretación. Quizá las diversas narrativas filosóficas modernas no sean sino variantes solipsistas de ese culto y cultivo de la interioridad que bajo los nombres del Sujeto ha generado una larga tradición que encuentra en Sartre la antítesis de la armonía preestablecida bajo el infierno de la alteridad. Así pues no hay interior sin exterior, ambos se retroalimentan e interfecundan. La interioridad responde y corresponde a las formas de la exterioridad –para decirlo con Deleuze y Pardo. La tara del pensamiento occidental, por lo menos el hegemónico, es reconducirlo todo al ego, al encierro subjetivo, por eso no puede entender una interioridad abierta al afuera constiuyente como si es el caso del pensamiento oriental. No hay inmanencia sin trascendencia y

viceversa, y justo en el límite, en el umbral de todos los umbrales es preciso pensar. Efectuar otro pensamiento limítrofe. Dicha empresa ha tenido diversos títulos: razón fronteriza, hermenéutica analógica, neobarroco, entre otros.

Quizá sea mejor decir pensar en y desde el margen, el umbral, la zona limítrofe que une y articula diferencias, intercambios y relaciones. Como la vía media antigua, no es una mediación acomodaticia que busque zanjar las oposiciones y aporías, no se trata de rehuir a la confrontación y el disenso, sino de darle a partir de formas que abren diálogos, encuentros e intercambios fructíferos, sin olvidar nunca la dignidad humana y el respeto por la Madre Tierra como brújulas que marcan otro Norte. El hilo conductor sería la apertura auténtica que posibilita el umbral mismo como zona limítrofe y autolimitada. Justo en la época del Antropoceno y, de las terribles consecuencias del impacto humano sobre la tierra, es preciso repensar todo el pensamiento humano en y desde su autolimitación, de cara también al sueño enfebrecido del transhumanismo delirante sin rienda alguna.

La filosofía en y desde los umbrales asume que se trata de repensar desde la periferia descentrando de forma teórico-práctica las relaciones de subordinación entre Norte-Sur, Centro-Periferia. El umbral no niega los límites ni las fronteras, pero moviliza su sentido y resemantiza una multiplicidad de significaciones sin caer en un eclecticismo *new age*. El umbral lejos de concebirse como la búsqueda prometeica de su superación o transgresión se asume como umbral de todos los umbrales, espacio limítrofe fronterizo.

(En este sentido tengo una enorme afinidad y simpatía con *la hermenéutica analógica* del querido amigo y

maestro Mauricio Beuchotn (2022), pero también creo que la búsqueda de un punto de mediación entre univocidad y equivocidad nos puede llevar a justificación de órdenes políticamente correctos encubriendo la terrible violencia que implica buscar un acuerdo o consenso; en todo caso, la interpretación, y por ende, todo modelo hermenéutico o filosófico tiene límites insuperables, solamente si asumimos la limitación radical y absoluta podemos aspirar a un encuentro con el otro de forma auténtica.)

La interioridad existe, pero su existencia es posible gracias al juego de apertura ontológica, ético-política y estética con una alteridad que la excede y la resignifica, la resemantiza desde un umbral de encuentro; no hay acontecimiento que no sea la abertura que rehace por completo el sentido, las relaciones y las cosas.

### **Más acá del eurocentrismo, repensar la filosofía desde una geopolítica situada**

¿Qué significa pensar la filosofía desde el centro norte de México? ¿Qué es hoy la filosofía y cuál su función social? Dichas preguntas no tienen una sola respuesta, en todo caso apuntan a un foco de problematización: elucidar la relación entre filosofía y geopolítica, explicitar el espacio de enunciación, dar cuenta de una cartografía socio-política móvil y dinámica. En este sentido una de las mayores aportaciones de autores como Enrique Dussel y Bolívar Echeverría (1998), entre otros, ha sido resignificar el pensar como un acontecimiento ético-político siempre situado, irreductible a un contexto social, pero imposible de ser eludido o minimizado en su condicionamiento. El territorio y la espacialidad nos constituyen como sujetos humanos. Consideramos junto con el

maestro Dussel (2014) que no es lo mismo pensar en y desde Nueva York, Barcelona, Zacatecas, Río de Janeiro; cada espacio constituye y configura ciertas posibilidades e imposibilidades realizativas. Desmontando la narrativa heleno-germanocéntrica que constituye en corazón del eurocentrismo que aún sigue pesando y pasando por los centros del saber y de las universidades. No podemos reducirnos a un contexto de enunciación-recepción, pero tampoco borrarlo desde un universalismo abstracto que termina por evaporar todas las formas específicas de configuración socio-espacial.

El eurocentrismo marca límites y posibilidades en la cartografía del pensamiento. En la época del sistemamundo capitalista planetario, tampoco es posible asumirse desde una alteridad radicalmente otra, no nos queda sino el margen, el umbral, el intersticio; trazar en diagonal devenires y líneas de fuga que puedan resignificar el orden asumiendo la crítica creativa como un cabalito de Troya que implosiona en el umbral sus márgenes. Nos situamos pues en una zona de indeterminación paradójica, cierta inter-zona difusa y maleable.

Pensar en y desde el margen replantea por completo el sentido de la filosofía, la modernidad y nuestra condición excéntrica y periférica. Pese a sus limitaciones, Enrique Dussel y Bolívar Echeverría son dos grandes pensadores que han intentado generar una filosofía original en diálogo con Occidente, alimentando su pensamiento con fuentes diversas: pensamiento amerindio, pensamiento occidental y replanteamiento de la teoría crítica desde una perspectiva latinoamericana; este su gran aporte: repensar una crítica de la modernidad capitalista generando alternativas a partir de nuestros contextos socio-políticos e imaginarios radicales subversivos. La transmodernidad de Dussel y la modernidad barroca

mestiza de Echeverría son apuestas y propuestas que intentan rehacer un pensamiento crítico que pueda propiciar otros horizontes posibles. Hacer de la crítica de la modernidad un espacio de autocreación de sentido: helo aquí el ideario de estos grandes pensadores que hoy tenemos que continuar por nuevos derroteros, sin dejar de revisitar las tradiciones y cosmovisiones originarias.

De forma un poco apresurada, habría que desarrollar con paciencia la argumentación, diría que hoy la función social de la filosofía, sin perder la especificidad de la disciplina, tiene que abrirse a otros derroteros más amplios, trans e interdisciplinarios, asumiendo los estrechos vínculos con lo que se ha denominado, de forma un poco abusiva, las humanidades. La filosofía tendría que recuperar y reivindicar el pensamiento crítico como talante y talento esenciales para la autocreación intelectual. En este sentido una de las tareas de las humanidades es repensar la condición humana en el bucle espacio-temporal de un presente abierto a una multiplicidad de temporalidades pasadas, futuras y presentes; debajo de la membrana porosa del presente laten muchas otras presencias clamando y reclamando actualización. Habría que dar cuenta de la emergencia de todas esas tesituras, matices y posibilidades latentes que puján y sobrepujan por salir avantes. Por ende la función social de la filosofía, y de las humanidades en su conjunto, quizá sea hoy sea servir de acicate para replantear y rehacer otras interrogaciones, cuestionamientos e impugnaciones que logren romper con la férrea estructura del pensamiento hegemónico y su juego de preguntas y respuestas preestablecidas.

Asimismo el horizonte del pensamiento crítico conlleva repensar la crítica no como jerga o discurso teórico sino como una potencia real de desajuste e impugnación del orden imperante. Hoy que la aceptación acrítica del

orden tiende a enseñorearse como horizonte común urge repensar la crítica como potencia de autocreación y no meramente como queja o lamentación. Tenemos que hacer de la crítica un ejercicio dialógico y cotidiano de reconfiguración del orden impuesto y atisbar otras formas de pensamiento y de vida capaces de hacer frente a la degradación creciente, sin olvidar ni obviar nunca las condiciones efectivas y la cartografía que anima nuestra posición y autodelimitación en un margen de emergencia de producción de subjetivaciones. La producción de subjetividades reclama una geopolítica situada y un mapa de poderes y contrapoderes en constante resignificación. Por ende, repensar el pensamiento crítico desde una geopolítica situada no significa reducirse a una visión limitada y excluyente, todo lo contrario, implica una apertura real desde las condiciones que hacen posible que seamos sujetos de enunciación / recepción / interlucución.

Hoy la geopolítica global uni-multi-polar implica asumir que la repartición del pastel cada vez tiende más a la polarización, el despojo y genocidios sistemáticos. La reproducción de la miseria y la barbarie a escala mundial está dejando un mundo cementario sin precedentes.

### **Entre resquicios de autonomía y de libertad: pensar en los intersticios y márgenes**

La libertad es menos un concepto que una búsqueda de potencias y fuerzas que imantan el devenir de la vida misma. Claro está que la libertad en orden imperante resulta una ficción porque se encapsula en la prisión portátil de una subjetividad hedonista e individualista; no hay libertad individual sin autonomía y sin justicia

colectivas. Vivimos en un mundo de ficciones ético-políticas.

Pensar al margen del orden establecido no significa, no necesariamente pensar en contra, sino más bien, pensar en y desde la vida en todas sus manifestaciones, incluso en sus elementos constituyentes no orgánicos y, sobre todo, no humanos. Por lo mismo no hay que reducir la filosofía a su representación formal gremial ni siquiera, reducir el pensamiento crítico a las universidades so pena de terminar en discusiones estériles y huecas de sentido y potencia política. Una discusión filosófica que no logra romper con el claustro académico queda condenada a su repetición cansina e inanición final.

En este sentido, una de las grandes enseñanzas de Marx ha sido mostrar que las ideas no se cultivan en y desde mentes solitarias brillantes sino desde una materialidad histórico-social y política que las configura y figura, las forma y conforma. No hay ontología sin política, no hay ontología que no sea política, toda existencia conlleva una urdimbre de relaciones de poder, dominación y resistencia. Por tanto este orden existente, al ser contingente e histórico, puede y debe modificarse so pena de precipitarnos en la autodestrucción generalizada irreversible.

¿Qué aportan las humanidades, el pensamiento crítico, la investigación social en la transformación de las mentalidades y en la conformación de espacios críticos, autónomos y democráticos de la sociedad? ¿Cómo se relacionan universidad, sociedad y Estado? ¿Cómo formular dicha pregunta desde Zacatecas, uno de los últimos estados en desarrollo socio-económico y uno de los primeros en violencia, desplazamientos y desapariciones forzadas? Estas preguntas sirven para reorientar el sentido de nuestro trabajo. De ahí también que pensar desde

tierra adentro, desde una cartografía imaginaria e hiperreal de metralla, miseria y, también de sueños y ensueños, conlleva crear conceptos que den cuenta de posibilidades y potencias pensantes capaces de abrir nuevos horizontes bajo la crisis civilizatoria planetaria y al borde de la cuarta guerra mundial.

Tracemos en diagonal líneas de fuga y de ruptura del orden imperante que reconecten lo que sucede en mi rancho (Zacatecas), en mi país (México) y en la casa del mundo (Gaia). Articular lo micro, lo mezo, lo macro. Reconectar las luchas locales, regionales y globales en otro altermundismo disidente y discordante del pensamiento único, éste no es otro sino aquel que dice a dúo con Margaret Thatcher que no hay alternativa que solo nos queda cruzarnos de brazos y resignarnos cínica y apocalípticamente o gozosa y frenéticamente. Todo pensamiento que se pone una camisa de fuerza para no pensar los devenires y transmutaciones del orden existente, por más trágico, humorístico o radical que se quiera asumir, no es sino pensamiento único en tanto responde y corresponde a mantener inalterado el orden dominante. Quizá una de las mayores aportaciones de esos dos pensadores que hoy se suelen citar mucho, Gilles Deleuze (1996) y Félix Guattari sea ese gesto provocador para seguir pensando, urdiendo, tramando, soñando con otro mundo en este pese a los fracasos de las revoluciones y las utopías, haciendo de la crítica una fiesta dionisiaca de goce furtivo y dislocación de fuerzas extremas. Quizá este sea el sentido de la llamada filosofía de la inmanencia: hacer una apología militante de la vida sin más en el corazón del presente.

Evocar y convocar el sentido práctico de la inmanencia nos plantea la alternativa de hacer de la vida misma una opción ético-política capaz de hacer la guerra al

orden impuesto apelando al cuerpo, sus poderes y potencias, así como a todas las fuerzas subversivas anidadas en las diversas manifestaciones de la vida cotidiana sin más. Las potencias corpóreas, irreductibles a toda apreciación fisicalista, albergan fuerzas, resistencias y poderes que siempre serán desconocidos y desconcertantes para las formaciones hegemónicas y los mecanismos instituidos de poder. El sentido práctico de la inmanencia restituye todas las formas de potestad y soberanía a los cuerpos singulares y plurales para hacerle frente al nihilismo y las pasiones tristes que hoy cercenan y cancelan toda posibilidad de aspiración revolucionaria.

En este sentido, entre los escasos resquicios de autonomía y de libertad habría que repensar los intersticios y márgenes que posibilitan formas y mecanismos auténticos, aunque discretos y modestos, de autocreación y emancipación. No es un trabajo fácil, no hay método, no hay recetas ni saberes preestablecidos que nos aseguren llegar a buen puerto, pero al igual que Kavafis, nunca debemos abandonar el retorno a Ítaca como brújula existencial para emprender cualquier empresa verdadera de crítica y existencial.

### **Allende la lógica del capitalismo del desastre**

La mutación radical del ultra-capitalismo nos conduce a una lógica suicida, ecocida y genocida, cuya divisa es la muerte o destrucción sin más. El genocidio en curso en Palestina y las escaramuzas en Ucrania y la frontera de Rusia no se pueden entender sin la reconceptualización del capitalismo como industria de muerte. Micro-fascismo devenido macro-fascismo: Holocausto puro y duro.

Por fortuna el sistema mundo hiper-capitalista no es monolítico, está atravesado por miles de fracturas y cicatrices y estratos. Hay que desterritorializarlo. Potenciar derrames críticos y creativos en sus zonas de resistencia, en sus zonas temporalmente autónomas pero no de manera aislada ni despolitizada. Urge una nueva micro-política en alianza con esa gran política atisbada por Nietzsche y los autonomistas de todo el mundo. Pensar a contracorriente es un propósito compartido que se efectúa desde condiciones y condicionantes diversos y divergentes. Poner en relación diálogos de saberes y cosmovisiones es también otro trabajo en común. Lo común articula y guía, sin resultar asimilable a ningún consenso. Poner en relación singularidades, tradiciones, visiones y cosmovisiones en otra conversación cuasi-universal no euro ni logo ni falocéntrica. Apostemos por otro universalismo como horizonte de búsqueda no como principio formal vacío. Tampoco se trata de invertir el centro desde sus márgenes, sino descentrarlo, deconstruirlo, esa fue la gran aportación de las derivas derridianas, deleuzianas y posmodernistas, empero, no pocas veces, se arrojó al niño con el agua sucia en la bañera al dejar de lado la importancia del sujeto y de las alteridades irreductibles a los relatos y metarrelatos modernos y posmodernos. La emergencia de los sujetos subalternos silenciados es quizá uno de los mayores acontecimientos de nuestra época; al respecto faltan otras sintaxis y otras herramientas intelectuales inéditas para repensar lo negado y silenciado por Occidente (Esquivel, 2021).

No sabemos cuáles sean las respuestas correctas, pero en todo caso se trata de que todos(as) sigamos codo a codo, desde el disenso fructífero, formulando y compartiendo preguntas, diálogos en pos de la verdad, sin método, sin brújula; estamos norteados, somos sujetos

nómades en pos de asideros errantes. Quizá ese y no otro sea el sentido de preservar el diálogo filosófico como modesto umbral de escucha y palabra: atisbar otros caminos, intuir otros horizontes, promover otras rutas más allá, o mejor dicho, más acá, de las narrativas modernas del progreso y la civilización tecnocientífica en alianza con el gran capital. Otro mundo es posible aún, soñar y gestar su realización es tarea común y comunitaria, pensar y repensar su elucidación lúcida y lúdica es quehacer propio de todos los seres imaginantes.

Ante la inminente debacle de capitalismo del desastre que ha radicalizado todas las formas de sobrevivencia, urge que seamos capaces de vislumbrar, desde nuestras propias trincheras, pero sin dejar de lado el encuentro y la sinergia con otros esfuerzos singulares y colectivos por rehacer el mundo y la autocreación libre, colectiva y solidaria, orientados siempre hacia la posibilidad de gestar/gestionar auténticas alternativas que puedan hacer la guerra anticapitalista como una opción soberana de vida. Más allá del capitalismo del desastre, la vida florece con fuerza germinativa y fecunda. El modelo imperante se sostiene como una ficción económico/ético/política que todos los días y todos los seres humanos hacemos posible, así que su derrumbe no es sino cuestión de tiempo para que la barbarie y genocidio en curso puedan desmoronarse, el riesgo de pérdida total, amenaza por llevarse entre las patas, al mundo y la subjetividad humana en su conjunto. Así que hacer, pensar, actuar e imaginar alternativas, por pequeñas y disparatadas que resulten, es un acto de sobrevivencia pura y dura. Una política de y desde el umbral implica una antropología también limítrofe, fronteriza que hace del ser humano un sujeto en los bordes, en los márgenes e intersticios de acción/creación/reinvención. En suma, convocar e

invocar a las potencias telúricas de la inmanencia instaura la posibilidad soberana de rehacer otras formas de subjetivación y devenir del mundo.

## Referencias

Beuchot, M. (2022). *La epistemología de la hermenéutica analógica*. México: Publicar al Sur.

Colson, D. (2003). *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.

Dussel, E. (2014). *Filosofía del Sur y descolonización*. Buenos Aires: Docencia.

Echeverría, B. (1998). *La Modernidad de lo barroco*. México: Era.

Esquivel, S. (2021). *La reinención de Nuestramérica. Subjetividades creacionistas y comunidades autónomas*. Juárez: CELAPEC-UAZ.

Freud, S. (2012). *Obras Completas. T4. Nuevas Lecciones introductorias al Psicoanálisis*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Nietzsche, F. (1994). *Ditirambos dionisiacos (1888-1889)*. Buenos Aires: Los libros de Orfeo.

Vattimo, G. (1996). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México: Gedisa.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

**DELEUZE E GUATTARI: ENTRE CONCEITUALIZAÇÃO E  
COMBATE IMANENTE NA POTENCIALIDADE DA CRIAÇÃO**

*Roberto Barros*<sup>26</sup>

A partir de *Diferença e Repetição* (DR) (1968), associando um imanentismo espinozista, uma interpretação materialista de Freud, Marx e Nietzsche e uma interpretação do empirismo humano, Gilles Deleuze posiciona o tema filosófico da conceituação como central em sua filosofia. Mobilizando esses autores, ele busca pensar as noções de representação, identidade e diferença em um outro sentido que não aquele estabelecido inicialmente pela perspectiva metafísica do aristotelismo (Olkovski, 1999, p. 15). A sua associação posterior a Félix Guattari em *O Anti-Édipo* (AE) (1972) e nos escritos que a esse se seguiram direcionaram essa temática a uma conotação de grande radicalidade imanentista, que almeja se apresentar como alternativa à imobilidade da metafísica. Precisamente por isso, a noção de representação concebida pelo filósofo é significativamente outra que a aceção da tradição filosófica da metafísica e do racionalismo transcendental. O novo sentido que Deleuze busca implementar, se pauta em uma compreensão da repetição efetiva da diferença não calcada na fixidez da identidade. Ou seja, ela se baseia em uma interpretação imanente do mundo, no qual “as individuações são impessoais” e “as singularidades são pré-individuais” (Deleuze, 1968, p. 17). Deleuze, portanto, pensa a

---

<sup>26</sup>Professor Dr. da faculdade de Filosofia e do programa de pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFPA.

individação como não reproduzível e, assim, não passível de ser efetivamente subsumida por uma conceituação homogeneizante. Todavia, ao compreender que a repetição é inevitável; que pode aprisionar, mas que também “salva e cura, antes de tudo da outra repetição” (Deleuze, 1968, p. 25), o filósofo compreende e indica a impossibilidade de seu ultrapassamento e, por conseguinte, que a forma de melhor lidar com ela é uma radicalização imanentista, que no limite possibilite perceber que a lei da repetição é até mesmo impossível. “É neste sentido que a repetição é o pensamento do futuro: ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria de hábitus (Deleuze, 1968, p. 27).

Se para Deleuze a ideia de repetição foi associada à noção de identidade recorrente, cabe buscar evidenciar a compreensão de que se esta é intransponível, mas que isso não significa que ela necessariamente deva ser pensada unicamente por intermédio da mediação da abstração conceitual. O objetivo de Deleuze é tornar a noção de repetição uma representação do movimento real das singularidades e para isso é imprescindível que ela seja desvinculada da perspectiva metafísica. Para isso o filósofo francês busca associar e mobilizar Filosofia, arte e ciência em suas especificidades (Machado, 2009, p. 30), enquanto modalidades potenciais de resistência criativas, visando uma conjuração de forças não submetidas à abstração da representação conceitual da tradição. É a partir desse novo registro que a representação precisa ser reconsiderada, distanciada do bloqueio artificial da limitação lógica do conceito, de modo que “o princípio da diferença não se opõe à compreensão das semelhanças, mas, ao contrário, deixa-lhe o maior espaço de jogo possível (Deleuze, 1968, p. 34).

A pretensão de Deleuze é reintroduzir o devir no pensamento, vinculando-o indissolivelmente ao real imanente e à ação pragmática (Cardoso Jr, 2011, p. 74). Isso pressupõe uma nova interpretação da identidade/multiplicidade, que não deve se dar através de um devir eminentemente formal, conceitual ou teórico, mas um devir vivo, imanente, que busca se constituir em uma força de resistência à imagem moral ou dogmática do pensamento. Se trata de uma resistência que não deve ser entendida como mera reação. Antes, o que se tem em vista é um pensamento criativo, que na sua imanência desafia diretamente os esquemas de fixidez, tanto teóricos, quanto morais, mas também, com Guattari, psíquicos, os políticos e econômicos. É nesse sentido que ambos os autores propõem então o abandono do domínio das representações fundadas na repetição da identidade determinada, da fixidez, das causalidades simples, das segmentações binárias, que nos mantém presos em um sistema de pretensões totalitárias com automatismos de toda espécie: imagéticos, de exterioridade sem exterioridade, e que nunca se remetem a um mundo imanente, mas apenas a uma imagem calcada em representações sem internos. Esse é o mundo da “imagem-tempo”, em um “mundo-tela”, que apenas comunica informações intelectivas, não primeiramente sensórias, mas que acabam por subordinar estas à circulação de informação em um ritmo dos processos de produção e consumo. Em *O Ante Édipo* Deleuze e Guattari buscam expor essa maquinaria informacional que atua para descodificação e desterritorialização de fluxos (SC, p. 298), circunscrivendo e imobilizando em um turbilhão incessante de imagens, cuja finalidade é a informação importante apenas para essa mesma maquinaria. Trata-se de um mundo de repetição, fundado na lei da semelhança, que exclui

os puros sujeitos da lei, “os particulares”, pois os condena à muda forma vazia da diferença, forma invariável da variação (Deleuze, 1968, p. 21).

Para além da mera reatividade, a resistência efetivada por Deleuze e busca, por meio de uma análise interna encontrar, nas forças às quais ela se opõe, formas de voltá-las contra si mesmas. Desse modo, compreendem que é a compreensão outra da repetição fundada na lei que pode criar as possibilidades de seu ultrapassamento, enquanto repetição da diferença sem conceito, “que compreende a diferença e compreende a si mesma na alteridade, na homogeneidade de uma apresentação”. (Deleuze, 1968, p. 49).

### **Repetição, Controle, Fuga**

Para a compreensão da diferença imanente é necessário evidenciar que o mundo das repetições sem diferença é o mundo não mundo, do movimento não movimento, da metafísica, da dialética, do pensamento das generalidades não imanentes. Deleuze é enfático na denúncia deste mundo não mundo. Como Foucault, ele o identifica como um dispositivo, com Guattari como capitalismo, calcado na formatação edipiana do sujeito esquizofrênico, situado em um não mundo constituído como sistema, fundado na identidade do conceito, na apresentação e na explicação negativa da repetição.

É sempre a insuficiência do conceito e de seus concomitantes representativos (memória e consciência de si, rememoração e reconhecimento) que deve dar conta da repetição. É esta, pois, a deficiência de todo argumento fundado na forma da identidade no conceito (DR, p. 39).

Formas de escapar desse sistema não podem ser encontradas nos domínios da repetição conceitual, mas, primeiramente, na compreensão da repetição como sistema de controle (SC, p. 217) e assim saber reconhecer os seus mecanismos homogeinizantes, que podem se estabelecer em todos os âmbitos e não apenas na repetição da maquinaria informacional midiática, caracterizada pela sua ausência de interioridade em suas representações, de suas imagens auto-referenciais não imanentes. A questão central não é a de como inviabilizar a repetição do autoritarismo, do fascismo, mas de compreender e buscar subverter o sistema que os torna possíveis. Um sistema vazio, de repetições e de representações vazias. Uma das formas indicadas de se fazer isso é reconsiderar a concepção da centralidade do sujeito como algo consciente, mostrar “como a diferença individuante difere por natureza da diferença específica” (Deleuze, 1968, p. 70) e assim reconsiderar a centralização edipiana e a formalização do desejo e no seu lugar propor a interpretação deste não como falta, mas como princípio motor e assim pressupor um inconsciente como processo produtivo de realidades e o seu delírio, ocorrendo no campo social, no contexto das máquinas desejanças.

A imagem do desejo, também concebida como maquinaria, busca evidenciar as similaridades dinâmicas que existem entre a dinâmica da produção, do lucro e do consumo, com as dinâmicas pulsionais, para com isso, evidenciar as suas diferenças.

É que, na verdade — na ruidosa e obscura verdade contida no delírio — não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da

própria produção. De modo que tudo é produção: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos. Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo (AE, p. 15).

O capitalismo, entendido enquanto processo de dominação e produção, necessita superar as modulações desejantes originárias, âmbito dos recalcamientos e mediante o sujeito edipiano transpor essa modulação para o âmbito social e da repressão, pois, por si só, já “pressupõe uma enorme repressão das máquinas desejantes” (AE, Vol. 1, p. 11), Por sua vez, esse Eu, no contexto do capitalismo, tem necessidade de uma falsa consciência de si, assim como da cristalização dos elementos do conjunto do processo (AE, Vol. 1, p. 14).

O homem é separado da natureza, passa por uma sobre-codificação que descodifica e desterritorializa os seus fluxos desejantes, abandona o desejo na sua forma mais autêntica para então reprimi-lo a partir de estruturas e ideais que formalizam o desejo dentro do processo produtivo do capitalismo. Dentro do registro de encontrar no próprio sistema as forças de resistência criativa, o esquizofrenico torna-se interessante para Deleuze e Guattari, pois nele evidencia-se a produção desejante natural e ele pode ser interpretado como o Homo-natura, em diferenciação ao esquizofrênico artificial, enclausurado no processo do capital pois, ao reconfigurar as nossas relações enquanto máquinas desejantes, o capitalismo

restringe a capacidade produtora da esquizofrenia, a sua “força de síntese disjuntiva” (AE, Vol I, p. 105), restringindo-a à neurose.

### **O corpo sem órgãos e a improdutividade criativa**

A ideia do corpo sem órgãos devém da desabilitação da consciência orgânica do Eu edipiano e, portanto, é apresentada como um outro do corpo pensado por meio de uma percepção sempre condicionada, quer pelo pensamento consciente, quer pelo Socius, a organização da produção social (Holland, 1999, p. 61). O corpo sem órgãos, cheio de desejos (Kleinrenrenblinck, 2019, p. 38) é efetivamente “é o limite do socius, sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um socius desterritorializado” (AE, p. 371). Um dos sentidos centrais de sua formulação nas obras de Deleuze e Guattari é indicar a fluidez que constitui a efetividade imanente, para além da identidade cartesiana e, por isso, sob a ótica das maquinarias de controle, o corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível.

O corpo sem órgãos é o improdutivo; no entanto, é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo, na sua síntese conectiva, como a identidade do produzir e do produto (a mesa esquizofrênica é um corpo sem órgãos). O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. (...) O corpo pleno sem órgãos é antiprodução” (AE, p. 21).

Essa não produtividade deve, porém, ser esclarecida. Ela é improdutiva no que se refere à maquinaria do

capitalismo. A sua improdutividade em verdade é anti-produtiva na neurose do capital. Ela prescinde de planos arbitrários e nem mesmo requer subjetividade em um sentido cartesiano, que se pensa como não determinada por algum tipo de pressuposição (Deleuze, 1968, p. 219). Desse modo ela pode ser um outro daquela, sem se tornar um nada. Muito pelo contrário, nela podem revelar-se as potencialidades interpretativas e criativas, incompatíveis com o controle do desejo.

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações à maneira de um agrimensor. (...) Arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção, não é seguramente nem mais nem menos difícil do que arrancar o corpo do organismo” (AE, p. 22).

Se o corpo sem órgãos de Anti-édipo ainda é uma potência receptiva, regeneradora, decisivamente fluida, dinâmica, sem direção, em *Mil-platôs* (1999) ele também é apresentado como pleno e produtivo, que engendra desterritorializações, linhas de fuga e as conecta em novos sentidos, conjunções de novos fluxos no contexto das inultrapassáveis máquinas desejanças. Com isso pode-se ultrapassar também os seus programas significantes e subjetivos. Isso tendo em vista „responder à realidade dominante”. Desse modo, “não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente. (Deleuze & Guattari, 1999, p. 23). Ele pode nos auxiliar a identificar e deflacionar as estratificações e montagens das maquinarias morais, sociais, econômicas e políticas,

para que então seja possível criar alternativas para as suas fixações e assim criando a possibilidade a possibilidade de ramificações em maquinarias desejantes coletivas.

A intenção é ultrapassar a ideia de um aparelho de Estado central e fixo, de poder global e de instituições políticas especializadas que, por vez, são a expressão de um sistema econômico totalitário.

O sistema político moderno é um todo global, unificado e unificante, mas porque implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados, de modo que a análise das decisões revela toda espécie de compartimentações e de processos parciais que não se prolongam uns nos outros sem defasagem ou deslocamentos. A tecnocracia procede por divisão do trabalho segmentário (inclusive da divisão internacional do trabalho) (Deleuze e Guattari, 1999, p. 85).

O intento é indicar a segmentação desse sistema e opor a ele novas possibilidades de segmentação, para além da simplicidade das máquinas duais, que procedem por “relações biunívocas e escolhas binarizadas” (Deleuze & Guattari, 1999, p. 86), propostas como “organização suficiente”. Não se trata de opor o centralizado e o segmentário, pois um certo nível de centralização existe até mesmo no primitivo; mas compreender os atravessamentos constantes de duas formas de segmentaridade, a molar e a molecular, que possuem multiplicidades diferentes, mas não são separáveis e permitem perceber que “tudo é político” e que “toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica (Deleuze & Guattari, 1999, p. 90).

A interpretação dinâmica, fluida, entre micro e macro, entre fixidez e flexibilidade busca evitar que o

pensamento se dê por satisfeito em algum plano determinado e com pretensões de compreensão totalitária, final e, assim, se adequa a padrões dos grandes sistemas ou ideologias, pois “o molar e o molecular não se distinguem somente pelo tamanho, escala ou dimensão, mas pela natureza do sistema considerado” (Deleuze & Guattari, 1999, p. 95), no qual as delimitações nunca são fixas. É esse fluxo que Deleuze toma como aspecto importante de sua filosofia, ele busca entender, mas também escapar dos códigos, buscando sempre não ser capturado por eles e criando fluxos de desterritorializações e de decodificações.

Se para ele a filosofia se desterritorializa com relação à representação e ao conceito, ela não encontra sua condição na forma presente do Estado democrático, ou em um cogito de comunicação ainda mais duvidoso que o cogito de reflexão. O que nos indicam Deleuze e Guattari não é a falta de comunicação. Ao contrário, para ambos os nós temos comunicação demais. Falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente (Deleuze & Guattari, 1999, p. 140) compreendido como um sistema de condicionamentos, que necessita ser criativa e imanentemente contestado.

## **Referências**

Cardoso Junior, H. R. (2011). *Pragmática menor em Gilles Deleuze*.

Deleuze, G. (2006). *Gilles. Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). *O anti-Édipo*. Tradução de Luiz BL Orlandi. 2. São Paulo: Ed, 34.

Deleuze, G. (1992). Post-scriptum sobre las sociedades de control. Polis. Revista Latinoamericana, Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Ed. 34.

Deleuze, G., & GUATTARI, F. (1999). Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. vol. 3 Rio de Janeiro: Editora 34, 1999. \_ O Anti-Édipo. Trad. Luiz BL Orlandi. São Paulo: Editora, 34.

Hughes, J. (1999). Deleuze e a Gênese da Representação . Publicação Bloomsbury.

Kleinherenbrink, A. (2019). Contra a continuidade: o realismo especulativo de Gilles Deleuze . Imprensa da Universidade de Edimburgo.

Machado, R. (2009). Deleuze, a arte e a filosofia. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.

Olkowski, D. (1999). Gilles Deleuze e a ruína da representação . Imprensa da Universidade da Califórnia.

**PALABRAS CRÍTICAS, PALABRAS QUE CURAN: CÓMO  
ADMINISTRAR LITERARIAMENTE EL DELIRIO<sup>27</sup>**

*Juan Manuel Spinelli*

En un trabajo reciente, en el que nos ocupamos de la recepción que hace Deleuze del pensamiento de Feuerbach (Spinelli, 2022), nos hemos detenido especialmente en su *Nietzsche y la filosofía*: es allí, indudablemente, donde la presencia del autor de *La esencia del cristianismo* adquiere una relevancia y un espesor sustantivos a partir de su sustitución de Dios por el Hombre (Deleuze, 1998, p. 222-223). Su gran mérito, para Deleuze, consiste en haber llevado la crítica, en su versión dialéctica, a un *non plus ultra* (Deleuze, 2002, pp. 204-205). Podría decirse, en cierto modo, que Feuerbach es el Dialéctico, es decir, el personaje conceptual que lleva la dialéctica a su *maximum* y que, por consiguiente, se ubica en el umbral mismo que se yergue entre aquella y la crítica “no dialéctica”. Desde cierto punto de vista, en efecto, ambas son “críticas”; sin embargo, en la medida en que solo la última se halla en condiciones de sacar a la luz las fuerzas constitutivas del “propio” pensar, la primera es inexorablemente *reactiva* mientras que la segunda, en cambio, se ejerce de manera *activa*. En otras palabras, “por debajo” de los pretendidos sujetos de la crítica dialéctica (“el hombre”, “el espíritu”), tal como esta ha sido consumada por Feuerbach, operan ciertos *tipos* de los

---

<sup>27</sup> Este trabajo fue escrito en el marco del proyecto de investigación: “Psicología, psicoanálisis y psiquiatría en *El Anti-Edipo*: una crítica materialista del deseo a la luz de la tradición posthegeliana”, radicado en la Universidad de Morón (Argentina) y dirigido por el Dr. Guido Fernández Parmo.

que solo una indagación arqueológica (en el sentido foucaultiano del término) es susceptible de dar cuenta como de aquello que le asigna su *especificidad* a una práctica discursiva o a una obra determinada.

Lo que está en juego, entonces, *entre* Feuerbach y Nietzsche es la cuestión del *Quién*. Bajo la aparente máscara del narcisismo nietzscheano, el proyecto de “decir *quién soy yo*” (Nietzsche, 2005, p. 17) –que tiene lugar, como sabemos, al borde del abismo– no consiste en la afirmación de una identidad personal fija o en la constatación de una esencia individual cerrada sobre sí misma. Decir *yo* es, al mismo tiempo, pronunciar “todos y cada uno de los nombres de la historia” (Nietzsche 1889, cit. en: Berríos Guajardo, 2018, p. 100) y, por consiguiente, hablar en y desde el delirio. Ahora bien, esto no ha de interpretarse en el sentido de “perder la razón” o de “volverse loco”. Se trata, como señala Deleuze, de llegar a ese punto en el que la lengua entra en lo que bien puede concebirse como un movimiento de desterritorialización “que la obliga precisamente a salir de sus propios surcos” (1996, p. 17). Porque lo que diferencia a la crítica dialéctica de la no dialéctica, al fin y al cabo, no pasa tanto por la postulación o el rechazo de lo binario como por la *función* que se le asigna desde el punto de vista ontológico: por un lado, se nos remite a aquello que ha de ser *superado* en la unidad integradora de la síntesis; por el otro, se nos refiere al “régimen asociativo” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 15) que caracteriza la *producción de producción* de las máquinas deseantes.

En resumidas cuentas, cabe afirmar que el pensamiento dialéctico pretende someter el delirio a la Razón; en tanto que el pensamiento deleuziano, por su parte, busca subordinar la razón al Delirio –aunque *no* en el

sentido de una reivindicación de su expresión patológica, esto es, de la “esquizofrenia artificial” (Deleuze & Guattari, 2005, p.14) y sus estados catatónicos, ni tampoco en la línea de una apología de la irracionalidad, sino más bien bajo la forma de una “nueva lógica, plenamente una lógica, pero que no nos reconduzca a la razón, y que capte la intimidad de la vida y de la muerte” (Deleuze, 1996, p.131). Esto se logra, tal como señala Deleuze a propósito de Wolfson, en la medida en que uno sea capaz de permanecer “en el borde, prisionero de la locura, prisionero casi razonable de la locura (...) Pues el problema no estriba en superar las fronteras de la razón, sino en atravesar como vencedor la sinrazón...” (Deleuze, 1996, p.36). En este punto, puede apreciarse con claridad qué es lo que Deleuze “captura” de Nietzsche –o, en otros términos, de qué manera *funciona* Nietzsche en Deleuze–. La literatura está al servicio de la “«buena salud mental», incluso aunque todo acabe mal” (Deleuze, 1996, p.36). Y esta “buena salud mental” que es, en cierto modo, compatible con la catástrofe (Deleuze, 2007, p. 22), no es otra cosa que una variante de la *gran salud* nietzscheana, oportunamente caracterizada por el discípulo de Dioniso como aquello que se manifiesta a través de “ese exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras y restauradoras (...) que le da al espíritu el peligroso privilegio de poder vivir *en la tentativa* y ofrecerse a la aventura” (Nietzsche, 2001, p. 38). La salud no es *lo opuesto* de la enfermedad; por el contrario, coexiste y se mueve dentro de ella. Más aún, enfermarse a la manera de los espíritus libres es *ya* una cura que consiste en “recetarse a sí mismo por mucho tiempo la salud solo en pequeñas dosis” (Nietzsche, 2001, p. 39).

De *Nietzsche y la filosofía* a *Crítica y clínica*, por lo tanto, en un agenciamiento que vincula la reflexión sobre otros pensadores con el pensamiento “propio”, se establece el nexo entre la pregunta por el *quién* y el destino de la *crítica*: solo cuando sé *quién soy yo* puedo operar sobre las fuerzas que me constituyen y dejar de ser un decadente; solo cuando la crítica se realiza en términos *fisiológicos* puede implicar una mejora (Nietzsche, 2001, p.394) en lo que respecta a la salud y proporcionar así una sabia cura que no nos salva (al menos no definitivamente) del hundimiento y el colapso pero que hace, al menos *mientras tanto*, que la vida valga ser vivida.

Todo se centra, así, en la cuestión del delirio. Tema que constituye el núcleo de las preocupaciones de Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*. Delirio y esquizofrenia parecen ser lo mismo o, en cierto modo, superponerse. Sin embargo, hay que establecer una distinción. Por un lado, la esquizofrenia –tal como se la caracteriza en el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*– no tiene nada que ver, al menos en un sentido primario, con una enfermedad mental o una patología. Se trata de un concepto ontológico o, más exactamente, del concepto ontológico por excelencia, que viene a dar cuenta –recuperando la preocupación feuerbachiana por la vida genérica y la tematización marxiana del ser en términos de producción– de la naturaleza ya no como el polo opuesto de lo humano y de la cultura sino “como proceso de producción” (Deleuze & Guattari, 2005, p.13). El delirio, por su parte, puede ser caracterizado como la *experimentación* de este proceso “primario” de producción que subsume a la producción (en sentido “secundario”), al registro y al consumo a la vez que fusiona “[la] esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre”

(p. 14). ¿Qué es entonces lo que llamamos “delirar”? Acceder a esa instancia en la cual *vida e industria* confluyen, es decir, en la que la naturaleza solo alcanza su universalidad *especificándose* a la vez que los humanos solo ganan su humanidad *universalizándose*.

Ahora bien, resulta inevitable en este punto –por más que se haya recurrido ya innumerables veces a esta enigmática declaración – recordar aquella sentencia de Hölderlin (1977) según la cual allí “donde hay peligro, crece lo que nos salva” (394-395). Deleuze y Guattari lo plantean indirectamente (o no tanto) cuando establecen la distinción entre el esquizo y el revolucionario. ¿Quién es el esquizo? El que se fuga, el fugitivo. ¿Quién es el revolucionario? El experto en fugas, el maestro de las desterritorializaciones, el que *sabe* huir y hacer que todo huya (p. 351-352). En terminología clásica, podría decirse que el esquizo es *potencialmente* revolucionario y que, mientras que todo revolucionario es esquizo, la inversa no solo no se cumple necesariamente sino que la senda esquizo puede, también, eventualmente, llevar a la destrucción, al silencio y a la locura.

Si hay algo que rescatar de Nietzsche es el hecho de que, ya desde sus primeros textos, fue muy lúcido con respecto a la cultura en general y a la cultura *trágica* en particular. Todas las formas bellas y luminosas del ámbito apolíneo se nutren de las corrientes de savia dionisiaca, es decir, de “los horrores y espantos de la existencia” (Nietzsche, 2004, p. 54, 252) que constituyen la dimensión caótica “de la voluntad no devenida aún figura” (249). El inframundo dionisiaco es el reino de lo informe —que es, precisamente, ese “lugar” hacia el que, según Deleuze (1996, p. 5), se decanta el movimiento desterritorializante de la literatura—.

¿Qué es escribir, entonces? ¿Qué es lo que nos sugiere Nietzsche –creo que esta pregunta subyace a la conexión que Deleuze establece entre la literatura y la vida– cuando se plantea *a sí mismo* por qué escribe tan buenos libros; y, precisamente, en el libro final, al borde de la locura, en el que procede a dar testimonio de sí (2005, p.17) *a sí mismo*, esto es, a narrarse su propia vida (p. 23), y en el que afirma *haberse curado a sí mismo* (p. 28)? Conocemos bien la historia. A veces, demasiadas veces, las cosas no salen bien. La enfermedad triunfa. Pero ¿a qué llamamos “enfermedad” exactamente? Lo que Deleuze toma de Nietzsche, en este sentido, es el problema mismo (a saber, la *salud*) que solo puede ser resuelto *por uno mismo* (Deleuze, 1996, p.14) pero precisamente en la medida en que *uno aprende a dejar de ser uno mismo* –o, en otras palabras, en la medida en que uno *aprende a escribir*–.

Nietzsche lo dijo enigmáticamente, en esa lengua dionisiaca que le permitió durante un buen tiempo hacer pie sobre el abismo: si pudo curarse fue porque cumplía con la condición de “*estar sano en el fondo*” (2005, p. 28). A esa dimensión, a las potencias subterráneas de la voluntad, accede una escritura a la que ya no le interesa demasiado el escribir (Deleuze, 1996, p.18). La literatura solo es propiamente literatura cuando rompe las barreras de lo literario, cuando escapa del papel y actúa sobre el cuerpo, cuando sus signos generan efectos que inyectan fuerzas creadoras o las restauran al calor mismo de su producción (Nietzsche se cura escribiendo, dando a luz sus pensamientos malditos); cuando, en fin, se establecerse un contacto maquínico entre el libro y quien lo abre o, más bien, se abre a él (nosotros, los lectores, sanamos únicamente en la medida en que somos capaces de

responder a la interpelación a la que eventualmente nos sometán unas páginas inquietantes, que nos desestructuren y, de alguna forma, nos sumerjan en el caos con el mero propósito de forzarnos a crear sentido).

En pocas palabras, y en términos estrictos, la literatura únicamente es tal cuando *cura*, cuando vence a la enfermedad a través de un audaz agenciamiento entre salud y delirio (Deleuze, 1996, p.16); es decir, cuando ella –haciéndose cargo de la aguda observación de Artaud, de acuerdo con la cual “la buena salud es una pléthora de males encerrados, de un magnífico anhelo de vida con cien úlceras corroídas que, pese a todo, es necesario hacer vivir, que es necesario dirigir hacia la perpetuación” (2008, p. 24), y gracias al seguimiento de líneas de fuga que rompen con la palabra y con el individuo, llevándola a tornarse la “enunciación colectiva de un pueblo menor, o de todos los pueblos menores, que solo encuentran su expresión en y a través del escritor” (p. 15)– se asume a sí misma como un proceso desterritorializante que es susceptible de tratar con la esquizofrenia, de organizar la fuga, de impedir la “detención del proceso” (p.14).

La salud está allí mismo donde la sociedad nos dice que solo hay locura (una vez más, y siempre, la iluminación de Hölderlin). Para estar “mentalmente saludable” hay que enfrentarse a la disolución del propio yo (Deleuze & Guattari, 2005, p.137); ser capaces de experimentar, al igual que Lenz, “[ya no] la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción” (p.12), de hundirse cada vez “más hondo en la desterritorialización” (p.41) y “más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia” (p. 27), pero con la astucia propia de un nómada –“hundirse sin hundirse”, como

llegó a vislumbrar Pizarnik (s/f, p. 224; cit. también en Penabad García, 2020, p. 28), hundirse pero no dejar nunca de caminar (Pizarnik s/f, p. 24)– .

Cabe resaltar que este viaje iniciático no es meramente psíquico, personal o subjetivo. En la medida en que la locura logre deshacerse de las cadenas significantes y los chalecos de fuerza, esto es, en tanto que pueda arrancarse el grotesco disfraz que se le impone (Deleuze & Guattari, 2005, p.137) y deje así de reconocerse en la superficie cuadrículada del espejo social, podrá liberar un potencial político (Exposto, 2021, p. 131) y hasta dar pie a la “constitución de fuerzas históricas” (p. 155). Ser esquizofrénicos *en sentido positivo*, mantenernos “en el límite del capitalismo” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 41) y desear, desear por fuera de Edipo y de la representación: nada más revolucionario que esta lucha, dado que “la manifestación de deseo es la que constituye el límite último para el sistema inmanente capitalista, mientras que ninguna manifestación de interés [...] constituye para este otra cosa que su límite *penúltimo* y no escapa al plano del capital” (Fujita Hirose, 2021, p.16).

Volvemos, así, a la literatura. Que el deseo sea deseo de expresión; y la expresión, expresión de deseo: “hay que ir más lejos, hay que llevar todavía más lejos este movimiento de desterritorialización en la expresión” –señalan Deleuze y Guattari (1990, p.32), al estudiar la forma en que Kafka se abre camino intensivamente por la lengua alemana–. Si solo alcanza su propósito cuando cura, y si cura únicamente en la medida en que salud y delirio se enlacen en un nudo inextricable, podemos afirmar entonces –un tanto provocadoramente, lo admitimos, al modo en que Marcos (2000) demostraba, en el umbral entre milenios, que no hay más intelectual que el

progresista o de izquierda, que ejerce la reflexión crítica contra el poder hegemónico (Marcos, 2000)– que la literatura solo es literatura si deviene menor, si socava los cimientos de la lengua oficial, si consigue que la experiencia de leer no responda a la lógica del consumo sino que sea atravesada por un temblor que derrumbe el goce aislado, solitario y hedonista; arrancándonos, de esa manera, de nosotros mismos, del confort de nuestra seguridad privada, y arrojándonos a la intemperie del mundo aunque no sin suministrarnos la dosis necesaria de locura que nos permita acceder a la vivencia infernal de que yo siempre es otro (Rimbaud, 1871), radicalmente otro y diverso, una multiplicidad de la que puede surgir una *totalidad* pero siempre adyacente, siempre al lado, *nunca totalizante* (Deleuze & Guattari, 2005, p. 47-48).

Lo que es lo mismo que afirmar, también, que yo solo estoy sano cuando dejo de ser “yo” y paso a ser un *pueblo* –Nietzsche y su creación de espíritus libres, su saberse póstumo, su ya referido ser-todos-los-nombres-de-la-historia, su necesidad de estar siempre *inter pares* que habría de ser recuperada por Deleuze y Guattari al referirse al *Amigo* como personaje conceptual–. Pueblo *efectivo* que se genera mediante el acoplamiento de fantasmas y dioses, de muertos y aún no nacidos, de humanos y bestias, de máquinas y criaturas mitológicas, a través de líneas de alianza que comunican el exterior y el interior hasta tornarlos irreconocibles

Lo que equivale a sostener, en definitiva, y a manera de conclusión, que la instancia *crítica* por excelencia –aquella que *ve* ese océano de fuerzas que lo atraviesa todo y es capaz de sumergirse en él, aquella que suprime en un mismo movimiento tanto el mundo verdadero como el mundo aparente (Nietzsche, 2002, p. 58) sin

ofrecernos, sin embargo, “un abismo indiferenciado, sino [algo] que salta de una singularidad a otra, emitiendo siempre una tirada de dados que forma de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada” (Deleuze, 1994, p.123)– es la que nos enfrenta a la esquizofrenia universal y en la que está en juego lo que llamamos “salud”.

Que no está en creerse *yo* ni en elegir ser *Nadie*. Que es ir de fragmento en fragmento como quien salta de piedra en piedra para atravesar un río. Que no es lo contrario de la locura sino el arte de saber jugar con ella.

Hasta que *ello se detenga*, el dado se frene en el aire... y solo quede el silencio.

## **Referencias**

Artaud, A. (2008). Van Gogh, el suicidado por la sociedad (trad. A. Pellegrini), en: Revista Digital Katharsis. Recuperado el 26 de abril de 2023: [https://www.revista-literariakatharsis.org/Artaud\\_Van\\_Gogh.pdf](https://www.revista-literariakatharsis.org/Artaud_Van_Gogh.pdf).

Berrios Guajardo, V. L. (2018). “Yo soy mi propio doble. Escritura y tipología en *Ecce homo*”, en: *Hybris*, 9 (1), 97-114. ISSN: 0718-8382.

Deleuze, G. (2007). *Pintura. El concepto de diagrama* (trad. Equipo editorial Cactus). Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (trad. Delpy & Beccacece). Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (trad. Artaud). Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido* (trad. Morey). Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica* (trad. Kauf). Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *El Anti-Edipo* (trad. Monge). Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1990). *Kafka. Por una literatura menor* (trad. Aguilar Mora).

Exposto, E. (2021). *Las máquinas psíquicas: crisis, fascismos y revueltas*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia.

Fujita Hirose, J. (2021). *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Hölderlin (1977). *Poesía completa* (edición bilingüe, trad. F. Gorbea). Barcelona: Río Nuevo.

Marcos, Subcomandante Insurgente (2000). “¡Oxímoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)” (en línea). Recuperado el 6 de mayo de 2023: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/04/01/oximoron-la-derecha-intelectual-y-el-fascismo-liberal/>.

Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo* (trad. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (trad. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los dioses o Cómo se filosofa con el martillo* (trad. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano I* (trad. Brotons Muñoz). Madrid: Akal.

Penabad García, C. (2020). “Un lugar de ausencia. Estudio del espacio en la poesía de Alejandra Pizarnik”. A Coruña, Universidade da Coruña. Recuperado el 5 de mayo de 2023:

[https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/27488/Penabad\\_Garcia\\_Carla\\_2020\\_TFM\\_Espacio\\_Poesia\\_Alejandra\\_Pizarnik.pdf?sequence=2](https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/27488/Penabad_Garcia_Carla_2020_TFM_Espacio_Poesia_Alejandra_Pizarnik.pdf?sequence=2).

Pizarnik, A. (s/f). *Poesía completa (1955-1972)*. Recuperado el 7 de mayo de 2023:

[https://www.academia.edu/30183173/Alejandra\\_Pizarnik\\_Poes%C3%ADa\\_Completa](https://www.academia.edu/30183173/Alejandra_Pizarnik_Poes%C3%ADa_Completa).

Rimbaud, A. (1871). “Je est un autre” (fragmento en línea de la carta a Paul Demuny). Recuperado el 6 de mayo de 2023: <https://www.de-plume-en-plume.fr/histoire/je-est-un-autre-extrait-lettre-du-voyant>.

Spinelli, J. M. (2022). “A recepção da Ludwig Feuerbach na obra de Gilles Deleuze: de Nietzsche a a filosofia a seu Foucault”, en: Lima Filho, José Edmar (Org.). *Ludwig Feuerbach: entre temas e diálogos*, Sobral (Ceará), Universidade Estadual Vale do Acaraú, 145-159.

## UM INSTRUMENTO FILOSOFANTE NÃO CODIFICADO

*Sabrina Batista Andrade*<sup>28</sup>

Sentidos são invenções que se ramificam pela trama social, e podem ser transformados através da modulação de desejos que, por sua vez, conduzem nossas ações. Essa já tão (de)batida questão da produção desejan-te, torna-se algo ainda mais urgente quando percebemos a força das formas de vida servindo tão voluntariamente à cristalização dos aparelhos de captura ao longo dos últimos séculos. Mesmo agora, com o novo cenário de crise mundial atribuído a pandemia do corona vírus, continuamos às voltas com velhos problemas, e algumas particularidades tornam-se ainda mais agravadas aqui, no cenário político latino-americano.

Brutos governos, agora neoliberalizados, não querem apenas amortecer e liquidar nossa capacidade de sermos afetados pelas forças do mundo, forças de cujos efeitos, emergiriam novos sentidos, - eles querem decidir fantasmagoricamente sobre os efeitos que certas substâncias possam ter ou não em um organismo convalescente. Depois de anos atentos aos perigos dos enunciados científicos como produtores de verdades dominantes, muitas vezes em proveito da indústria farmacêutica, vivemos neste instante uma problemática ainda mais bizarra, a das possibilidades políticas da banalização de saberes

---

<sup>28</sup> Doutoranda em Psicologia Clínica no Núcleo de Estudos das Subjetividades da PUCSP sob orientação da Profa Dra Suely Belinha Rolnik. Atua com a clínica individual e grupal em consultório particular, com supervisões, grupos de estudos e também em intervenções institucionais articulando temas entre arte e clínica. Email: [nomadismosclinicos@gmail.com](mailto:nomadismosclinicos@gmail.com)

científicos e filosóficos endossada por líderes apedeutas – estes totalmente vendidos às indústrias da vida e da morte. Afinal de contas, somos os colonizados, os assassinados, os saqueados.

No Brasil, território onde através destas narrativas falaciosas se configurou o epicentro da pandemia, hoje soma-se o espantoso problema da fome, voltamos aos anos 90 sob a gestão de um governo declaradamente fascista. Os perigos da submissão à transcendência nunca ficaram tão presentes; borbulham na superfície da realidade. Imaginar um modelo de futuro, como quem adia para o próximo século a resolução de nossos impasses, pouco tem a contribuir com a nossa cena planetária atual. Por mais agonizante que seja a nossa realidade, e nossas lutas privadas e coletivas, é através delas que podemos perceber a parte a que pertencemos na linha do tempo cosmogônica, de modo a escutar os embriões de futuro que se aninham em nossos corpos à espera de nossas ações para poder germinar.

Mas quem somos nós, *"nós que aqui estamos em um tempo onde não acontece o que deveria acontecer"*<sup>29</sup>, diante desses governos e deste tempo histórico pelos quais somos atravessados? Uma certa transversalidade apontamos que distinguir problemas de ordem individual e coletiva seria uma grande balela, um verdadeiro engodo a nos alienar de nossos problemas presentes. De famintos à consumidores vorazes de modos de vida predeterminados, não parecemos satisfeitos, e mesmo assistindo à derrocada de um tipo de vida a habitar o planeta, inclusive a vida de nossa espécie, seguimos inibidos no uso pleno

---

<sup>29</sup> Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. 22<sup>a</sup>. Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal.

de nossas forças. Porém, tenho uma hipótese: o inibido é antes de tudo um afetado.

A inibição pode fazer isso conosco, faz voltas, cria labirintos sem razão, leva-nos a buscar entretenimento pouco nutritivo. A inibição trabalha para o recalque. Não é prudente, portanto, culpabilizá-la, pois isso aumentaria seu poder de captura do desejo. Tampouco acreditar que seu contrário, uma desinibição, seria a resolução da problemática que farejo aqui.

Embora não pareça, a inibição fala. Logo, é possível se haver com sua fria existência. O que diz a ausência, a falta de traquejo, o medo, que não correspondem ao desejo que pulsa, pede passagem, sua frio e se excede precipitadamente em suas fugas?

O inibido é antes de tudo um afetado. Seu corpo vibra tanto, tanto, como se fosse a fricção ou a ressonância no corpo de um grande sino pesado. Aparentemente, o inibido sente as vibrações do mundo ao seu entorno diferentemente do apático. Sente muito, sente tanto estas vibrações disformes que não sabe por onde começar a trabalhar com elas. Desajeitado em transformar pensamento em ato, segue errante com seu corpo badalando o caos, como o “esquizo”, personagem conceitual ao qual fazemos vizinhança e homenagem.

Portanto, há muita força na inibição, mas num movimento disperso, aparentemente calado em sua trajetória caosmótica. Através de quais forças se agencia um corte no caos que favoreça a criação de novos modos de existência? Através de quais dispositivos daremos escuta e movimento àquilo que não aparenta ter força de nascerença? A resposta estaria em uma vida como obra de arte, como nos sugere Foucault? Isso, talvez, seja demasiadamente exigente para nossa humilde submissão contemporânea, uma fraqueza difícil de entender em nossos

tempos onde se existe em exposição. Ou será ainda que é uma exigência que permanece abstrata e, por isso, é impossível de ser assumida? Ao não explicitar como este movimento de transfiguração se opera na subjetividade, como se dará esse exercício? Talvez Guattari nos ajude melhor com estas respostas, quando nos oferece seu orquestrar cartográfico, sua forma singularíssima de percepção da vida por uma via ética, estética e política. Então, ainda pergunto, como estar à altura de uma vida ecosófica?

Cometi acima um ato-falho de escrita, e chamei a Inibição, tema deste rascunho, de submissão. Experimentemos aqui o ato-falho como um ato descolonizador do pensamento. Ele traz suas forças em formas que não aprazem um sujeito obediente a uma norma. Força o movimento da vida a reconstituir sua insistente produção desejante, em novas formações de um corpo, ou de corpos transversais. Vejam, nossa economia psíquica é fiel, mas fiel a quê? Pois bem, ali, onde a inibição encontra a submissão, é onde atua nosso já conhecido e medroso “eu mesmo” envolto por seus mecanismos de conservação e permanência das formas vigentes de si e do mundo.

Faz-se justiça à nossa economia psíquica através do governo de um eu assujeitado? Em outras palavras, faz-se justiça ao mais alto grau de requinte da arquitetura anímica da vida e da perpetuação em nossos corpos? No esforço por formas permanentes, para onde vão nossas forças cósmicas afinal? Falo aqui das forças pulsionais, aquelas que em seu destino ético produzem a eterna repetição da diferença.

Lembram-se do corpo do sino, grande e pesado, tangendo a vibração densa do caos? É quase impossível contê-lo no auge de sua força, pois estancada a força

colapsa. Agora pensem em um estancamento de forças em campo global? Busco por aqui um jeito de pensar os efeitos de uma inibição coletiva, tomando a inibição como uma produção de desejo capturado daquilo que ele pode inferir de novidade no campo social e político o que de alguma maneira é o que está acontecendo conosco. Por fim, voltamos às velhas perguntas de como e porquê amamos os signos que cerceiam nossas passagens. A revolta tornou-se um perigo à vida e não é experimentada como o exercício pleno e autopoietico dela mesma. Uma revolta que, como uma crise, é seguida de outra em suas relações de fim e recomeço, morte e vida, diferenciação de forças e formas. Sem exercer a revolta, seguiremos vivendo processos sem percebê-los. Inibidos, participando deste mundo como zumbis, dispersos das vibrações de forças que afetam nossos corpos e da pulsação que emanamos em nosso entorno.

Aqui temos um problema clínico, então cabe ainda não jogar a inibição e a submissão no lixo. Se elas são o que temos agora, é preciso direcionar em seu sentido o foco de nossa atenção, sem o qual não saberemos o que nos tornamos realmente no agora, atuando submissos à uma civilização de consumo-onipotente, independente de nossa situação socioeconômica, credo, cor de pele e nacionalidade. Na servidão a um modo de subjetivação que, como nos disse Félix Guattari, já tomou conta do conjunto do planeta e nos define no antropoceno.

Sem aguçar esta percepção, vivemos o desejo em sua potência mínima, perdendo aquilo que é inexorável para a produção caosmótica de sua potência vital: sua força pulsional, pré-pessoal, matéria da qual se constitui um CsO – Corpo sem órgãos – coletivo, nosso tecido mais singular de criação de realidades. Quando o desejo se

perde de sua força revolucionária agenciando-se a formas brutais de existência, é prudente que sentidos anestesados que deram passagem a esta modulação sofram um processo que chamamos de transdução, isto é, que difiram seus códigos e que possam compor novas alianças para existir. É neste lugar que a clínica, enquanto conduta ética e ritual de cuidado, opera sua força política, pois ela nunca está separada das formações sociais do desejo, seu campo de atuação micropolítica.

O encontro clínico deve funcionar para que se opere um desvio dos afetos que nos levam a ver a vida como um produto acabado pela força de desgastados, porém funcionais condicionamentos. O ressentimento, a culpa por não atingir resultados desejáveis, a competitividade, são peças fundamentais da engrenagem da derrocada que presenciamos isolados, mas a olhos vistos. Olhos petrificados, capturados por telas que, muitas vezes, não captam as formações e estratégias políticas que inibem nossas percepções de morte e vida, e abalam as forças que dignificam nossas existências e nosso por vir.

Não negar o que nos acomete, disponibilizar-se a se deixar afetar pela história que tecemos, abrir mão das individualidades conquistadas e de uma falsa ideia de progresso que ameaça a vida de muitas espécies sobre a Terra é tarefa vital daqueles que querem cuidar dos germens de futuro que se aninham em seus corpos. Isto é, implicar-se com o presente.

Sendo o inibido um afetado, mais que um mortificado; sendo ele composição de muitas forças que não encontram vazão, reciprocidade, coletividade, exercício de alteridade, como criar uma estratégia para que estas forças, as de nossa inibição coletiva produzam outros contágios? Como produzir diferença em nossos encontros que atravessem o complicado muro das relações

neoliberais? A ideia que venho tentando desenrolar é a de uma solidariedade outra. Não uma solidariedade do campo da filantropia, da representação, da auto bajulação, isso não resolveria os problemas propostos aqui. Mas uma solidariedade que desobedeça no campo visível e invisível toda norma vigente e violências das quais somos agentes, condutores e “sofredores”, concomitantemente.

Uma solidariedade que se configura em corpos desobedientes decompõe aquilo que parece naturalizado na produção de nossos afetos e valores no contemporâneo, moleculariza contrafeitiços em relação a uma suposta via de conduta normativa/influenciável para que, quem sabe, através de um viés errático, possam ser descobertas novas nuances do existir, do estar junto. E, porque não, novos sentidos possam ser atribuídos às nossas existências, com novas possibilidades de experimentar nossos corpos, diferentemente daquilo que denominamos “empreendedorismo de si” – nódulo duro dos processos de produção de subjetividades de nossa época, onde se atua apenas para acumular capital econômico e, indissociavelmente narcísico, inibindo em si mesmo e em nosso entorno outras formas de viver.

Se, como nos aponta Deleuze, a maioria é ninguém e a minoria é todo mundo, a conquista de uma estabilidade emocional e financeira é uma falsa ideia que nos é vendida a um alto custo: o enrijecimento de nossos corpos e afetos no abuso de nossas forças vitais. Sendo assim, é preciso inventar os modos de sustentar o que há nas relações para além destas barganhas de interesse, tão comuns entre muitos de nós. Essa possível sustentação contribui para uma escuta outra, que nos deixa afetar pelo que acontece a partir de nossas zonas de estrangeiridade. Para que assim possamos, eventualmente,

descobrir aquilo que não sabemos sobre nós, nossos corpos e nossos afetos e, a partir disso, inventar outros modos de existir.

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõe todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor. No limite, desfazer um organismo não é mais difícil do que desfazer outros estratos, significância ou subjetivação (Deleuze & Guattari, 1997, p. 22).

Não sou filósofa e não tenho memória, apesar de tudo isso, escuto. Escuto com um instrumento filosofante não codificado, este instrumento é o corpo em ato.

Não quero romantizar a clínica, mas, como nos ensina Guattari com sua dita esquizoanálise, o que anseio é usufruir das condições que ela nos oferece para viver a heterogênesse que nos atravessa, de forma radicalmente crítica às políticas de morte que nos assombram.

## **Referências**

Deleuze, G. (1992). *Conversações*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G. (2011). *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1996). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3-São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. vol. 4. 2ª edição. 1ª reimpressão. *Coleção TRANS*. São Paulo: Editora, 34.

Foucault, M. (1979). *Michel. Microfísica do poder. Organização, introdução e revisão de Roberto Machado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

Rolnik, S. (2015). *A hora da micropolítica*. São Paulo: n-1.

Rolnik, S. (2019). *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1.

Rolnik, S. (2006). Uma terapêutica para tempos desprovidos de poesia. *Diserens C, Rolnik S, organizadores. Lygia Clark: da obra ao acontecimento. Somos o molde. A você cabe o sopro. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo*, 13-27. Disponível em: [http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/Terapeutica\\_Suely%20Rolnik.pdf](http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/Terapeutica_Suely%20Rolnik.pdf) Acesso em: 9 nov. 2022.

**“BRUJAS Y BRUJERÍA DELEUZIANA: LEONORA CARRINGTON, REMEDIOS VARO E HILMA AF KLIMT”**

*Karla Villapudua*<sup>30</sup>

## **Introducción**

Reunir la fuerza de tres mujeres majestuosas en las pocas páginas de un texto, resulta sin lugar a dudas reducir la intensidad de la potencia que las habita. Ante el reconocimiento de lo femenino como poder, como voluntad creadora que trasciende las agonías existenciales, localizar los estados que desbordan los estados perceptivos y sobre todo el imperativo que las afirma más allá de cualquier dispositivo policial se relaciona precisamente con un vitalismo desafiante.

El nacimiento del campo de los estudios brujos ha permitido leer con otros ojos la obra deleuziana. Uno de los antecedentes claves lo podemos encontrar en el ya clásico *Deleuze y la Brujería* de autoría de los filósofos ingleses Mat Lee y Mark Fisher y prologado por el poeta argentino Juan Salzano. Asimismo, es de suma importancia la creación de *Deleuze Hermético* del filósofo inglés Joshua Ramey, quien de manera profunda y rigurosa escribe sobre esa parte secreta poco explorada de la filosofía deleuziana, argumentando que esa reflexión metafísica como proceso de devenir también se encuentra presente en la gnosis esotérica. Apostando, de manera silenciosa, por una filosofía que promueve una auténtica

---

<sup>30</sup> Universidad Autónoma de Baja California. Email. castillo.karla@uabc.edu.mx.

transformación del yo similar a los procesos alquímicos que han vivido diversos filósofos y artistas a lo largo de la historia.

Sin embargo, como argumenté en el libro *Nosotras las Brujas (2021)* estos autores omiten, u olvidan más bien, explorar la brujería desde la creación artística femenina. Invisibilizando o minimizando la potencia intensiva de los devenires brujas, y omitiendo sus habilidades extra-sensoriales. Por esta razón, este ensayo pretende continuar con el desocultamiento de la fuerza creativa en tres mujeres pintoras en particular: Leonora Carrington, Remedios Varo e Hilma Af Klint. Para ello, nos auxiliamos de la brujería deleuziana, y también, en una concepción del arte como medicina.

### **Brujería deleuziana**

Una de las preguntas fundamentales de los estudios brujos es precisamente cómo no sucumbir ante las tormentas irracionales, es decir, ¿Cómo seguir la línea molecular de la brujería y evitar a la vez el hundimiento en la locura? A primera vista, estas experiencias sumamente creativas se efectúan a través de una expansión de los sentidos, renovando la visión y la afirmación de este mundo.

En efecto, las brujas deleuzianas rompen con la distribución de los lugares y capacidades. Por ende, los sentidos se reestructuran refugiándose en una especie de suspensión temporal del orden racional. Estas sacudidas de la razón, ese vigor de lo insensible, permite adentrarnos a los lugares secretos del multiverso, y regresar como dirían Deleuze y Guattari (1993) deslumbrados ante la inmensidad de los misterios. Por ello el devenir bruja es un devenir sensible en la medida en que desterritorializa el

sensorium policial, a saber, la estructuración dada de antemano sobre lo que es permitido mirar, sentir y pensar.

Para Juan Salzano, en el prólogo a *Deleuze y la Brujería* “La pragmática inherente a la brujería ha tenido que lidiar, a lo largo de los siglos, con rivales demasiado celosos de su informalismo experimental, demasiado recelosos de sus simpatías umbralicias por lo contra natura”. (Salzano, 1993, p.5). En este punto, el filósofo y poeta argentino, se refiere, sobre todo, a la mirada altiva de la ciencia moderna que desprecia otro tipo de conocimientos, por ejemplo, en el caso de la psicología social o la antropología, que recién se han interesado por este campo. Empero, estos acercamientos forzados pocas veces pueden dar cuenta de la potencia intensiva de la brujería, puesto que apelan a recursos como la analogía, para realizar traducciones reduccionistas.

Por el contrario, una de las grandes hazañas de la brujería consiste precisamente en el acceso a las multiplicidades, más allá de cualquier acercamiento parcial: “La habilidad para acceder a este modo de multiplicidad es lo que se quiere decir cuando se dice brujería”. (Lee, p.1993). En este caso no se trata de una técnica de control para someter al otro, sino que más bien es una habilidad libertaria que permite, como diría William Blake, abrir las puertas de la percepción y el tercer ojo. Pues, cabalmente, a través de estos experimentos los brujos y las brujas logran mostrarnos la inmensidad vivida en cada una de sus experiencias metafísicas, en cada uno de sus desdoblamientos.

Intentaremos aquí, no obstante, aventurarnos con modestia, a partir de la obra de tres grandes mujeres artistas desde el enfoque de la brujería deleuziana, para dar lugar a la localización de puntos de fuga concretos en los

cuales las mujeres logran desafiar cualquier dispositivo patriarcal a través del poder de su visión y fuerza creadora.

### **Leonora Carrington**

La vida de Leonora Carrington estuvo rodeada del enigma de lo incognoscible desde sus primeros años de existencia. Como expresa Kathryn Davis (2020) “Me gusta imaginarla flotando por los pasillos llenos de ecos de Crookhey Hall, la mansión de estilo “gótico de baño” en la que vivió hasta que cumplió diez años en una atmósfera de memoria celta y vestigios milenarios. Desde pequeña sintió cierta fascinación por las historias de hadas y duendes, desarrollando su imaginación hasta el punto de convertirse en una de las pintoras más deslumbrantes de todos los tiempos.

Desafiando el dispositivo patriarcal de su familia, se aventuró al estudio de las artes con el apoyo de su madre. Así, con la emoción de explorar su pasión al máximo potencial, tomó sus primeras clases de dibujo en Italia dando pulso a sus primeros experimentos creativos. Posteriormente, el misterioso encuentro con las pinturas de Max Ernst en una exposición en Londres trastornara su mirada para siempre. Este encuentro creativo y amoroso la posicionaría en un intercambio de experiencias fantásticas que permiten sentirse acompañada en esta forma de ver y descubrir el universo.

Al tiempo, la utopía artística se desvanece y sólo queda como un momento excepcional en la historia de Max y Leonora, pues la barbarie de la guerra termina con este encuentro de energía creativa e interrumpe el sueño de una vida creativa y pacífica anclada en lo eterno. De hecho, la nacionalidad judía de Max es mal

vista en esa época ante el nacional socialista y lo encarcelan. Ante esta brutalidad, la pintora inglesa sufre un cuadro psicótico y su padre decide internarla en un sanatorio en el norte de España, específicamente en Santander. Pronto, fue sometida a tratamientos inhumanos, donde destacaban las inyecciones de cardiazol, así como el encierro y el castigo bajo los discursos psiquiátricos de la anormalidad. Así, con esta experiencia dolorosa fue resistiendo a los múltiples dispositivos cuyo fin consiste en curarse de la locura y llevarla de nuevo a la racionalidad.

Ahora bien, ¿Cuál es la relación entre Deleuze-Guattari y Leonora Carrington? ¿Qué variaciones y qué intensidades pueden colocarlos en un plano en común? ¿Será Leonora una bruja deleuziana? De hecho, la brujería en Leonora podemos vislumbrarla a través de las fuerzas intensivas que, desde su potencia vidente, la llevan a atravesar los múltiples canales del multiverso, navegando a través de dimensiones paralelas, para después, como una bruja instruida en los más altos vuelos, plasmar (sus visiones) en cada una de sus creaciones artísticas. En esta vía, la brujería nos permite trazar las coordenadas de los puntos de fuga de Leonora.

De acuerdo con Ramey (2016) la filosofía deleuziana puede vislumbrar aquello que está más allá del pensamiento, más allá de lo irrepresentable. La experiencia extraordinaria deviene intensamente en el dinamismo de una vida abocada al conocimiento de aquellas esferas negadas por la episteme moderna.

Otra de las grandes hazañas de Leonora radica en el poder casi innato para unir los planos en la pintura. En esa sensibilidad para abandonar el alma del cuerpo y visitar otras regiones de la realidad y lograr deslumbrarnos con las múltiples visiones que contempló en otras

realidades. Por eso, Deleuze y Guattari (1993) además de señalar el respeto y el esmero que tienen los grandes pintores para interiorizar el color, manifiestan la capacidad de cortar, coser, y unir los planos: “Hacer que sobresalgan unos planos que se unen, o por el contrario hundirlos, cortarlos.” (p.198).

Volvemos ahora al punto de partida de este trabajo. ¿En qué obras encontramos entonces algunos de los signos de la expresividad bruja de Leonora? A primera vista, sería muy arriesgado decir que toda la obra de la artista británica está plagada de brujas. No obstante, debido a la brevedad de este escrito, solo nos centraremos en aquellos que parecen más importantes en este momento.

En la obra “*Las brujas*” vemos una bruja negra y una bruja blanca, hablando felices, envueltas por la vorágine de espirales ámbar y plateadas. Debajo de ellas, un demonio decapitado y la cabeza de un hombre barbudo, entre las manos de la bruja negra, vestida de rojo, con un sol en su matriz. Probablemente, las dos mujeres se unieron para exorcizar esas molestas entidades que perturban sus vidas.

La metáfora de las brujas blanca y negra nos lleva a suponer que una está del lado del mal y la otra del lado del bien, aunque, paradójicamente, se unen para aumentar el poder de los hechizos. Así, entre las dos podemos ver el contorno de un rostro, que hace las veces de mesa de pociones mágicas. Al final, esta obra puede interpretarse como un método de la hechicería de Deleuze, ya que sus elementos están sin duda configurados con densos estallidos de un pragmatismo creativo.

En Kron *Flower* (1987) la sensación compuesta se alimenta de las figuras de cuatro brujas enanas. Ese poder

de construir variedades nuevas al universo brujeil es una sacudida permanente en las visiones de Leonora. A través de una luz pálida rodeada de gatos mientras tres mujeres examinan con una lupa una flor roja que sale del subsuelo de rocas. Al parecer, la sabiduría y el rostro agrietado de estas brujas señala los aprendizajes secretos acumulados a través de una vida rica en intensidades y experiencias alquímicas. Indudablemente, esta pintura muestra que más allá de las represiones que han padecido algunas brujas a lo largo de la historia, las resisten; trazando un acontecimiento que celebran en un portal rodeado de gatos y presencias inesperadas.

En efecto, la brujería deleuziana a través de las sensaciones compuestas logra desterritorializar el sensorium dominante acerca de los lindes de la naturaleza y lo social. Erigiendo monumentos y paisajes que “arrastra la sensación a una desterritorialización superior, haciéndola pasar por una especie de desmarcaje que la abre y la hiende en un cosmos infinito” (Deleuze y Guattari, p. 1999). A continuación, navegaremos por el universo brujeil de la pintora española Remedios Varo.

## **Remedios Varo**

Otra de las brujas deleuzianas es la pintora española Remedios Varo. Inquieta y viajera desde su infancia se dejó nutrir por todo el esplendor de la historia del arte español, estudiando artes en la Academia de San Fernando, institución de alto prestigio donde acudieron figuras como Dalí y otros. Su padre era un viajero incansable, de profesión ingeniero, y de una sensibilidad refinada, que no miró de manera decadente, las pasiones artísticas de su pequeña. El lado tradicional del mundo y la vida lo conoció a través de su madre, quien diseñaba un

futuro institucional para Remedios, mismo que rotundamente no aceptó y buscó la manera de huir de esos presagios. Pronto decidió casarse con un joven pintor, ceremonia que le permitirá independizarse y hacer de su vida un proyecto de búsqueda espiritual y creativa.

Pero, ¿qué tiene que ver Deleuze en toda esta travesía de descubrimiento? Por un lado, tenemos la teoría de lo sensible y la expresividad del arte más allá de lo humano. Por el otro, el hermetismo en la filosofía de la inmanencia, que aún sin tener contacto directo con ella, la pintora española deviene incansablemente por esos planos.

En la obra *Bordando el Manto Terrestre* se visualizan cuatro mujeres tejedoras y dos seres intergalácticos en la parte más alta de una torre de piedra que se encuentra más arriba de la atmósfera terrenal. Uno de los guardianes, lleva un libro entre sus manos, como si dictara las instrucciones para coser o bordar los mantos de cierta manera, y en la otra una máquina kerotaki. De esta manera se puede observar la inseparabilidad entre un manto que cubre de las energías astrales y los demonios de otras dimensiones, pues sobresale una manta curativa que sólo permite entrar los acontecimientos luminosos al mundo. Atrás, la bruma y la neblina, adelante las mujeres trabajando para proteger la vida en las esferas más bajas del árbol de la vida.

Por su parte, *Papilla Estelar* presenta un irresistible ambiente metafísico en medio de una nada cósmica y abismal. Los seres de sensación que encarnan esta obra arrancan algunos secretos del cielo y los inscriben en la comida de una luna hambrienta que es alimentada por una bruja vidente devenida en nutrióloga de lunas. La mujer está por encima de las fuerzas lunares pues de sus artilugios depende la sobrevivencia de la luna. Así, en la

cima de la torre en una dimensión astral desconocida, Remedios confecciona toda una serie de saberes para nuevamente afirmar su poder visionario, su poder femenino.

Por último, en *Presencia Inquietante 1959* aparece otro devenir mujer plegado a su devenir fantasma sólo que los afectos son más tranquilos como si de cierta manera no tuviese temor alguno de las criaturas imperceptibles. ¡Ah eres tú otra vez sacándome la lengua, molestándome, pero no lo harás!, sigo confeccionando las raíces de algún árbol desconocido que emerge de ese lienzo con mis piernas de cabra. Hay una presencia que busca inquietar, pero no lo logra. Con lo dicho hasta este momento, cambiamos de tiempo y dimensión, para explorar los poderes bruñeriles de la bruja sueca Hilma Af Klint.

### **Hilma Af Klint**

A finales del siglo XIX en los paisajes nórdicos de Europa del norte llega a este planeta el alma de Hilma Af Klint. Nacida en el seno de una familia de marineros, su cercanía a la inmensidad del mar y el poder deslumbrante de la naturaleza siempre la acompañaron. La infancia de Hilma transcurrió de manera armónica, sin embargo, la tragedia llegó a su vida el día que perdió la vida su hermana menor de una gripe incurable.

Ante esta catástrofe, sus inclinaciones bruñeriles se hicieron presentes, reflexionando, y sobre todo, indagando en cuestiones escatológicas, en el misterio del límite de la vida, y en la posibilidad de la metempsicosis como prueba de la inmortalidad del alma. De acuerdo con el investigador vasco Iñigo la pintora empieza a: “buscar el contacto con el alma de su hermana, para ayudarla a aceptar que estaba muerta y facilitarle que dejara este

mundo” (Af Klint, comunicación realizada por correo electrónico, 20 de marzo de 2018).

Mientras tanto, su inclinación hacia la pintura también se hizo latente, solicitando apoyo a su familia para ingresar en la Escuela de Artes de Estocolmo, donde experimentó sus primeros acercamientos con el dibujo y con la pintura naturalista de la época. En ese tiempo trazó sus primeros bocetos, y experimentó con los colores de una manera tradicional, pues el despertar y su deseo por lo incognoscible despertará a raíz de varios encuentros.

Así, poco a poco, al pasar los días, al pasar la vida, va despertando la curiosidad por el mundo ultraterrenal estudiado por el espiritismo, movimiento que iniciaba a cobrar popularidad entre los círculos de intelectuales de la provincia sueca a inicios del siglo XX. Hasta entonces había experimentado una extrañeza ante la ausencia de su hermana, buscando alguna respuesta a su inquietud entre los estantes de la biblioteca pública de Estocolmo. Un día gélido y enigmático, decidió dar un paseo por el centro del pueblo, experimentando sensaciones que ampliaban el conocimiento de los paisajes que transitaba habitualmente.

Como si sus enfrentamientos imperceptibles empezaran a nacer como un don recibido de otra esfera de la realidad. En diálogo con las ruinas y los árboles de la ciudad, encontró los signos de una pequeña librería esotérica. Encontrando tesoros escondidos como lo son las obras de Blavatsky, y algunos indicios de la teosofía. Tras sus primeras lecturas, encontró un grupo de mujeres interesadas por el espiritismo auto nombradas “De Fem”: “En su juventud crea un grupo con cuatro amigas autollamadas *De Fem* ('Las cinco') solían reunirse para

realizar sesiones de espiritismo, una práctica común en su día”. Así, Hilma y sus amigas se reunían asiduamente para practicar la canalización de entidades y criaturas sobrenaturales, bajo la guía de su propia intuición femenina, y algunos manuales obtenidos en la librería esotérica del pueblo.

Como se sabe, los médiums o clarividentes realizan invocaciones para tener contacto con espíritus de otras dimensiones, además, esta práctica parapsicológica también recibe instrucciones o revelaciones de las dimensiones invisibles. No es de extrañar entonces, que la joven Hilma y sus amigas, afirmaban estar en contacto con seres del más allá, quienes le susurraban secretos de naturaleza realmente extraordinaria: “Las muchachas se reunían todos los viernes, y durante largas sesiones trataban de contactar con supuestas entidades espirituales que les transmitían sus elevadas enseñanzas”.

Ahora bien, ¿Cuál es la relación entre Deleuze-Guattari y Hilma Af Klint? ¿Qué variaciones y qué intensidades pueden colocarlos en un plano en común? ¿Será Hilma una bruja deleuziana? Sin lugar a dudas, la potencia estetizante y futurista de la pintora sueca configura una estancia excepcional para el plano inmanente de ese tiempo. Adentrándose en la velocidad absoluta de un futuro no trazado para la historia de la pintura, Hilma viaja a través del tiempo para revelar las trayectorias que seguiría el espíritu de las formas y colores atravesando los reinos

Una bruja trabaja en el pulso de los diversos mundos, navegando en la nebulosa, captando los móviles de universos paralelos, para después atraparlos en una composición estética. Como consecuencia de este pliegue, des-territorializa el campo común de lo sensible, descubriendo sensaciones resplandecientes e inaugurando

otras formas de vida. En pocas palabras, desbordando estados perceptivos, pues como señalan Deleuze y Guattari (1993) “Ha visto algo demasiado grande, demasiado intolerante también, y los estrechos abrazos de la vida con lo que la amenaza, de tal modo que el rincón de naturaleza que percibe, o los barrios de la ciudad y sus personajes, acceden a una visión que compone a través de ellos los preceptos de esta vida, de este momento, haciendo estallar las percepciones vividas en una especie de cubismo, de simultaneísmo, de luz cruda o crepuscular, de púrpura o de azul, que no tienen ya más objeto y sujeto que ellos mismos” (p.172)

En el caso de la obra, *Chaos* (1906) podemos visualizar la ternura de los inicios pictóricos de la artista. Esta pieza representa las primeras canalizaciones de la mujer médium. Las pulsiones del caos atravesando la negritud de la noche y la blancura de las mañanas. Pigmentos azulados que recuerdan pinturas infantiles asomándose a paisajes incognoscibles. Al parecer, este mismo flujo de revelaciones impregnaron la fuerza creativa de Hilma continuando durante la primera década del siglo XX.

Es sorprendente la cartografía de ciudades secretas y arquitecturas de luz reveladas en las pinturas de Hilma. Vórtices de energía cósmica que no son habituales en nuestra concepción euclidiana de la realidad. Una pureza rosácea de soles alimentando pirámides curativas. ¿Qué significado piramidal rodea estas revelaciones? O más bien ¿Estas iniciaciones?

En palabras de Arantza Pardo (2018, p. 2): “Los símbolos son como puertas a otra dimensión. Para Af Klint, su trabajo entero consistía en transmitir los mensajes que recibía y en arrojar luz sobre los grandes problemas existenciales”. Es legítimo, entonces, nombrar a Hilma una mensajera celestial, una intermediaria entre los

conocimientos de otros mundos con el fin de iluminar la pesadumbre de este.

Ahora bien, también es importante decir que Hilma anotaba todos sus procesos, meditaciones, guías y estudios en sus cuadernos. De esta forma, trataba de comunicar algunos significados de los símbolos y trazos que aparecían en sus pinturas. “Concretamente, las formas circulares y espirales, tan características en su trabajo, representan la evolución humana, mientras que el color amarillo y azul simbolizan al hombre y a la mujer respectivamente” (Pardo, 2018, p. 2 ).

Siguiendo esta emanación de colores, y primeros destellos abstractos, podemos pensar en un periodo de altura extravagante, donde la pintora no deja de producir obra tras obra, hasta llegar a un periodo animalesco, combinando todas estas manchas con cisnes. Es durante el año de 1910 cuando Hilma crea la obra *¿Qué es un ser humano?*, pavimentando en el lienzo la hipótesis del diseño del ADN humano. Algunos de los curadores de museos, han dicho de esta pieza prácticamente muestra una curiosa estructura en doble hélice, sorprendentemente similar a la forma del ADN descubierta por los científicos Crick y Watson en 1953.

Luego, durante el transcurso de 1914 a 1915 Hilma explora el mundo de los cisnes. En este escenario, sobresalen las piezas “El cisne (No. 17 y 16)” Cabe preguntarse, *¿Qué significan los cisnes en las pinturas de Af Klint?* A primera vista, podemos decir que existe cierta fascinación en la pintora por otros seres. Sin embargo, es preciso indagar en significados ocultos, dado que, en diversas culturas, se le ha contemplado como un símbolo alquímico del cambio. En este sentido es interesante notar que los cisnes blancos y negros de Af Klint tienen

picos y patas de diferentes colores: el cisne negro tiene rasgos amarillos y el blanco tiene azul. De esta manera, podríamos pensar en el color amarillo como representante de las cualidades masculinas y el azul a las cualidades femeninas.

La curadora y crítica Helen Molesworth (2018) ha dicho sobre el trabajo de af Klint: “Parece que está haciendo fotografías de cómo las cosas están interrelacionadas. Ella está tratando de hacer una imagen que se base en campos dispares del conocimiento de una manera sintética”. (p.45). Esto nos abre un universo imaginario realista, como si tratara de trazar un mapa ontológico de realidades ocultas; donde las infinitas aperturas luminosas nos permiten asomarnos al gran flujo de diagramas que sostienen la interconexión de las entidades abstractas del plano de inmanencia: “Ella está produciendo una imagen que es tanto una imagen como un diagrama. En esencia, ofrece una teoría similar a la de Gaia de la interconectividad holística radical ” (Molesworth, 2018, p. 35). Para ilustrar este punto, sólo basta asomarse a los múltiples torrenciales de colores que entrelazan espirales, triángulos, círculos, planetas y soles como de otro mundo. Confirmando, ante todo, la interconectividad invisible que nos atraviesa a todos, más allá de nuestras percepciones identitarias. Sólo basta recordar la enseñanza de Deleuze y Guattari (1993) respecto a la pintura, cuando argumentaban que el objeto de la pintura tal y como Tintoretto señalaba consistirá en volver sensibles las fuerzas insensibles, o también, trazar un plano de composición sinfónico al infinito.

Otra pieza fundamental para entender la sensibilidad esotérica de Hilma es el árbol del conocimiento. En palabras de Jadranka Ryle (2018) esta obra se relaciona con la mitología nórdica, tema fundamental en la obra de la

artista: “En la obra el árbol del conocimiento, se refleja la influencia del árbol bíblico del conocimiento del Edén, reflejado en la cruz de Cristo. Para la mitología nórdica, el Yggdrasil permite la salvación de la humanidad” (p. 3). Por ello, esta pieza representa la imagen del árbol de la vida y la muerte, orientado hacia arriba dirección al cielo, y hacia abajo dirección infierno. Esta creación fue posible gracias a la imaginación creadora y a los diversos estudios de Af Klint sobre el ocultismo, pues como mencionamos en lo anterior, la pintora conocía no solo la sabiduría secreta, si no también, los múltiples arquetipos configurados a lo largo de la historia en múltiples culturas y mitologías. Proyectando, de cierta manera, los misterios que subyacen a los lugares invisibles por donde transitan las almas durante sus diversas transmunicaciones, ascensos y descensos. Sobra decir que el Yggdrasil, también fue estudiado por Blavatsky y Steiner, figuras clave en el estudio teosófico de la pintora.

Para finalizar esta breve exploración por la vida y obra de Hilma, es importante destacar que la artista sueca es poco conocida en el contexto latinoamericano, e inclusive en Europa también es muy poco conocida. Es legítimo, entonces, un trabajo de difusión de su trabajo, pero también, y sobre todo, de su forma de vida e incansable búsqueda metafísica.

### **A manera de cierre**

Las brujas deleuzianas que presentamos a lo largo de este texto expresan la nebulosa de la inmanencia. Esto quiere decir que la potencia sensorial de sus corporalidades descifran los respiros secretos del devenir; inhalando los destellos del cosmos en cada una de sus creaciones, y mostrando cómo cada una de estas singularidades brujas

pertenecen a una realidad que también puede ser leída bajo sus enigmas, sin recurrir al borrado de lo claro y lo distinto.

Exploramos algunos aspectos biográficos de Leonora Carrington, centrándonos más que nada en esa fascinación por el universo de lo incognoscible. Así, nos sumergimos en algunas de sus obras brujeriles, destacando la intensidad, y sobre todo, la capacidad altiva para revelarnos senderos no codificados por el flujo de la mirada institucionalizada.

Luego, exploramos la obra de Remedios, intentando establecer varios devenires o puntos de fuga desarrollados por Deleuze y Guattari. En primer lugar, vimos cómo su pintura se puede entender como un devenir diferencial y un devenir brujo, es decir, como mujer bruja, que capta las fuerzas extrañas del universo inmanente para después mapearlas en sus lienzos. En este horizonte, revisamos cómo la cartografía del arte consiste en dislocar las configuraciones dominantes de lo que se da por realidad para encontrar trazos nuevos en un abismo energético desconocido.

Ahora bien, por lo que atañe a Hilma Af Klimt, también navegamos por algunas experiencias vitales que marcaron su inclinación por la sed de conocimiento espiritual. En esta búsqueda emergen encuentros azarosos con otras mujeres que también poseen esta curiosidad, acompañándose en una serie de aventuras paranormales que sin lugar a dudas potenciaron sus descubrimientos.

Finalmente, podemos decir que las brujas deleuzianas irrumpen más allá de los regímenes estéticos dominantes para abrirse a otros flujos de devenir resistiendo a cualquier armadura de representación de la realidad; más allá de la vergüenza de ser Hombre –según diría Deleuze. No es sorprendente, por último, que la vida y obra

de estas mujeres trasciende la finitud existencial para embarcarse en una empresa infinitamente más desbordante de energía creadora.

## Referencias

Backhoff T. (2018). Hilma af Klint: Paintings for the future.

Deleuze, G., (2002). *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze G. & Guattari, F. (1999). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (2016). *Foucault*, Barcelona: Paidós.

Furió, V. (2014). Fama y prestigio: Cómplices necesarios y decisivos en el caso de Hilma Af Klint. *Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, [S.l.], n. 1, p. 147-165, feb. 2014.

González, M. (2017). Leonora Carrington y Remedios Varo: alquimia, pintura y amistad creativa. *Studia Hermetica Journal*, Vol. 1, N° 1, p. 116-144, 2017

Lee, M. y Fisher, M. (2009)., *Deleuze y la Brujería*, Buenos Aires: Los Cuarenta.

Pardo, A. (2028). “Hilma af Klint, presencia y ausencia en el último arte” en *Painting and research. Reflexions beyond Thinking and Practice en Oporto*”.

Ryle, J. (2018). *Reinventing the Yggdrasil: Hilma af Klint and Political Aesthetics*.

Sarriugarte-Gómez, I. (2019). *Mediumnismo y arte. El caso de Hilma af Klint: De la mano dirigida a la mano intuitiva*. La Colmena, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México,

**UNA IMAGEN-CONTRASTE: LA IRONÍA ENTRE DISYUN-  
CIONES SONORAS Y VISUALES**

*Marcus Pereira Novaes\**

*Antonio Carlos Rodrigues de Amorim\*\**

Nuestra constitución como sujetos está muy influenciada por los contactos imagéticos que tenemos, atravesados por discursos que modelan y clasifican determinadas formas de percibir, sentir y actuar, articulando unas con otras, generalmente normalizándolas. En nuestros encuentros con las imágenes suelen establecerse procesos de sujeción que pueden representarnos en conciencias que operan y atribuyen juicios de valor. Conciencia y sujeto son fruto de un discurso que nos educa según modelos universales, enseñándonos patrones que dependen de cómo vivamos nuestras vidas y extraigamos significados de ellas.

Pero, ¿cómo percibimos? ¿Cómo sentimos? ¿Cómo reaccionamos? Sólo tendríamos algún control sobre los encuentros que derivan a las respuestas a estas preguntas si conociéramos de antemano las hipótesis que surgirían,

---

Una versión de ese texto fue publicada en portugués en la Revista "APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação", n. 25 ("DOSSIÊ DELEUZE & GUATTARI E A EDUCAÇÃO"). Agradecemos al profesor y amigo Sigifredo Esquivel Marín por su cuidadosa revisión de la versión en español de nuestro texto.

\* Investigador del Programa de Postdoctorado (PPPD) de la Universidad Estatal de Campinas. Correo electrónico: novaes.marcus@hotmail.com.

\*\* Doctor en Educación. Profesor de la Facultad de Educación de la Universidad Estatal de Campinas. Correo electrónico: acamorim@unicamp.br.

guiadas por principios y concepciones adoptados y tomados como consenso. En este artículo buscamos conectar filosofía y cine en el campo de la educación, pensando en la urgencia de señalar fisuras para la constitución de sujetos en una trama de discursos que busca decir sobre realidades en estructuras enmarañadas como verdad.

La vida, entendida y dimensionada como drama, no se resume en una linealidad causal, no responde a un fundamento de existencia; está insistentemente marcada por rupturas en nuestros estereotipos de verdad, que antes considerábamos establecidos y estables, y que, en un instante, pueden ser desmontados al ser atacados por un acontecimiento. En nuestro encuentro con un acontecimiento, la percepción puede desencadenar otras organizaciones corporales por las fuerzas de desorganización de sentidos.

Cuando la univocidad del todo y de la unidad se transmuta y nos muestra su apertura, a menudo no sabemos cómo percibir, sentir y reaccionar. Esto ocurre, a veces, en nuestro encuentro con algunas imágenes que no reiteran patrones de comportamiento o asociaciones (re)conocidos. Sentimos de un modo que afectaría a nuestra constitución, provocándonos e insistiendo en pensar mejor lo que nos lleva, revelándonos una conciencia, pero una conciencia singular, que no hay modo de equiparar de un modo generalizado u homogéneo a lo que nos rodea, huyendo de una universalidad, afirmando diferencias y posibilidades de convivencia, no reducidas al Uno.

En el campo de las artes, en su estrecho vínculo con las imágenes, apostaremos en este trabajo por un tipo de imagen, que llamaremos imagen-contraste –en conexión con las filosofías de la diferencia, y aquí, con Deleuze–

y que nos parece importante para la intensificación entre polos diversos y divergentes: género, clasificación, hábito, juicio. El encuentro con este tipo de imágenes podría permitir al pensamiento pensar en el intervalo, escapando al reconocimiento y a la lógica, a la identificación y al reconocimiento inmediato de los géneros y de los modelos estéticos universales. Parece posible, en el encuentro con las imágenes, tener la oportunidad de sentir algo diferente, pero que aún no sabemos necesariamente qué. Y es precisamente a través de este movimiento que la educación con las diferencias da pistas sobre su insurgencia.

Gilles Deleuze crea conceptos en filosofía favoreciendo los encuentros. El encuentro con Henri Bergson parece fuerte por las posibilidades de señalar la importancia de los devenires, en el camino del vivir entre lo actual y lo virtual. También está el encuentro con Baruch Spinoza y el intento de garantizar un pensamiento inmanente, importante para repensar el concepto de conciencia, palabra fuerte en la educación, muy ligada a la idea de definir valores y juicios singulares, individuales y, simultáneamente, relanzados a los que serían universales, en lugar de permitirnos sentir de otra manera. Cuando nos ataca un encuentro intensivo, como el que se produce con la fuerza del arte, más concretamente del cine, podemos empezar a sentir de otra manera y alejarnos de las figuras de pensamiento.

Lo actual y lo virtual en Deleuze son importantes para una filosofía pensada en la inmanencia, favoreciendo un empirismo trascendental que valora la intensividad de los encuentros y que para nosotros posibilita pensar el campo de la educación como algo que está hecho por conocimientos sentidos intensamente y no se puede reducir a las aplicaciones de formas y teorías. Pensamos

que es importante abrir más campos que favorezcan la invención dentro de la educación, que favorezcan la creación de conceptos, de bloques de sensaciones y también de funciones, abriendo este campo para la experimentación en/con los acontecimientos.

Sostenemos que el contraste, cuando desplazado del campo de las oposiciones, gana fuerza en las articulaciones entre imágenes de campos diferentes al deshacer los usos habituales. En el caso del cine, nuevas conexiones entre la imagen visual y el sonido permitirían al espectador un momento de intervalo entre algunas escenas, en el que su sensibilidad podría elevarse a otros niveles de percepción y, en consecuencia, podría abrir la posibilidad de pensar sobre un problema que un cineasta plantea mediante su obra. De ese modo, podrían ser potenciados y fortalecidos otros modos de pensamiento ya no moldeados mediante ciertos patrones predeterminados, y gracias ello, se puede desencadenar una conciencia que se construye sin saber, de antemano, hacia qué destino, difuminando la imagen de un sujeto estructuralmente constituido.

De esta manera, nuestro encuentro con la filosofía y el arte, en el campo de la educación, problematiza la necesidad de abrir la cognición cuando vemos tensionadas ciertas codificaciones que buscan estructurarnos, y que a veces paralizan las potencias de pensar. Potenciar una educación en la que busquemos crear y conectar con diferentes campos de afección —afecto en un sentido deleuziano-spinozista— abriendo brechas para posibilidades de pensar fuera de la necesidad ya imaginada por otros, y no sólo destinada a constituir juicios y entrenar acciones, aceptando el drama de la vida y su no logicidad a-lineal.

Para seguir estas líneas plurales, proponemos pensar en una educación que se conecte con los contrastes, en un encuentro con las imágenes del cine y la filosofía de Gilles Deleuze, posibilitado por el uso del humor y la ironía, así como otras estrategias disruptivas; se trata de una forma de afirmar el término contraste, que asociado a las imágenes, afirma la diferencia, a la vez que da condiciones para presentar una percepción entre tiempos, deshaciendo relaciones habituales entre imágenes visuales y sonoras.

Si el encuentro de Deleuze con el cine hace posible que el filósofo francés piense y cree conceptos, reelaborando con ellos una interesante taxonomía de las imágenes cinematográficas -a través de la cual se valora una relación semiótica más potente, abierta y plural-, pensamos que un ejercicio y esfuerzo similar de creación conceptual también puede llevarse a cabo desde el ámbito educativo, para pensar una educación con/por imágenes y que se dedique a la confrontación de la cognición, considerada un campo de interés e influencia para los sujetos/vivientes de la educación.

### **Contrastes e imágenes audiovisuales**

En nuestros encuentros con las imágenes, formamos innumerables asociaciones y correspondencias en nuestros viajes vitales a través de los estados de cosas. Nos acostumbramos a percibir ciertas cosas de una determinada manera y a reaccionar de un modo más o menos estandarizado ante lo que percibimos. El cine y la televisión no dejan de reforzar ciertas pautas de conducta con las que alimentan comportamientos generalizados, en función de nuestro reconocimiento de lo que se nos presenta.

Pero, si la cognición se redujera a estos esquemas generalizadores de recepción y aprehensión de las cosas, tendríamos que aceptar una vida-robot o, como señalan algunos, no escaparíamos de quedar reducidos en nuestra existencia a un estado "zombi", a un molde de consumo o a una vida-de manada. O, por el contrario, estaríamos a la espera de una conciencia capaz de llevar a todos a un mismo discurso común e idealizado. En este caso, el contraste no escaparía a poder enunciarse únicamente como negación o contradicción de las formas habituales, de las categorías identitarias y de las ideas esenciales. No escaparía a manifestarse y reconocerse únicamente mediante formas de exclusión, "o esto", "o aquello".

Sin embargo, el viviente en su trayecto por el plan de la inmanencia no necesariamente percibe todo, y mucho menos percibe de la misma manera en los encuentros con otras imágenes. Esta capacidad de percepción se vería aún más amplificada por el cerebro, que garantizaría un intervalo entre la percepción y la acción, capacidad que, en el ser humano, parece desplegarse a través de la posibilidad de pensar.

Cuando percibimos algo a partir de una imagen, no necesariamente lo percibiremos de la misma manera. La acción que podemos o no emprender no será necesariamente la misma. Parece que no es posible tener una conciencia universal sobre lo que percibimos, lo que nos aleja de la mera reproducción de respuestas estándares que implican comportamientos que garantizan una cierta previsibilidad. Sobre todo porque no hay conciencia en la imagen y, si esta conciencia existiera, estaría constituida de forma diferente en cada uno de nosotros y no nos vendría dada *a priori*.

En nuestros encuentros con las imágenes cinematográficas, aunque refuercen ciertas estructuras y disposiciones convencionales del lenguaje que tienden a una cierta constitución de un proceso de subjetividad, compuesto por leyes de semiótica y estructuras psicológicas, parece haber menos razones para temer una masificación operada por la televisión y el cine. Aunque se establezcan normas, no asimilamos del mismo modo lo que se nos presenta, y parece que ni siquiera la información que nos llega garantiza acciones, patrones y modelos universalizables.

Por supuesto, dentro del lenguaje de un proyecto de educación hegemónica, de una política mayor, existe una tendencia a generalizar y a establecer categorías y patrones que tienden a lo universal, pero, aunque nos constituyamos junto con estos patrones que influyen en nuestra subjetivación, siempre puede darse la posibilidad de desviaciones en el intervalo entre la percepción y la acción. En nuestros encuentros con las imágenes, sentimos de manera diferente, incluso si redujéramos estos encuentros a encuentros extensivos con estados de cosas.

Además, a medida que nos movemos por los estados de cosas, las cosas mismas se presentan de diferentes maneras y parece que no pueden reducirse sólo a representaciones de modelos de vida. Esto ya nos permite desconfiar de una conciencia universal dada por las identificaciones que nuestra inteligencia captaría de los estados de cosas, porque ser consciente de algo diferirá de distintas maneras a cómo cada uno perciba algo, a las distintas conexiones que cada uno haga al percibirlo, y también, a cómo cada uno compondrá su acción según la percepción que haya tenido y el punto de vista predominante, en un momento determinado.

También cabe añadir que el viviente no está fuera del medio en el que percibe tal o cual cosa, el medio también tendrá una gran influencia en la relación que se establece con los encuentros, porque siempre cambia, lo que también nos hace cambiar percepciones y acciones, así como intensificar y producir continuamente diferencias. Cuando el medio cambia, también lo hacen las relaciones que habitualmente se establecen, mientras que las nuevas relaciones también se actualizarán de forma diferente en cada uno, no consensualmente.

Aprendiendo de Deleuze y Bergson que la conciencia no vendría como *luz universal*. Esta no tendría la capacidad de iluminar o promover modos ideales de acción, ya que no sería la misma para todos, implicaría diferencias singulares que afectarían a cada uno de manera diferente, además de la multiplicidad de conexiones que cada uno puede o no realizar. En otras palabras, la "conciencia de" no construye comportamientos universales en un colectivo de individuos, siempre hay variaciones en cuanto a la percepción, la afectación y la posible acción ante lo percibido. A veces en nuestros encuentros somos golpeados o afectados intensamente, somos llevados a un estado que no se reduce a un mero reconocimiento o a un sentimiento identificable, y que puede hacernos sentir de otra manera.

Los encuentros con el cine pueden ayudarnos a pensar posibles diferencias que nos ayudarían a percibir fisuras en una conciencia universal relacionada con una cognición centrada en el reconocimiento de las cosas, abriendo brechas-posibilidades para que diferentes pensamientos se constituyan en sus diferentes ritmos modulatorios en la inmanencia, privilegiando los afectos que cada uno pueda sufrir a lo largo del trayecto en la

extensividad, sin una posible determinación dada a priori, instituida por un patrón, un método o un proyecto universal.

La filosofía de Deleuze y Guattari abre variables a los procesos de subjetivación, haciendo posible pensar que cada uno, cada viviente en su individuación singular y tomada de encuentros plurales e intensivos, puede abrir y tallar creativamente su mundo, en el plano de la inmanencia. Asimismo, el cerebro ayudará a prolongar el intervalo entre la percepción y la acción -en el caso de los humanos, con mayor complejidad-, operando saltos que ayudarán a componer esta singularidad de lo viviente, ya que no siempre alcanzamos las mismas respuestas entre sinapsis.

En el pensamiento de Bergson, expuesto por Deleuze (2009) –aquí nos basamos más en las clases del curso sobre Bergson, dictadas por Deleuze– dentro de los intervalos o brechas, aún podrían suceder dos cosas. En primer lugar, siguiendo con la imagen-movimiento, entre la imagen-percepción y la imagen-acción, la brecha estaría ocupada por la imagen-afección. Así, la imagen-afección ocupa la brecha, pero no la llena. En segundo lugar, lo que llenará la brecha es la imagen-mental, cómo funcionará el pensamiento a raíz de un afecto sufrido. A veces, un reconocimiento será suficiente para poner en marcha la acción que se desarrollará — estableciendo una operación de reconocimiento; otras veces, el pensamiento se elevará a otra potencia, haciendo necesario inventar una nueva acción, que tendrá éxito en algunos intentos y fracasará en otros, en cuanto a la respuesta que pretenda presentar. El afecto es lo que da a la cognición la posibilidad de pensar el todo e inventar lo nuevo.

## **Encuentros – una dramatización de la vida**

En nuestros encuentros con las imágenes cinematográficas, cuando percibimos algo, a veces somos afectados más intensamente. Esta intensidad, sin embargo, no es localizable, ni mensurable, pero necesitamos inventar de alguna manera cómo decirla, crear con ella, porque el afecto en sí no nos da una respuesta. El trabajo de nuestra mente, sobre cómo decir esto o aquello, puede llevar a la creación de algo: de un concepto, de un bloque de sensaciones, de funciones –siguiendo a Deleuze y Guattari (1997)– podemos afirmar que el trabajo de creación de las *Caoides* o las hijas del caos: la filosofía, las artes y las ciencias, así como sus potencias y fuerzas expresivas que se reinventan a sí mismas desde el fonde de la vida sin más.

La vida, abierta al azar y a la contingencia, hace posible ser problematizada, de ser compuesta por una estética que privilegia los acontecimientos que la toman, gracias a que resulta inseparable de una ética y de una política de los afectos que se despliega en y desde la inmanencia. No se compone sólo de consensos, de relaciones ideales armónicas, de imágenes mentales universales; la vida se compone de divergencias entre los flujos que la toman, entre los matices que se afirman por contrastes y que no se oponen necesariamente entre sí, deshaciendo y desmontando las normas estéticas ideales, ya que las imágenes mismas no son portadoras de ninguna conciencia. La vida se crea en las potencias de los dramas que la tocan, entre luchas, entre danzas de las fuerzas de composición que modulan entre el azar y el devenir que rasgan y desgarran los moldes de la conciencia humana, permitiendo a cada uno refractar o reflejar, diferentemente, mediante intervalos o escansiones, las

continuidades causales, y así, componiendo sus propias imágenes mentales y regímenes de enunciación-expresión.

Los contrastes extremos entre imágenes, en lugar de construir una mirada que identifique y reconozca las diferencias, parecen señalar posibles coexistencias de diferentes conexiones que pueden componerse y que no necesariamente conducirán a la misma organización mental y conciencia de algo. Tal vez, pueda conducir a una conciencia que no venga *de* alguna parte, sino que ocurra “en” nosotros, a través del continuo no lineal surcando la inmanencia, y que entre todos los encuentros que hacemos por la vida, posibilite afirmar en el vivir una variación compleja continua; dicho pensamiento inmanente tiene como intercesores a Bergson y a Deleuze y sus obras seminales, de manera específica, en este momento, habría que destacar el texto *El Método de Dramatización* (Deleuze, 2006).

Al entrevistar al filósofo brasileño Luiz Orlandi<sup>31</sup> (Novaes, 2012), que también tradujo al portugués dicho texto deleuziano, buscamos profundizar y ampliar las líneas entre filosofía y arte en el campo de la educación, y con ello, posibilitar una elucidación importante de la idea de 'encuentro' para, así, intentar repensar la noción de contraste. Según Orlandi, 'El método de la dramatización' es un texto en el que Deleuze busca garantizar su filosofía sin caer en un puro empirismo o vincular la vida sólo relacionándola con los reconocimientos de las formas que constituyen el conocimiento, así como el filósofo francés también escaparía de recaer en una pura trascendencia.

---

<sup>31</sup> Entrevista realizada el 24/06/2013 a Luiz Orlandi con la intención de comprender la idea de encuentro en Deleuze.

En ese texto, Deleuze introduce el término diferenciación compleja continua; un término pertinente para presentar la vida del viviente no meramente a una disposición de reconocer las diferenciaciones de los estados de cosas, sino también para presentar que, en ciertos encuentros del viviente con un estado de cosas, el viviente tiene una percepción intensificada, en la que necesita tener qué decir, qué crear. El viviente siempre se encuentra con lo que reconoce en su recorrido por los estados de cosas, pero a veces un encuentro le toma por sorpresa de tal manera que necesita crear, inventar algo que aún no sabe exactamente lo *qué* es; bien se podría decir que esto es tener una idea.

Según Orlandi (Novaes, 2012), la filosofía de Deleuze es una “filosofía de los encuentros”; porque Deleuze siempre está encontrándose con otros filósofos, escritores y artistas para crear su filosofía. Como sabemos, para Deleuze y Guattari (1997), la tarea de la filosofía es crear conceptos, para crear conceptos hay que tener una idea. ¿Qué es una idea? La idea es una imagen (Deleuze & Guattari, 1997).

Sin embargo, los encuentros no son lineales, a menudo en ellos tendemos a reconocer cosas e identificarlas. Como señalamos, en el caso del viviente-humano, tiene un cerebro que nos da la posibilidad de no recibir otras imágenes de la misma manera, como en un circuito cerrado. A veces, en el encuentro con esas imágenes, sentimos de forma diferente y producimos una nueva acción. El pensamiento va más allá de la comprensión, crea, y al hacerlo, va más allá de lo esperado, inventa lo nuevo. ¿Acaso no es éste un proceso dramático?

En las artes, el drama se relaciona con la ruptura de relaciones de formas de composiciones que tienden a lo

lírigo. Esto es lo que, por ejemplo, la artista Fayga Ostrower (2013, p. 40) encuentra en la obra de Van Gogh para señalar que el contenido expresivo dramático logrado por el pintor holandés deriva no sólo de los motivos (temas) elegidos -que, según ella, tienden a valorizar la vida: "símbolos de vitalidad y productividad de la Naturaleza (el sol, los campos, el sembrador, la cosecha, las flores)- sino que, sobre todo, se conquistan: "en la elaboración formal de las imágenes" (es decir, la transformación del tema en contenido expresivo), creando grandes tensiones espaciales, por la intensificación rítmica de líneas y pinceladas, y también por los colores fuertes y vibrantes, que armoniza en relaciones complementarias" (p. 40).

Creemos que es posible afirmar que Van Gogh afirma la vida en juegos rítmicos y coloristas de fuerzas de sus pinceladas, actualizando e intensificando motivos mediante el uso de contrastes, en conexiones inmanentes que el pintor establece con estas fuerzas y que permanecen presentes en el conjunto del cuadro. La creación artística de Van Gogh es pura vibración, potenciación de la vida, y no merece ser reducida a aspectos psicológicos y problemas de su vida personal. También cabe destacar que un artista, al presentar su obra, lo hace a través de pensamientos y discursos estéticos y políticos, distanciándose más o menos de las formas habituales de reconocimiento en las que se expresa a través del lenguaje que pretende presentar o representar. La imagen creada por el artista puede dar que pensar, en cualquier caso, ni la obra ni el creador tendrán control sobre las sensaciones que puedan despertarse, sin embargo, la sensación siempre puede proporcionar el intervalo necesario en que un sentimiento se potencia como un nuevo afecto y alguien comienza a percibir de otra manera,

posibilitando una conciencia en experimentación con lo que se aleja de la forma identificable, habitual y generalista del conocimiento, proporcionando quizás una conciencia que coquetea con el azar y las desterritorializaciones del sentimiento. De este modo, el artista lanza sensaciones al mundo, más allá de su personalidad cognoscente, lo que no le impide lanzar sus propias apuestas y creencias al mundo, ciertamente, hay que creer en la vida y en sus posibles imbricaciones éticas, o mejor, "estéticas" (Lins, 2021).

Al creer en el poder de la imagen, no siempre basta con investigar si es posible instaurar un drama articulando diferentes lenguajes y rompiendo con lo lírico. Sabemos que para muchos es importante buscar si ese drama problematiza una situación de dominación, cuestiona una determinada manera de pensar, de vivir, de sentir y la forma en que lo hace. También puede ser primordial pensar si el encuentro con lo que se expresa en la ruptura de una lírica podría posibilitar acontecimientos que van más allá de lo localizable, de lo identificable; más allá de la conciencia de algo.

Algo que pueda afectarnos para sentir de otra manera, no por mero reflejo o ilustración semiótica, sino en otra presentación semiótica que no sólo pueda reflejarse clara o idealmente, sino que se componga con cierto desconcierto del modo dominante de lectura, interpretación y percepción, provocando el pensamiento para pensar en otras formas de conocimiento y comprensión de las diversas posibilidades de realizaciones de mundos e imágenes que puedan llegar a existir. En cuanto al cine, Deleuze (2018) nos dice que:

El cine no es una lengua, universal o primitiva, ni siquiera un lenguaje. Pone de manifiesto una materia

inteligible, que es como un presupuesto, una condición, un correlato necesario a través del cual el lenguaje construye sus propios objetos (unidades y operaciones significantes). Pero este correlato, aunque inseparable, es específico: consiste en movimientos y procesos de pensamiento (imágenes prelingüísticas), y en puntos de vista tomados sobre estos movimientos y procesos (signos presignificantes) (Deleuze, 2018, p. 379).

En este continuo estudio del contraste que se ensaya en este texto, especialmente al pensar en algunas posibilidades apuntadas en el cine moderno y contemporáneo, busquemos momentos en los que el drama esté marcado por otras conexiones imagéticas y sonoras que hagan palpar otros signos, incluso provocados en el choque de la representación por sí misma; movimientos que puedan provocar una inmovilidad reactiva en el propio esquema sensoriomotor y despertar una dimensión virtual-intensiva. Provocar y potenciar el pensamiento al ser atacado por sensaciones intensificadoras que a veces marcan o modifican el modo en que se establece el drama y la conexión que podemos sentir al ser afectados, al problematizar la vida.

El cine tiene la posibilidad de cuestionar figuras de pensamiento expresadas en discursos de verdad, poniéndolas en shock al desplazar el medio en el que fueron creadas, abriendo brechas en discursos sostenidos en una constitución lógica de la verdad a otras posibilidades y puntos de vista diferentes, en relación con el mundo, a veces de manera irónica. Creemos que hay un juego de contraste construido junto con la ironía que, de vez en cuando, en lugar de buscar establecer el humor como un juego que consolida las jerarquías provocando la risa basada en la humillación y el desprecio por el otro, se hace

más por una construcción que busca dismantelarlas, invirtiendo un falso principio superior – que buscaba ser legitimado por la risa - a través de la intensificación de los juegos de fuerza que el humor traza en la inmanencia. Humor e inmanencia se retroalimentan.

A veces, se critica la ironía diciendo que puede no ser directamente asimilada, comprendida o causar el efecto discursivo deseado, o incluso reforzando el uso de la ironía como legitimación de un prejuicio contra los demás. Pero, ¿no es también interesante poner el pensamiento en choque variando las formas del discurso, invirtiendo elementos de una gramática de la semiología, haciendo funcionar la ironía en un dismantelamiento de las relaciones que se colocaron en esta condición de superioridad? ¿No es importante plantear dudas, más allá del intento de garantizar una comprensión lineal, explicativa, consciente? Pensamos que los discursos de la verdad, predominantes en la modernidad y que el cine actualiza en la pantalla, pueden ser sacudidos por contrastes, intensificados por otras conexiones entre la música (y el sonido) junto con la imagen visual, a veces aportadas con una sutileza irónica que ayuda a realzar la escena dramática. Y aunque la ironía no deja de tener cierta perspectiva moderna ilustrada, aporta elementos claves para desarticular el orden lingüístico dominante.

### **Stanley Kubrick: la sutileza de la ironía en una posible confrontación con la naturaleza humana**

Algunos cineastas utilizarían en sus películas disposiciones ópticas y sonoras -que llamaremos de contrastantes- con las que podrían realzar muchas de sus escenas rompiendo con lo que sería la unión "esperada" entre banda sonora e imagen visual, problematizándolas.

Cuestionarían una cierta naturaleza humana, una constitución humanizada del mundo, o presentarían una subjetividad menos fija y regulada en sus aprehensiones, desplazándola y moviéndola, señalarían una naturaleza inesperada puesta en devenir.

Las escenas de guerra parecen potenciar otra "naturaleza humana" en la que la moralidad se desvía de un estado ideal, puro y fijo. Parecen más sensibles a las condiciones cambiantes del medio, al presentar comportamientos no validados moralmente, o no aceptados psicológicamente. El cine puede darnos imágenes que nos afecten de manera más sensible que ideal. Esto no quiere decir que no funcione con presentaciones de la conciencia, pero sería una conciencia que se sentiría y no una conciencia dada en un discurso ideológico ideal. La ideología, si se presenta, vendría a través de imágenes, pero nuestros encuentros con estas imágenes no transmitirían necesariamente el discurso, sino que podrían hacerlo sensible. En otras palabras, la forma presentada en imagen parecería así no funcionar idealmente, sino sensiblemente. Sin embargo, ¿el trabajo de transmisión de la idea terminaría sólo en lo sensible concreto? ¿Podría introyectarse la conciencia en los cuerpos imaginados universales, respetando las fórmulas de montaje y los juegos de cámara? ¿Se agotaría lo real en las relaciones organizadas que articulan las estructuras de los estados de cosas?

Kubrick (1973) plantea la cuestión de lo humano en otro tiempo (el tiempo del cine) en el que busca que las personas se enfrenten a sí mismas en las imágenes

presentadas en la pantalla<sup>32</sup>. El cineasta aún valora intentar mostrar situaciones que suenen lo más reales posibles, presentando borroneos en el discurso de una sociedad de seguridad, especialmente la estadounidense, en la que las personas podrían recibir preguntas en sus visiones ideales del mundo, proporcionadas por imágenes con un sentido poético que pondrían el tiempo en tensión<sup>33</sup>. Ya sonaría interesante pensar qué tiempo o tiempos podrían tensionarnos. Un problema que ya presenta una pista sobre la insuficiencia de un tiempo cronológico articulado a una memoria fija.

Deleuze (2017) nos ha recordado que Spinoza dijo que el hombre, al elegir vivir en sociedad, tendría que renunciar a sus derechos naturales. La ciudad, la civilización y sus instituciones imponen otros medios para asegurar una determinada existencia y los valores que nacen y mueren en ellas. En la guerra, el medio construido por una determinada civilización cambia, al igual que los valores, y esto no ocurre de golpe, por igual para todos, aunque sea por necesidad.

Las obras de Kubrick buscan presentar conflictos de la naturaleza humana, al plantear la necesidad de cambiar la naturaleza del hombre civilizado por la naturaleza del hombre de guerra. Pero, ¿cómo presentar esto en imagen? ¿Cómo mostrar este cambio sin que sea sólo mediante juegos psicológicos en relaciones de montaje? ¿Cómo mostrar el momento en que el ser humano, desplazado de su entorno, se adapta y adquiere nuevos valores, en este caso, valores necesarios para la

---

<sup>32</sup> Kubrick, S. Entrevista. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=xa-KBqOFgDQ>. Consultado el 19/06/21..

<sup>33</sup> *Ídem.*

supervivencia en medio de la guerra? La ironía se presenta como una forma de expresar un pensamiento, cuestionando un hábito, añadiendo algo más, invirtiendo posiciones rígidas y, parece interesante creer en su potencia para desmontar ciertas verdades, o al menos crear un vacío, un intervalo entre la percepción y una posible reacción. La ironía en las películas de Kubrick pincela a menudo un toque de humor que coquetea con el absurdo e interrumpe el paseo lírico de una determinada visión de la sociedad, en este caso, la estadounidense; así como, parece plantearnos la necesidad de no tomar los hechos demasiado en serio y abrir brechas para otras percepciones.

En una de las escenas de la segunda parte de la película *La Chaqueta Metálica* (Full Metal Jacket, Kubrick, 1987), se presenta a los soldados en guerra, atrincheros, con explosiones de fondo, disparos de tanques de guerra, cuerpos que son transportados en camillas, mientras son filmados por soldados reporteros. Con todo este movimiento caótico que recrea un posible momento de la guerra contra Vietnam, los marines que son filmados aparecen despreocupados e incluso demuestran una cierta relajación como si todo lo que ocurriera fuera común o banal, se acostumbraron al absurdo. La banda sonora en este punto acentuaría el contraste irónico, como si todo lo que ocurriera en las imágenes confirmara ese lugar común de la casualidad, interiorizado ya como un hábito por los soldados: cadáveres cargados, bombas, disparos, etc. Una ironía sutil que no implicaría conducir a una ascesis de la verdad, pero que podría abrir una grieta en las conciencias fijas y modular las percepciones dadas desplazándolas, desarreglando las percepciones

de uno mismo y de los demás. Nos parece que propone una invitación a inventar otros "Sí" y "Otros"<sup>34</sup>.

Kubrick también parece provocarnos pensar y sentir si podríamos soportar la falta de valores en una sociedad pacífica. Es famosa la escena de *La Naranja Mecánica* (Kubrick, 1972) en la que el protagonista Alex canta "I'm singing in the rain"<sup>35</sup> mientras comete una violación; en este punto el contraste entre imagen y sonido es marcadamente fuerte, acentuando aún más el dramatismo de la escena, provocando marcadas sensaciones de conflicto. Disyunciones sonoras y visuales habituales que marcarían o establecerían el drama con un borrado en el propio género. ¿Hasta dónde podemos tolerar los extremos?

El contraste operado por una desterritorialización irónica aparece en este punto en el que se invierte la relación lógica óptica y sonora, en su esperada confluencia en un movimiento de clichés. Desterritorializar la lógica que marca una cierta comprensión de la verdad, ligada a una constitución progresiva de lo humano, frente a un molde de civilización, es algo que Herzog (1973) ya subrayó con la solución inventada por Kasper Hauser<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> En su libro *La invención de sí y del mundo* ("A invenção de si e do mundo", 1999), Virgínia Kastrup investiga el problema de la invención reducida a la inteligencia en los estudios sobre la cognición. La autora enfatiza la necesidad de pensar la cognición más allá de los fines útiles o sólo ligados a la adquisición de conocimientos, y busca valorizar el problema de una política inventiva que "debe luchar permanentemente contra las fuerzas, en nosotros y fuera de nosotros, que obstruyen el movimiento creativo del pensamiento" (p. 238), lo que creemos implica también una política que permite otras prácticas/experiencias de vivir.

<sup>35</sup> Letra de Arthur Freed y música de Nacio Herb Brown.

<sup>36</sup> HERZOG, W. Question of Logic Scene - Kasper Hauser- El Enigma de Kasper Hauser (1973). Disponível em:

"¿eres una rana? - cuando este personaje responde a una pregunta incuestionable, y que sólo admitía una solución, al ser puesto a prueba por un profesor de lógica que evaluaba su proceso de humanización y civilización. Las obras de Kubrick también parecen poner en tensión preguntas y respuestas sobre los procesos de subjetivación humana, lanzándonos al vacío, a una fluctuación moral y ética que podría relanzar, de forma diferente, la pregunta que nos hace Kasper: "¿eres un buen humano?".

En las obras de Kubrick, hay una cierta disyunción de los clichés a los que habitualmente se vincularían las imágenes, por ejemplo, una escena de violencia conectada a una música agitada o que evoca una predisposición a un momento de tensión, o incluso la presentación de una música suave que evoca un sentimiento de alegría para reforzar una situación en la que se busca este tipo de emoción saludable, por lo tanto, se invierten, como si se buscara una desarticulación de los clichés, a los que se acomodaron los sentimientos por un cierto hábito, en el que se buscaba figurarlos dentro de una lógica de representación, tendiendo a construir una cadena de escenas relacionadas con modelos estandarizados y organizados de reconocimiento.

Tal vez, el cuestionamiento del ser humano, al exponerlo a condiciones complejas, a veces en entornos inhóspitos, intensifica una visión de la vida que no se corresponde con el lirismo. Francis Ford Coppola, en el documental dirigido por Eleanor Coppola Francis Ford Coppola: *El Apocalipsis de un Cineasta* (Coppola, 1991), señala las transformaciones internas en los diferentes niveles de bondad y maldad de un hombre, hasta llegar a

---

<http://www.youtube.com/watch?v=oAnOi0fnxuE>. Acceso 02/06/2013.

otro punto, un cambio de cualidad que convierte a alguien en asesino, pero no la figuración sentimental del asesino, lo que señala es la deconstrucción del buen humano por sentimientos no localizables, dados por los afectos sentidos en la guerra (no por la guerra), lo que emerge es entonces un humano que se traza en medio de la guerra y tiene con ella una conexión que la memoria de la ciudad no puede sostener en su molde. Pero este cambio de cualidad no transforma el medio, ni el medio transforma necesariamente a los otros de la misma manera, las nuevas cualidades intensivas se actualizan en la extensividad, en los estados de cosas, sin conformidad. Un acontecimiento conectado al fuera, un encuentro intensivo con un afecto, sigue insistiendo de manera compleja y diferente, en una nueva composición desarticulada y conflictiva que ocupa un espacio, diagramándolo. Algo emerge y comienza una lucha constante por descubrirlo, muchos descubrimientos no casuales por venir.

Un ejemplo de estas disyunciones ópticas y sonoras aportadas, esta vez, por Francis Ford Coppola, es la escena de la película *Apocalypse Now* (Coppola, 1979) -el filme que dio origen al documental que comentábamos más arriba, dirigido por su esposa Eleonor Coppola (1991)- en la que el cineasta estadounidense crea una imagen del ataque de un helicóptero a un pueblo vietnamita, intensificándola con la canción de Wagner "Ride of the Valkyries". ¿Es ésta una escena que nos pondría al día sobre el peligro del nazismo?

La obra de Coppola (1979) también afirma una necesidad de humor irónico, deja claro que nunca se trató de hacer un documental sobre Vietnam, incluso la elección del lugar de rodaje -Filipinas- lo confirma. Necesita captar la naturaleza de la guerra, el hombre de la guerra, los cambios de valores que afectan a cada personaje de

manera diferente, presentar el horror, pero también la vida más allá del lirismo, cuando se disloca de su curso idealmente programado.

Es interesante señalar que tanto *La Naranja Mecánica* como *Apocalypse Now* se basan en obras literarias, pero lo que se presenta en pantalla no es la transposición de un libro sino una libre recreación. Sus directores saben que la imagen cinematográfica no es un texto, ni se trata de mejorarla. Es necesario pensar sus propias imágenes, tanto en el caso de Coppola como en el de Kubrick, de la forma más real posible, hacer visibles las confrontaciones del alma en lugares creíbles y provocarnos a pensar también a través de la ironía, al fin y al cabo no necesitamos perder el humor, simplemente no tiene que venir de forma ideal, feliz y de acuerdo con una sonrisa codificada, el hombre-guerra no es el hombre humanizado, su animalidad necesita hablar más alto o, a veces, guardar el mayor silencio posible.

Quien reciba una de las escenas citadas quizá pueda percibirse a sí mismo más complejo y singular, sentir la crueldad más cerca, en el cuerpo y no flotando en algún plano ideal. El cine nos ayuda a expresar tipos de pensamientos en forma de imágenes que a veces valen mucho más que la historia que hay detrás de ellas.

No se trata de alabar la guerra, ni de querer devolver la animalidad y la brutalidad al hombre; lo que pretendemos considerar es que el cine puede señalar irónicamente la fragilidad de un proyecto humano, que además es excesivamente cruel. Crueldad que, como sabemos, a menudo es operada por dispositivos moduladores que pueden causar mucho sufrimiento, que incluso reducirían las facultades humanas al intentar quitarles su

capacidad de pensar y con ella de operar opciones, no siempre lógicas.

Al mismo tiempo, esta imagen-contraste, presentada por el cine entre disyunciones sonoras y visuales, busca más crear momentos de intervalo, en los que tengamos la posibilidad de sentir-pensar sobre nuestra propia constitución, sin dejar de reír e indagar sobre nosotros mismos. En este sentido, la obra de Kubrick favorece un elogio de la ironía y que, como señala el profesor e investigador en estudios cinematográficos Robert P. Kolker (2018), en una conferencia titulada Stanley Kubrick - The Irony of Feeling, parece un error atribuir a las películas de este cineasta aspectos que las reducen a la búsqueda de establecer sentimientos relacionados con cierta frialdad o tristeza. Según Kolker (2018), en las obras de Kubrick, "cuanto más intenta el espectador llegar a un acuerdo con lo que se ve y se siente, más distancia y aislamiento se le imponen. [...] Cuanto más distancia y aislamiento puede crear la película, más se siente, más se experimenta, más hay para responder". Para Kolker (2018), la obra de Kubrick es "visionaria, crea imágenes extraordinarias". La fuerza de esta visión estaría "en la capacidad de búsqueda de sus películas":

nos dan ganas de ver, no de apartar la vista, sino de ver de una manera más insólita en el contexto de las convenciones cinematográficas. Las emociones se generan para los actos y/o las invenciones, al revés, si se quiere. Las emociones están dentro o debajo de la superficie irónica, de lo mucho que se ve, de esa superficie compleja que tantas veces ha acusado a las películas de Kubrick de ser frías (Kolker, 2018).

Kolker (2018) señala que las películas de Kubrick están centradas en los personajes, personajes por los que no necesariamente sentimos lástima, y aunque a veces sean abyectos o repugnantes como Alex (en *La Naranja Mecánica*) o el sargento Hartman (en *La Chaqueta Metálica*), se esfuerzan por triunfar en su inusual forma de estar en el mundo, pero "las ironías de sus esfuerzos se frustran por medios absurdos, en circunstancias extraordinarias".

*Nacido para matar* (Kubrick, 1987) aporta, según Kolker, aspectos que no dejan de presentar la guerra como un "infierno", pero la forma irónica en que Kubrick realiza la creación de sus imágenes permite también "entenderlas como producto de la bufonería y la confusión". Creemos que esta película es una obra privilegiada que logra mostrar un pliegue de ironía por sí misma.

En la primera parte de la película, Hartman se esfuerza por convertir a sus futuros soldados en hombres de combate. Para ello, no dejará de humillarlos, de rebajarlos, de utilizar la ironía para convertirlos en hombres de guerra, a través de los cuales se refuerza la superioridad masculina, el sexismo, los prejuicios, la superioridad estadounidense sobre otros pueblos. En la segunda parte de la película, que transcurre en Vietnam, los soldados verán puesto a prueba todo lo aprendido, las enseñanzas de Hartman. Si la escena que comentábamos antes mostraba una cierta adaptación y tranquilidad de los soldados al nuevo entorno, reforzada por una música contagiosa, Kubrick, hacia el final de la película, romperá esta falsa ilusión. Un pelotón de soldados es emboscado por un francotirador que los va diezmando poco a poco, provocando miedo, terror y la sensación de que nada está bajo control. Tras varias muertes, los soldados consiguen alcanzar y herir gravemente al francotirador,

capturándolo. Sorprendidos, descubren que se trata de una mujer, algo inimaginable según las enseñanzas que recibieron de Hartman

Todavía en esta escena, la francotiradora, agonizando de dolor, suplica por su muerte, será el protagonista, Joker, quien decida sacrificarla. A lo largo de la película, Kubrick (1987) presenta al Joker entre dualidades, el personaje es una paradoja que lleva consigo la dualidad humana, tanto es así que lleva, junto, el lema de los marines escrito en su casco "Nacido para matar", así como un botón en su uniforme y que trae el símbolo de la paz. Situado en el conflicto, Joker matará finalmente a la francotiradora. La escena se cierra con el escenario bélico en llamas y los soldados cantando el tema de Mickey Mouse, acentuando el choque en el espectador, mientras marchan, evidenciando un desorden armónico y elevando los sentimientos a sensaciones ilocalizables.

### **Sujetos de la educación: sujetos en contrastes**

Pensamos que ni la sociedad ni la ideología, y valga decir también, ni la educación, fijan lo humano en una estructura fija; siempre se fuga, pero no se fuga ni como gas ni como líquido. Estas singularidades que se filtran y componen un todo llamado ser humano no se homogeneizan en lo universal, sino que logran componerse en lo real, parece que juegan más por efectos de acuerdo y desacuerdo operando elecciones que tensionan continuamente el tiempo y el espacio, pero también complejamente, buscando siempre más voluntad de existir, insisten en existir y pueden provocar cambios en el todo. Siguiendo a Deleuze y a Bergson sabemos que el todo abierto parece que se corresponde mejor a la complejidad de lo viviente. Podríamos decir que siempre existe la

posibilidad de un cambio de cualidad que desplazaría lo humano y lo que compondría, de manera diferente, en la desorganización y aglutinaciones de fuerzas dinámicas diferenciales.

A veces una cierta ironía puede alertarnos sobre este posible malentendido de pensar en el ser humano como una unidad estructurada en sociedades dadas o controladas. ¿No es la ironía una especie de contraste de cliché por cliché que puede señalar los borrones de una "verdad" fuera de lugar? Podría haber una cierta confrontación en el pensamiento -incluso en la forma de filmar- que valora los lugares que parecen lo más reales posible y que señala lo fallido que puede ser un proyecto que tiene en cuenta un molde de humano descontextualizado de las conexiones espacio-temporales con su medio, pero que también muestra la desvalorización de las posibilidades de elección, incluso morales, al rebajar a alguien por debajo de lo humano, en nombre de un bien mayor, como en el caso de la "cura" de Alex en *La naranja mecánica* (Kubrick, 1972). Estructurar un humano adecuado no dejaría de ser una microguerra contra cierta naturaleza no humanizada.

En *La Chaqueta Metálica* (Kubrick, 1987), el director intensifica las relaciones comunes y prejuiciosas hechas por la ironía, mostradas en la primera parte de la película, mediante una intensificación de la propia ironía. Desmontando sentimientos banalizados en las relaciones de aprendizaje filmicas y televisivas; tal es el caso de la utilización del tema musical de Mickey Mouse para la creación de nuevas conexiones entre imágenes visuales y sonoras que coquetean con el libertinaje, y con todo esto, ironiza sobre la acción estadounidense en la guerra de Vietnam y sus modelos de subjetivación

estandarizada. El cineasta establece un nuevo campo de subjetivación audiovisual a través del vacío, el pelotón diezmado intentará, en un reconocimiento infantil con esta canción, no perderse en medio de la ruina de la guerra. El uso del cliché opera de un modo que ni siquiera sugeriría la risa al espectador, la alegría Disney, actualizada por el canto y la marcha de los soldados, revela una triste pasión que se vincula al miedo para fingir que no existe: *No tengo miedo*, cantan los soldados, aunque momentos antes estuvieran aterrorizados y perdidos. La representación se derrumba porque el cliché, al desmoldarse, no se adapta a la estructura de la guerra, el falso rostro confiado de los soldados reproducirá un aprendizaje de una fisonomía, que ya ha sido desmontada por las sensaciones. La imagen-contraste irrumpe como potencia disruptiva en el espectador.

## Referencias

Coppola, F. F. (1979). *Apocalypse Now* [filme] Dirección: Francis Ford Coppola. EUA: American Zoetrope Studios, DVD/color/153 min.

Coppola, E. F. F. C. (1991). O apocalipse de um cineasta. EUA: Zaloom Mayfield Productions e American Zoetrope. DEC/color/96min.

Deleuze, G. (2006). O método de dramatização. Trad. Luiz BL Orlandi. *DELEUZE, Gilles. A ilha deserta, 1*.

Deleuze, G. (2009). Cine I: Bergson y las imágenes, trad. Ires y Puente (Buenos Aires: *Cactus, Serie Clases*).

Deleuze, G. (2017). Espinosa e o problema da expressão. *São Paulo: Editora, 34, 247*.

Deleuze, G. (2018). *A imagem-tempo: cinema 2*. Editora Brasiliense. Trad. Stella Senra. Rio de Janeiro: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Herzog, W.(1973). *O Enigma de Kaspar Hauser*. Question of Logic Scene - Kaspar Hauser. Disponível em:

<http://www.youtube.com/watch?v=oAnOi0fnxuE>.

Acesso em: 26/06/2021.

Kastrup, V. (2007). *A invenção de si e do mundo*. Belo Horizonte: MG: Autêntica.

Kolker, R. Stanley Kubrick, *The Irony of Feeling*. National Gallery of Art. 14 de nov. de 2018. 1 vídeo (45:12min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2QKi9QBHfHc>. Acesso em 27 jun. 2021.

Kubrick, S. (1972). *Laranja mecânica*. [filme]. Direção: Stanley Kubrick. EUA: Warner Bros. DVD/color/136 min.

Kubrick, S. (1987). *Nascido para matar*. [filme]. Direção: Stanley Kubrick. EUA: Warner Bros, 1987. DVD/color/116 min.

Lins, D. (2021). *Estética como acontecimento*. São Paulo, Lume Editora.

Novaes, M. (2012). *Entrevista com Luiz Orlandi*.

Ostrower, F. (2013). *Acasos e criação artística*. Campinas: Editora da Unicamp.

## INVESTIGAR-CREAR CON IMÁGENES

*Teresita Ospina Álvarez*<sup>37</sup>

*Pedro Luis Jaramillo Hernández*<sup>38</sup>

### **Introducción**

Este texto lo motiva nuestra participación en el IV Coloquio Variaciones Deleuzianas, Ética, estética y política: por un devenir menor del pensamiento<sup>39</sup>; participación que acogió la comunicación titulada Investigar-Crear con imágenes. Y, desde allí abordamos lo que hemos venido pensando en la línea de investigación en Estudios Culturales y Lenguajes Contemporáneos del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura – Medellín<sup>40</sup>; y, en particular en la

---

<sup>37</sup> Doctora en Educación de la Universidad de Antioquia. Profesora del Doctorado y la Maestría en Ciencias de la Educación de la Universidad San Buenaventura, Medellín. Líder de la línea: Estudios culturales y lenguajes contemporáneos. Grupo de Investigación ESINED.

<sup>38</sup> Historiador. Magíster en Estética. Universidad Nacional de Colombia. Candidato a doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Profesor Institución Educativa Baltazar Salazar, Rionegro, Antioquia, Colombia.

<sup>39</sup> Evento online desarrollado entre el 23 y 25 de noviembre de 2022.

<sup>40</sup> La línea de estudios culturales y lenguajes contemporáneos problematiza las relaciones entre la subjetividad y los horizontes de las culturas, recurriendo al análisis de distintos productos de la vida social como la literatura, el cine, la fotografía, la pintura y las manifestaciones de resistencia socio-cultural que tienen como centralidad los cuerpos, es decir, por medio de lo que provisionalmente se podría denominar lenguajes contemporáneos, se abre un amplio espacio para la re-interpretación de las prácticas formativas y los

perspectiva metodológica de la tesis doctoral titulada Imagen experiencia: gestos formativos en laboratorios de experimentación-creación, a propósito de la experimentación-creación con imágenes.

Desde esta experiencia derivada del ejercicio investigativo que nos implicó abordar procesos de creación en la formación doctoral, a veces nos asaltó la pregunta ¿por qué Investigación-creación? ¿Acaso son dos conceptos aislados que los acercamos para la producción de obra artística? O, ¿acaso la investigación en sí misma no propone crear, por ejemplo, nuevo conocimiento? ¿Será que las disciplinas en la actualidad reclaman una creación en particular? ¿Cuáles serían los métodos empleados por la investigación-creación para sustentar sus resultados y sus procesos?

Estas preguntas nos han permitido trazar nuevas rutas en torno de la investigación-creación con imágenes, que nos dio el punto de partida para avanzar en un método singular en la investigación doctoral y en el acompañamiento a las actividades formativas en la Universidad.

## **Investigación-Creación**

Así son las revoluciones y las sociedades de amigos, sociedades de resistencia, pues crear es resistir: meros devenires, meros acontecimientos en un plano de inmanencia.

Gilles Deleuze y Félix Guattari ¿Qué es la filosofía?

---

distintos dispositivos a través de los cuales los cuerpos son producidos y capturados por matrices de codificación histórica como la 'raza', el género, la sexualidad y la clase social.

En: <http://www.usbmed.edu.co/Programas/Posgrados/Doctorado-en-Ciencias-de-la-Educacion>

La investigación-creación es un proceso en el que la investigación se plantea como un desafío a los estándares investigativos convencionales, acercándonos a cuestionamientos acerca de cómo configurar algo nuevo, prestando atención a las líneas novedosas que la investigación misma va orientando. Ambas, investigación y creación se entrelazan y son inseparables a partir de prácticas creadoras en la producción de conocimiento a través de las artes en relación con otras líneas de pensamiento, donde como investigadores e investigadoras no seguimos unos métodos preestablecidos ni unos estándares fijos, sino que fomentamos la exploración y la experimentación en la generación de conocimientos. Así, pensamos que investigar-crear invita a trabajar por líneas flexibles que nos desterritorialicen, que nos lleven a explorar otros territorios donde, al mismo tiempo que hemos llegado, algo nos mueva a partir hacia nuevas tierras. Fuerzas de una vida en devenir para pensarnos (ontológicamente) no a partir de la unidad sino a partir de la multiplicidad y del cambio; y, para ello, se hace necesario abrirnos en las maneras de proceder que consideramos en el espectro de la Investigación-creación. Así nos lo expresa Erin Manning en sus propuestas para la Investigación-Creación:

Todo trabajo creativo provoca un movimiento del pensamiento en el proceso de creación en sí mismo. Un movimiento del pensamiento no se limita solamente a las palabras -también es textura, movimiento. En un movimiento del pensamiento, el lenguaje no es el determinante del sentido. Es una intensidad entre otras. Crear es exceder el pensamiento. Exceder el pensamiento abre nuevos modos de existencia. Estos modos de existencia crean mundos inesperados. La investigación-creación es una forma de activar el modo de

existencia que se expresa en sí mismo cuando el pensamiento se mueve hacia nuevos mundos (2019, pág. 82).

Manning, nos anima, entonces, a pensar en las maneras de investigar-crear y para el presente texto abordamos algunos de los métodos que desde la Investigación-Creación son posibles desplegar en investigaciones de cortes post-cualitativos. A continuación, algunos de ellos.

### **La Investigación Basada en las Artes IBA**

Nos acercamos a la Investigación Basada en las Artes IBA, como una de las maneras de operar de la Investigación-Creación, desde donde reconocemos que la producción artística constituye una forma válida de investigación, no solo como resultado final, sino también en el proceso mismo de creación. Esta perspectiva post-cualitativa<sup>41</sup> se ha vuelto más prominente en campos como

---

<sup>41</sup> La perspectiva post-cualitativa de investigación es conocida como un movimiento metodológico que surge como respuesta a los intentos, desde la década de los años 90 del siglo pasado, de positivizar, disciplinar y objetivar la investigación cualitativa bajo estándares y rúbricas que fijan los caminos a seguir tanto en la formación de investigadores como en la conceptualización y la práctica de la investigación. Esta tendencia, en el caso de Estados Unidos, que es donde está adquiriendo una mayor relevancia, queda reafirmada cuando en 2002 el National Research Council publica un documento en el que se establece cómo ha de ser la investigación científica en educación: replicable, generalizable, empírica y preferentemente experimental. Decisión que forma parte de una gobernabilidad neoliberal que pretende establecer una visión unificada respecto a lo que ha de ser la realidad y el papel que la investigación ha de jugar en este propósito. Este movimiento, que se nutre de diferentes referentes y que se proyecta en varias direcciones cuestiona con argumentos la fundamentación ontoepistemológica-metodológica y ética que rige este intento normativizador, al tiempo que rehúye la explicitación de modos de hacer investigación que predetermine los sentidos abiertos e imprevisibles de todo proceso de indagación y plantea otras maneras de conceptualizar lo que un proceso de investigación puede llegar a ser. En:

<https://revistas.um.es/educatio/article/view/387001>

las artes visuales, la música, el teatro y la danza, donde los artistas, profesores y profesoras de artes, adoptan métodos de investigación para explorar conceptos, generar ideas y contribuir al conocimiento en sus respectivas disciplinas.

La indagación, en tanto que apertura al mundo, no se conforma con la idea de investigación que impone unos límites dentro de los cuales se ha de inscribir de antemano el fenómeno con el que nos relacionamos y del cual tratamos de conocer algunos de sus relaciones. Esta disposición hacia la indagación hemos ido viendo que es clave en la investigación artística y en la Investigación Basada en las Artes IBA. (Hernández, 2013, pág.3).

La Investigación Basada en las Artes IBA, entonces, funciona como un método de investigación que vincula prácticas artísticas y expresivas en unas maneras de explorar las tensiones investigativas, procurando procesos de creación con artes y su exploración en el campo educativo, integrando múltiples formas de expresión artística, como las artes visuales, la música, el teatro, la literatura, la danza, las performatividades, entre otros. En este sentido, para la Investigación Basada en Artes IBA son importantes las relaciones entre disciplinas, alentando la participación de artistas, profesores/as en un proceso de investigación conjunto, reconociendo el valor de la experiencia estética y cómo la participación en actividades artísticas puede proporcionar conocimientos valiosos en el ámbito educativo.

### **A/r/tografía**

La A/r/tografía funciona como un método que vincula arte (art), investigación (research), y enseñanza (teaching). Se refiere a una manera de operar en la

investigación que incorpora la práctica artística y la enseñanza para explorar en la investigación de manera transdisciplinar. Es especialmente utilizada en el ámbito de la educación artística, donde educadores/as y artistas investigan cuestiones pedagógicas a través de la creación artística y su reflexión sobre la práctica docente. La A/r/tografía busca integrar la creatividad y la experiencia artística en el proceso de investigación y enseñanza.

Así lo expresa la investigadora canadiense Rita Irwing, pionera de la A/r/tografía y cuyo trabajo ha influido en la comprensión de cómo la práctica artística puede ser un medio valioso para la investigación y la exploración educativa:

La a/r/tografía es una forma de investigación basada en la práctica, estrechamente relacionada con las artes y la educación. Junto con otras metodologías que se fundamentan en las artes, la a/r/tografía es una de las novedosas formas de investigación referidas a las artes como una manera de indagar en el mundo para mejorar nuestro conocimiento de él (2013, pág.1).

La A/r/tografía, se ocupa de establecer las relaciones que aparecen en un proceso investigativo de profesores/as, artistas-investigadores/as, cobrando relevancia esta triada que anima sus vínculos en la producción de conocimiento con artes en la educación.

### **Investigar-Crear con imágenes**

Por último, *investigar-crear*, importante en el presente texto, nos devuelve a pensar en las teorías post-cualitativas de investigación, pues los métodos de investigación desde esta perspectiva, implicaron una sensibilidad singular que nos permitió abrir posibilidades de diálogo con

los estudios visuales, estudios sobre los espacios, estudios de y desde los cuerpos, filosofías de las diferencias, entre otros; cuyo asiento epistemológico reposa en la antropología, la filosofía, la Educación y las artes contemporáneas. Para Investigar-Crear con imágenes nos comprometimos con acciones formativas y de investigación que problematizaron los movimientos del pensamiento en tanto las maneras de entender las imágenes en espacios de formación doctoral. Por ello, fuimos a las artes contemporáneas como un campo amplio de producción de conocimiento, pensando la potencia de las imágenes para abrir el pensamiento desde otros lugares. La experiencia que precisó ese avistamiento fue el reconocimiento de la multiplicidad que también reclamaba la existencia del conocimiento sensible y de la investigación-creación como el modo en que ese saber nos forma en el ámbito universitario.

No podemos desconocer que las sociedades contemporáneas se han visto abocadas a una explosión de imágenes, fijas y en movimiento. Afrontamos un rápido desarrollo tecnológico desde la imprenta de Gutenberg al internet, de la pintura renacentista a la fotografía del siglo XIX, de las pantallas gigantes de los hermanos Lumière a las pequeñas pantallas de los *smartphones* que portamos hoy día. Habitamos y construimos nuestro mundo a partir de imágenes.

Partimos de la idea de que las imágenes han aparecido a lo largo de la historia y que en la actualidad nos afectan de diferentes maneras. Ellas nos interpelan en la vida cotidiana, aparecen de manera múltiple en las pantallas de todo tipo; se producen, se reproducen y las consumimos constantemente. Así lo expresa el teórico de la imagen,

el estadounidense W.J.T. Mitchell, referente importante de los Estudios Visuales,

...en una sociedad del espectáculo, en un mundo de semejanzas y simulacros, estamos rodeados de imágenes; poseemos una abundancia de teorías sobre ellas, pero no parecen hacernos ningún bien. Saber qué están haciendo las imágenes, entenderlas, no parece darnos ningún poder sobre ellas. Quizá su principal tarea sea la de la desilusión, el abrir un espacio crítico negativo que revele cuán poco entendemos sobre las imágenes y de qué poco servirá un mero «entendimiento» de ellas (Mitchell, 2009, pág.13).

Así mismo, en su texto titulado ¿Qué quieren las imágenes?, W.J.T. Mitchell, plantea que las imágenes no necesitan ser consideradas como objetos “inertes” con el único fin de transmitir significados, ni solo recrear la sociedad del espectáculo visual, sino como entes animados que poseen deseos, necesidades, anhelos, exigencias e instintos propios, una teoría importante que dinamiza el diálogo entre disciplinas y que nos impulsó a comprender la necesidad de poner en diálogo diferentes disciplinas para traer el ámbito de las imágenes en Laboratorios de Investigación-Creación más allá de la interpretación y de lo que ellas nos dicen, para cambiar la perspectiva y permitirles que ellas desplieguen lo que ellas quieren decir.

Por ello, en la tesis doctoral titulada *Imagen experiencia: gestos formativos en laboratorios de experimentación-creación*<sup>42</sup>, abordamos desde la Investigación-Creación, la

---

<sup>42</sup> Tesis doctoral inscrita a la línea de investigación Estudios Culturales y Lenguajes Contemporáneos del Doctorado en Ciencias de

experimentación-creación con imágenes, hilvanando relaciones y agenciamientos de pensamiento y producciones con imágenes; asumiendo con Gilles Deleuze la experiencia de investigadores/as, en términos de experimentación y no exclusivamente como interpretación, porque interesa, según lo aborda en su texto *Conversaciones*, prepararnos para experimentar. Lo cual consiste en “no ser imitativos, en no juzgar y en no interpretar mediante las categorías generales de lo que está bien o mal” (Deleuze, 1992). Para Deleuze la experiencia es irreductible, se trata ante todo de no “reducir la experiencia a lo que se nos da socialmente como ya conocido”, porque el cuerpo para él mismo es una máquina (sin órganos) del que no sabemos cuáles son sus alcances, y “de qué afectos es capaz y hasta dónde puede llegar” (Deleuze, 1992). Esto se fundamenta, en primera instancia, en una relectura de la obra de Baruch Spinoza donde se toma como potencia el cuerpo para apostarle a la invención de los materiales de producción de lo humano. En este sentido, es relevante que el método investigación-creación sea concebido en relación con la idea de experimentación que propone Deleuze y en tal sentido fue interesante preguntarnos por la formación a través de imágenes; a la vez reflexionando y conceptualizando sobre tales imágenes que fueron producidas para la tesis doctoral en mención, en una serie de Laboratorios de Experimentación-Creación.

Estos Laboratorios de Experimentación-Creación, fungieron como un acontecer de la experiencia investigativa, pues cuando hablamos de Experimentar-Crear, para este caso particular, propiciamos encuentros en

escenarios en los cuales se potenciaba encontrar las *experiencias formativas*. Escenarios tales como un museo ubicado en la ciudad de Medellín, Colombia, una institución educativa de Rionegro (Antioquia); y, una institución educativa ubicada en la región de Campinas, Brasil.

### **A manera de conclusiones**

En los Laboratorios de Experimentación-Creación con imágenes ocurrió un diálogo abierto con las imágenes que antes de llegar a ser interpeladas, conectamos con ellas, se transformaron en sensaciones, sentimientos y creamos con ellas, en relación con lo que ellas mismas nos fueron planteando en el transcurso de la investigación. Confrontamos miedos, experiencias de recuerdos dolorosos y difíciles, duelos y tristezas, lo que sin duda tiene un impacto en el proceso formativo individual que redundaba en lo colectivo cuando estas experiencias son puestas en común.

Por otra parte, en los laboratorios realizados los y las participantes hicieron referencia al “poder o fuerza de las imágenes”, destacando las imágenes como expresión revolucionaria al interactuar con medios digitales y arte urbano como grafiti o estencil. En esta línea, los participantes de los laboratorios se remitieron a las reivindicaciones sociales de sectores vulnerables y minorías, moviemientos feministas y de la población LGBTIQ+, la indignación popular por gobiernos corruptos, asesinato de líderes sociales, pobreza y desigualdades.

Por último, estos laboratorios nos llevaron a entender que nuestra postura frente a la imagen exigía sobrepasar, sin desconocer, las nociones de representación y de presencia. Así, cobró relevancia la idea de investigar-crear a

través de *imágenes experiencia*, vinculando la experiencia estética en el proceso formativo.

## Referencias

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. 2a ed. Editorial Cactus.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1991) ¿Qué es la filosofía? España: Anagrama.

Deleuze, G. (1990). Conversaciones 1972-1990. Traducción José Luis Pardo. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Hernández, F. (2013). Explorar los límites: IBA puede ser muchas cosas, pero no cualquier cosa. En: [https://art2investigacion.weebly.com/uploads/2/1/1/7/21177240/herndez\\_fernando\\_rachel\\_fedler.pdf](https://art2investigacion.weebly.com/uploads/2/1/1/7/21177240/herndez_fernando_rachel_fedler.pdf)

Hernández, F. & Revelles, B. (2019). La perspectiva post-cualitativa en la investigación educativa: genealogía, movimientos, posibilidades y tensiones. En: *Educación Siglo XXI*, Vol. 37 n° 2 2019, pp. 21-48

Irwing, R. (2013). La práctica de la A/r/tografía. En: *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 25, núm. 65-66, enero-diciembre de 2013

Maning, E. (2019). Propositiones para la Investigación Creación. En: *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos/Volumen 6-Número 6/ Enero-diciembre de 2019/79-87*.

Mitchell, W. (2009). *Teoría de la imagen. Ensayos sobre la representación verbal y visual*. Madrid: Akal.

Mitchell, W. (2014). *¿Qué quieren las imágenes?* México: COCOM.

## TRABAJO Y NATURALEZA EN *EL ANTI-EDIPO*: UNA RE-LECTURA DESDE EL “JOVEN MARX”<sup>43</sup>

Guido Fernández Parmo<sup>44</sup>

### Introducción

El siguiente trabajo tiene dos objetivos, en primer lugar, establecer una relación entre el texto de Deleuze y Guattari *El Anti-Edipo* y la tradición posthegeliana, específicamente con el joven Marx; en segundo lugar, realizar una especie de arqueología del concepto de «proceso» para reconocer las líneas que lo vinculan con el pensamiento de Marx.

Se trata de poner en la misma línea de brujería la tradición posthegeliana, específicamente a Marx, con *El Anti-Edipo*, para comprender la génesis de los conceptos allí propuestos y reconocer, por otro lado, la obra de Deleuze y Guattari como continuación del proyecto crítico comunista presente en Marx. Siguiendo la indicación que Deleuze y Guattari hacen en *¿Qué es la filosofía?* sobre el devenir del concepto (1997, p. 24), vamos a abordar el caso del «ser genérico» (*Gattungswesen*) siguiendo sus transformaciones en obras posteriores de Marx como *La ideología alemana*, *Grundrisse* o el *El capital*.

Partiendo de las primeras obras de Deleuze, pero fundamentalmente *Diferencia y repetición*, vamos a reconocer

---

<sup>43</sup> El trabajo que presentamos a continuación forma parte del proyecto de investigación “Psicología, psicoanálisis y psiquiatría en *El Anti-Edipo*: una crítica materialista del deseo a la luz de la tradición posthegeliana” inscripto en la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad de Morón.

<sup>44</sup> Universidad de Morón-ISFD n° 21

dos imágenes de pensamiento, dos imágenes acerca de lo que significa Ser y Pensar: la imagen dogmática de pensamiento y la crítica. Sin que podamos ampliar mucho más, afirmamos que *El Anti-Edipo* pertenece a un pensamiento crítico que se remonta claramente a Marx y a la tradición crítica de los posthegelianos. Como veremos, mientras que la imagen dogmática del pensamiento suele entender al Ser y al Pensar desde la identidad y el concepto de sustancia, que implica que un ser es lo que es independientemente de otros seres, la imagen crítica del pensamiento le opone la diferencia entendida como relación co-dependiente o devenir.

Para ello, en primer lugar, vamos a recordar brevemente la definición de «concepto» propuesta por Deleuze y Guattari, poniendo especial interés en la relación entre los componentes del mismo. En segundo lugar, abordaremos el problema de las relaciones entre trabajo y naturaleza desde la noción de «ser genérico» en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, empleando como método de lectura lo sugerido por Deleuze en su libro *Conversaciones*: “La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobreentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía” (1996, p. 216). Lo sugerido, pero no explicitado, por el filósofo será aquello que cae fuera del concepto, el afuera del concepto como lo impensado y no dicho. En tercer lugar, finalmente, veremos cómo el capítulo I de *El Anti-Edipo* retoma la problemática de las relaciones entre el trabajo y la naturaleza mediante el concepto de «proceso» que explicita lo que en el Marx “maduro” estaba indicado. En nuestras conclusiones preliminares, cerraremos con una breve reflexión sobre el «cuerpo» desde una perspectiva no antropocéntrica.

## II. Encuentro en el pensamiento

El trabajo que sigue puede ser leído como una búsqueda o exploración de un concepto, de sus transformaciones en el plano del pensamiento que no necesariamente sigue los tiempos cronológicos de la Historia. Para ello, nos centraremos en la noción de «pensamiento» presente tanto en la obra de Deleuze como en la de Deleuze y Guattari, que sostiene que Pensar y Ser, *Nous* y *Physis*, Repetición y Diferencia, Consciencia y Materia, se encuentran en una relación paralela y co-dependiente, cambiando incesantemente. Por decirlo brevemente, todo comienza con el Caos, la materia y el pensamiento moviéndose a una velocidad infinita de evaporación que impide cualquier forma estable. Pero, como en las viejas tradiciones mitológicas, en medio del Caos se generan “consistencias” que permitirán tanto la reproducción de cierto orden material como de cierto orden mental.

En la filosofía, podemos evitar la evaporación a través de la construcción de conceptos como aquello que le da consistencia al pensamiento, en primer lugar, relacionándose con otros conceptos y, en segundo lugar, capturando en su interior elementos o componentes que se vuelven inseparables. Al punto de que podríamos afirmar: “En el comienzo era la Relación”, solo por recordar a antiguos filósofos como Heráclito, que sostenía que el *Lógos* era aquello *xynos*<sup>45</sup> (común), o a Lucrecio, que

---

<sup>45</sup> En griego, «*xynos*» está relacionado con la preposición «*xyn*», que quiere decir “en relación con”, como aquello opuesto a «*idios*», lo “propio”, “privado” y “sin relación”. Así aparece, por ejemplo, en el fragmento 2 de Heráclito: “Es necesario seguir a lo «común» [*xynon*], es decir, lo compartido [*koinon*], pues lo común es lo compartido; pero, aunque el *lógos* es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular [*idion*]” (Cordero, 2018, p. 200); Heródoto, en su libro IV, cuando describe a los pueblos escitas, dice

postulada que todo comenzaba cuando el *clinamen* ponían en relación dos átomos. Poner en relación es dar consistencia a la variación incesante de la materia inextensa en el interior de un concepto (endoconsistencia), así como a un pedazo de pensamiento entre los distintos conceptos en tanto afuera no filosófico de los mismos, esto es, el plano de inmanencia (exoconsistencia). Los conceptos tienen su devenir dentro del plano de inmanencia, sus desplazamientos, abriendo sus perímetros, abandonando algunos componentes para ponerse en relación con otros nuevos, tal como acontece entre el «cogito» de Descartes y el «Yo pienso» de Kant respecto del tiempo (mientras que en el primero el concepto no incluye al tiempo, en el segundo el Tiempo es un componente). El devenir puede, sin embargo, cruzar los umbrales del plano y entonces estaremos ante un cambio de problemática, ante una nueva imagen de lo que significa Ser y Pensar.

Recordemos el ejemplo que Deleuze y Guattari dan de Descartes. El concepto de «cogito» contiene en sí mismo los componentes “ser”, “pensar” y “dudar” como variaciones incesantes en las que cada componente, aunque diferente, posee una relación de co-dependencia con los otros -evitando la evaporación- y relacionándose en una zona de indiscernibilidad: algo pasa entre ser y pensar de manera inmediata, no podemos aislar “ser” de “pensar”, ni “pensar” de “dudar” ni “dudar” de “ser”, uno es al mismo tiempo el otro. Existe un devenir

---

que más allá del pueblo de los Olbiopolitas “*se halla un desierto de gran extensión; y, tras el desierto, residen los andrófagos* [comedores de hombres], que constituyen un pueblo aparte [*idion*]” (Heródoto, 2000: IV, 18, 3). Mientras que *xynos* alude a lo que está en una relación co-dependiente, *idios* a lo separado y distinto en el sentido cartesiano.

entre los componentes. Deleuze y Guattari lo explican de la siguiente manera: “Los componentes siguen siendo distintos, pero algo pasa de uno a otro, algo indecible entre ambos: hay un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* se vuelven indiscernibles” (1997, p. 25). Por otro lado, el concepto de “cogito” se relaciona con el concepto de “res extensa” y de “Dios” -cada uno dándole consistencia interna a un bloque de devenir- y entre todos forman un plano de inmanencia como corte, más o menos estable, del Caos compuesto de Materia y Pensamiento.

En lo que sigue, intentaremos rastrear la construcción conceptual de Marx, o tal vez debiéramos decir, sin demasiadas pretensiones, del “plano de inmanencia post-hegeliano”, en torno al «ser humano» o «ser genérico» y a la «producción» para pensar las relaciones entre la naturaleza y al cultura.

### **III. El pensamiento del joven Marx: anverso y reverso. El devenir del concepto de la naturaleza humana**

#### ***1. El interior del concepto***

En nuestra búsqueda de los orígenes posthegelianos de los conceptos de *El Anti-Edipo*, vamos a centrarnos, como anunciamos, en el “joven Marx” y en el Marx “maduro”. Partimos del supuesto, que aquí no podemos explicitarlo completamente, de que el joven Marx puede ser entendido como un pensamiento en movimiento. Diremos, junto con Deleuze, que Marx se encuentra realizando, en esa etapa de su vida, una torsión al pensamiento hegeliano y post-hegeliano para utilizarlos como “têtes de turc” [cabezas de turco] (1983, p. 9). Esta torsión del post-hegelianismo, que Deleuze interpretará como la transformación de la negación en afirmación y

de la contradicción en diferencia, pondrá a Marx en relación con el afuera de su propio pensamiento. Nuestra línea de lectura busca tomar los aspectos no-dichos de su filosofía, aquellos aspectos que caen fuera de su conceptualización pero que forman de algún modo sus supuestos, lo impensado de sus conceptos que forma el Afuera del territorio delineado por ellos.

Si este trabajo fuera sobre el pensamiento de Marx, podríamos aventurar la hipótesis de que el pensamiento del “joven Marx” es una «máquina de guerra» que funciona en sus cuadernos y apuntes como un laboratorio de experimentación -costumbre que, por otro lado, no abandonará nunca. Pero aquí buscaremos seguir el devenir del concepto de «ser genérico» o *Gattungswesen*, esto es, el movimiento de desterritorialización que aproximará a Marx a planteos no antropocéntricos de la «producción».

Vamos a partir de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, aunque el pensamiento de Marx ya estaba en movimiento: así lo evidencia su relación con Bauer entre los años 1841 y 1842 (ver Kangal, 2020); sus rupturas políticas -“su momento maquiavélico” en la época del manuscrito de Kreuznach (1843) según Abensour (1998, p. 15); la crítica a la filosofía del derecho del Manuscrito de Krauzman (1843-1844); su búsqueda de fuentes históricas más allá de Hegel (Althusser, 1999), que los propios manuscritos de 1844 evidencian en su estudio de la economía política; y, finalmente, sus desplazamientos de Alemania a Francia, Bélgica e Inglaterra.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx realiza una lectura de las relaciones entre el humano y la naturaleza desde una perspectiva feuerbachiana, el humano es el principio a partir del cual realiza su crítica a la economía política, así como al Estado prusiano de

Guillermo IV o la filosofía del derecho de Hegel. En este momento, Marx se encuentra bien cerca de Feuerbach en lo que respecta a la noción de naturaleza humana que será el principio trascendente desde el cual se realizará la crítica a la economía política con su famoso concepto de «alienación» o «extrañamiento» -*Entfremdung* y *Entäusserung*-.

El concepto de «naturaleza humana» en el joven Marx tiene, en principio, dos elementos que no dejarán de trasvasarse uno en el otro: la «naturaleza biológica» y la «actividad productiva». Los humanos tenemos en común con los animales la vida activa que consiste en satisfacer las necesidades, pero mientras ellos son una misma cosa con su actividad, los humanos podemos tomar nuestra vida como objeto. De esta forma, el concepto de «ser genérico» establece una zona de indistinción, para el caso del humano, entre la actividad natural, que compartimos con el resto de los seres vivos y que consiste en el trabajo que se realiza para satisfacer las necesidades, y la actividad consciente que nos permite tomarnos como objeto, tanto en la forma de la consciencia como del propósito. Así lo plantea Marx: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su consciencia” (1995, p.111).

El concepto tiene, además, un tercer elemento relacionado con la actividad natural y la consciente: el «ser social». La actividad humana, natural-consciente, es social, es actividad social. Este tercer elemento es lo que está en juego en el planteo que los *Manuscritos* hacen de la alienación, porque lo que establece el trabajo alienado es una separación respecto a otros humanos y a la naturaleza (recordemos esta idea de «separación» para lo que

viene más adelante). Con este tercer elemento del concepto, Marx deja las condiciones para vaciar a la naturaleza humana de cualquier tipo de esencialismo. Efectivamente, la actividad consciente humana es afirmación y actualización de las potencias humanas, pero Marx deja bajo una atmósfera vaga lo que sean esas potencias, es decir, se abstiene, como afirma Wood (2004, p. 23), de llenar esa noción más allá de un punto mínimo. La *vié générique*, como leeremos en la traducción francesa que utilizan Deleuze y Guattari, es actividad natural -aquí está la diferenciación co-dependiente con animales y plantas- y actividad consciente y dependiente de otros humanos -y aquí está, entonces, la diferenciación co-dependiente con otros humanos, su ser-social. Recordemos que lo que estamos llamando “relación co-dependiente”, de inspiración budista, es lo que Deleuze y Guattari llaman “devenir” y Heráclito “Lógos”: entre la actividad biológica y el trabajo existe una zona de indistinción en la que no es posible trazar una distinción clara, trabajar es al mismo tiempo trabajar con y para otros, de donde la actividad biológica-consciente y libre humana es al mismo tiempo actividad social.

## ***2. El afuera del concepto***

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx se encuentra buscando una nueva tierra para sus críticas a la filosofía alemana y a la sociedad, y esa tierra será la economía política. Lo que en el artículo sobre el robo de leña era el enfrentamiento entre el derecho consuetudinario y el derecho exclusivo invocado por los estamentos de la Dieta, es ahora el enfrentamiento entre la afirmación y actualización de la vida genérica del humano y la exclusión y alienación que la propiedad privada expresa. La

alienación pone al humano frente a la naturaleza como una esfera separada, podríamos afirmar, recordando a Descartes, “distinta”, y recordando a Heráclito “*idios*”. El humano está alienado respecto de su ser genérico que es la vida productiva en la que no se podría distinguir, aunque sí diferenciar, naturaleza y cultura.

Repasemos estos importantes conceptos: la «distinción» implica una separación de dos seres, de tal forma que, según Descartes, en la carta a Mesland de mayo de 1644 (Bennett, 2007, p. 169), conocemos distintamente sólo cuando las cualidades de un ser no se necesitan para conocer a otro ser. Dicho de otro modo, cuando ciertas cualidades o rasgos «excluyen» a otros seres, no necesitan de otros seres para ser. Descartes deja claro que la distinción tiene que ver con la «exclusión» y no con la «abstracción».

La diferenciación, en cambio, implica la existencia de dos seres diferenciados recíprocamente, esto es, en una relación de co-dependencia. La vida genérica del humano, entendida en tanto actividad y no en tanto conjunto de cualidades esenciales, se *diferencia* de la naturaleza -humano-animal, humano-vegetal, etc.- pero no está separada de ella, eso es precisamente el problema de la alienación. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del humano (Marx, 1995, p.113), lo que quiere decir que no somos algo distinto, separado, sino diferenciado por la actividad consciente y por nuestro ser social. Aunque todavía desde una perspectiva antropocéntrica, el joven Marx piensa a la vida genérica como una diferenciación inmanente de la naturaleza. Es esta relación de co-dependencia inmanente lo que Marx afirmará posteriormente en la *Introducción* de 1857 y que veremos más adelante. El concepto de ser genérico, *Gattungswesen*, tiene su afuera, su sombra inconsciente, incluso en la lengua

alemana, ya que en su uso poético *Gatte* quiere decir “marido” y *Gattin* es “esposa”, es decir, el ser genérico da cuenta de algo emparejado, de una relación interdependiente, y en este sentido es aquello que “empareja” o que *pone en relación*. De hecho, en el Marx posterior a 1845, *Gattungswesen* es equivalente a, o incluso reemplazado por, *Gemeinwesen*, “comunidad” o “comuna” (Wood, 2004, p.18), y la sociedad será pensada a partir de las *relaciones* de producción.

El cambio de perspectiva acontecerá debido al propio devenir del concepto que, en algún momento, alcanza el filo del pensamiento y se transforma en uno nuevo: la «producción». Aunque no podemos repasar aquí todo este movimiento de desterritorialización -que debería llevarnos a analizar los textos posteriores a 1845-, recordemos que, por ejemplo, en *La ideología alemana*, Marx, ahora junto a Engels y discutiendo con Feuerbach, afirma: “Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo por medio de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la “certeza sensorial” de Feuerbach” (2005, p. 47). Naturaleza e industria se aproximan aún más cuando el concepto de «producción» reemplaza poco a poco al de *Gattungswesen*, al punto de que, tal como sostiene Schmidt en su clásico libro *El concepto de naturaleza* en Marx, “en lo que se refiere al mundo de la experiencia en su conjunto, no se puede llevar realmente a cabo ninguna separación entre la sustancia natural y los modos práctico-sociales de su transformación” (1977, p. 74). La producción se define en una relación de co-dependencia con la naturaleza que es ya -tal vez desde siempre- industria, y la industria, naturaleza. La *vie générale* es la producción, un modo de vida,

y entonces la naturaleza humana se acerca cada vez más a la actividad en tanto relación co-dependiente entre industria y naturaleza: “Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen” (Marx, 1985, p.19). Este cambio entre “lo que” producen y “cómo” producen, aunque no sea más que de manera inconsciente, sigue una línea de brujería que lo aproxima a Spinoza, Nietzsche y a *El Anti-Edipo*. En primer lugar, vemos cómo ahora el foco está puesto en la producción y no tanto en la naturaleza humana. Lo que es preciso comprender para poder realizar la crítica, esto es, el principio, ahora inmanente, desde donde se establece el pensamiento, es la producción misma entendida no solo desde un «lo que» sino también desde el «modo». La producción es un modo sin sustancia, un accidente sin esencia, y el pensamiento tiene que hacer el esfuerzo de relacionarse con lo contingente. Es preciso pensar a lo humano en el interior de la producción y a ésta en tanto modo.

En su devenir, el concepto de «humano» ha pasado a ser un elemento de un nuevo concepto: la «producción». Esta forma de entender el cambio de perspectiva entre el joven Marx y el Marx maduro permite, al mismo tiempo, entender por qué las referencias a lo humano, que no desaparecen, no implican la reproducción de los mismos supuestos. Así, por ejemplo, en *El Capital* Marx compara las actividades de las abejas o arañas y las de los humanos: “hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro” (1981, p. 140). La actividad humana no es la misma que la del animal, pero, aquí, como diría

Althusser, la problemática ya ha cambiado (1999, p. 53): el principio desde el que se está realizando el análisis del proceso de trabajo, desde el que se está pensando, ya no es la naturaleza humana, el ser genérico, sino la producción. Lo humano aquí es un elemento dentro del concepto de «producción», la producción sigue siendo “humana” pero el humano ya no es más su sujeto. Como muestra de algún modo Ingold (2011, p. 6), la separación entre el productor (la mente, el cerebro) y el producto, deja de ser tal cuando entendemos a la producción como un verbo intransitivo, y esto es lo que *El Anti-Edipo* llamará «proceso», la producción sin sujeto.

### 3. *El concepto de «producción»*

El nuevo concepto de “producción” evita el humanismo, y en este sentido acordamos con Althusser (1999) y Wendling (2009) respecto al reconocimiento de un joven Marx y otro maduro, el primero en una problemática antropocéntrica y el segundo entendiendo intransitivamente a la producción, incluso, como sostiene Wendling, adoptando “the view of a human nature that is fully assimilated to the natural world, whose activity is indifferent from -and interchangeable with- that of machines, animals, and nature itself”<sup>46</sup> (2009, p. 3). Toda la inmanencia ocupa ahora el concepto. Lo que en *El capital* podría leerse como una continuidad de los supuestos antropocéntricos del joven Marx, cambia completamente de perspectiva una vez que entendemos que

---

<sup>46</sup> “la visión de una naturaleza humana totalmente asimilada al mundo natural, cuya actividad es indiferente e intercambiable con la de las máquinas, los animales y la naturaleza misma” (traducción propia)

lo “humano” es un elemento del nuevo concepto: habrá trabajo humano, como trabajo animal o vegetal.

No podemos repasar aquí todo el devenir del concepto de *Gattungswesen*, pero en *Grundrisse* está claro que Marx critica la *separación* entre «producción», «distribución», «cambio» y «consumo» que hacen los economistas liberales desde una perspectiva que ya no se apoya en el ser genérico sino en la producción. Luego de un breve análisis de las categorías que los economistas burgueses presentan como esferas propias e independientes (1985, p. 6), Marx concluye: “El resultado a que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que son todos miembros de una totalidad. Distinciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto sobre sí misma en la determinación antagónica de la producción como sobre los otros momentos. De ella parte siempre, una y otra vez, el proceso” (1985, p. 14). Producción, distribución, cambio y consumo son los elementos heterogéneos pero inseparables que conforman la endoconsistencia del concepto en la que cada uno no es lo que es sin su relación con los otros, sin esa zona de indiscernibilidad que impide distinguirlos, como hace el pensamiento burgués. La producción es la creación de un modo de vida que incluye no solo las esferas que la economía política identifica sino, también, las transformaciones materiales de toda la naturaleza, es decir, no expresa únicamente la «producción social» ya que ella no es algo separado de la naturaleza como tal.

#### **IV. El Anti-Edipo y el concepto de proceso**

Una de las primeras ideas que *El Anti-Edipo* propone consiste en afirmar la unidad del proceso de producción que

la imagen dogmática del pensamiento suele separar: Humano-Naturaleza, Cultura-Naturaleza, incluso, Humano-Animal y Humano-Técnica. En el proceso de producción, el humano no está enfrentado a, ni separado de, la naturaleza, aunque esto tampoco implique, como vimos, una identificación. Tal como Marx había comentado en la *Introducción* de 1857, el resultado no es que Humano y Naturaleza, Humano y Animal, Industria y Naturaleza, “sean idénticos” (1985, p. 14), sino que están *diferenciados*. «Diferentes» (Deleuze) aunque no «distintos» (Descartes).

Por todos lados encontramos un único proceso de producción que adquiere múltiples modos y expresiones, univocidad de toda génesis, en el orden de la naturaleza, en lo social o en lo tecnológico. Contra la metafísica, que separa órdenes y reinos, que crea esferas sustanciales independientes unas de las otras, Deleuze y Guattari ven por todos lados la misma fuerza creativa, la misma diferencia genética produciendo la multiplicidad de seres.

Cuando el «proceso» se pone en el centro del pensamiento, lo “humano”, diferente de otros seres, se convierte en su efecto y no en su causa. Habrá, así, una materia, un cuerpo, que crea mediante una diferenciación de esferas co-dependientes: naturaleza-cultura, humano-animal, industria-naturaleza:

ya no existe la distinción hombre-naturaleza. La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica [vié générique] del hombre. La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre. Pero no el hombre como rey de la creación, sino más bien como el que

llega a la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros, como hombre cargado de estrellas y de los propios animales, que no cesa de empalmar una máquina-órgano a una máquina-energía, un árbol en su cuerpo, un seno en la boca, el sol en el culo: eterno encargado de las máquinas del universo (1995, p. 14).

El pasaje es de capital importancia para nuestra línea de lectura porque establece una relación directa con la problemática de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* en su referencia a la *vié générique*, en nuestro caso, reformulada desde la perspectiva de su propio devenir en la obra de Marx. La naturaleza es ya industria, como en el ejemplo del cerezo que Marx y Engels traían en la discusión con Feuerbach en *La ideología alemana*. El proceso es el concepto del materialismo despojado ya de todo principio trascendente, génesis material, materia intensa que no cesa de variar en su potencia. La misma indistinción está como intuida en el famoso pasaje sobre las máquinas de *Grundrisse* cuando Marx compara la materia que consume la máquina con los alimentos que consume el humano (1985, p. 107).

El «proceso» es el nuevo concepto que permite darle consistencia a lo que Marx venía experimentando desde sus primeros textos, y sus componentes son: naturaleza, cultura, industria en relaciones de indiscernibilidad y dependencia, lo que es lo mismo que decir en una relación de disyunción inclusiva. Se trata de la comunidad de los componentes del concepto que desconoce toda exclusividad. Lo que en el artículo del robo de leña era el enfrentamiento entre el interés privado y el común, y en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* era el enfrentamiento entre el humano y los productos de su trabajo, los otros humanos y la naturaleza, separación, por otro

lado, expresada en la propiedad privada en tanto principio de exclusión, aquí se vuelve el problema de las relaciones co-dependientes entre naturaleza y cultura.

El proceso tiene tres sentidos distintos:

1. Todo es producción. Podemos entenderlo como un principio contaminante que mezcla lo que la metafísica identitaria quiere distinguir, proceso en la naturaleza, proceso en la industria, proceso en el humano y en el animal, se trata de una fuerza indiferenciada -la «diferencia» de *Diferencia y repetición*- que se encuentra en la base de todas las diferenciaciones que la imagen dogmática pretende distinguir. Retomando categorías de la economía política, podemos decir que las esferas de “producción”, “distribución” y “consumo” son cada una de ellas un modo de producir lo real: sín-tesis conectiva o producción de producción, sín-tesis disyuntiva o producción de registro, y sín-tesis conjuntiva o producción de consumo.

El concepto de proceso viene a darle consistencia a lo que en aquella *Introducción* de Marx aparecía en tanto relación de interdependencia. El concepto es expresión de la *crítica* que Deleuze y Guattari continúan respecto a la tradición posthegeliana y marxiana que ha intentado buscar la génesis de las categorías mentales, así como de lo real mismo. Con la propuesta de las tres síntesis, Deleuze y Guattari profundizan no solo las relaciones entre cada esfera sino la génesis de cada una, precisamente, su *síntesis*. Nuevamente, recordando el fragmento 2 de Heráclito, en el principio está el Lógos *xynos*, la Relación, opuesta a lo propio y privado (*idios*).

2. El deseo en tanto principio inmanente. Una idea tal de proceso supone una materia en constante cambio que es común a todos los seres, independientemente de las esferas a las que pertenecen (naturaleza-industria,

humano-animal, etc.). Definitivamente, despojarnos de las categorías de la imagen dogmática del pensamiento, aquí fuertemente definidas por una línea de brujería que atraviesa a Aristóteles, Descartes y Linneo, supone terminar de una buena vez tanto con la «sustancia», que define a un cuerpo como un “esto” determinado que no necesita de otro ser para ser, como con la taxonomía de Linneo, que dividió, separó y distinguió a todos los seres según su pertenencia a órdenes jerárquicamente establecidos (Reino, género, especie...).

El humano, al producir, llega a la “vida profunda” de todos los seres, al proceso en tanto fuerza genética de diferenciación -para decirlo en los términos de *Diferencia y repetición*-, vida profunda de todos los géneros, fuerza común a humanos, animales, vegetales, minerales o, incluso, máquinas. Somos la humedad que termina en el trigo, la energía de las estrellas, los colores del zorzal, los sabores de la sal. Y por todos lados, es el deseo en tanto principio inmanente quien conecta y produce, mezcla y contamina, todos los órdenes de la vida.

3. El proceso es huérfano, no tiene ni origen ni *télos*. Debemos entender que el proceso es la fuerza de diferenciación, de construcción y conexión rizomática de todos los seres, y, en este sentido, no puede ser tomado como una finalidad, no es algo que busquemos y perseguimos continuamente ni, mucho menos, algo que deba frenarse. En ambos casos, el proceso alcanzaría su fin, la Vida caería en las dos formas de muerte: en el abismo indiferenciado o en la realidad sustancial diferenciada y detenida. El proceso, tal y como había dicho Ingold respecto a la producción, es algo intransitivo. Debería decir “procesar”, “desear”, actividad en tanto actividad, de la que no encontraríamos ni su origen ni su fin.

## Conclusión

La primera premisa de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres (Marx-Engels, 2005, p. 19).

Si los humanos producimos nuestras propias condiciones de vida, si la naturaleza es desde siempre efecto de nuestra acción, entonces ¿dónde está la distinción entre una esfera y otra? Y tal vez esto es lo no dicho de este pasaje de *La Ideología alemana*: que para entender a lo humano es preciso entender también la naturaleza, para entender la esencia natural del hombre es preciso comprender la esencia humana de la naturaleza, como habían formulado Deleuze y Guattari en el pasaje citado anteriormente.

Nuestros cuerpos no terminan en nuestra piel, a menos que la entendamos correctamente como la membrana o umbral que nos diferencia de otros cuerpos. El cuerpo sin órganos es también un organismo extendido (Scott Turner, 2000) que se continua en cuerpos de otras especies y reinos. La *vié générique* debe ser entendida como ese proceso o génesis que acontece entre cuerpos, entre cuerpos humanos -el ser social de los *Manuscritos*-

pero también entre cuerpos humanos y no humanos. Porque afirmar la co-dependencia de las esferas de producción, distribución y consumo, implica afirmar que el cuerpo llamado humano no es el punto de partida del animal domesticado que comeremos o de las plantas cultivadas. El proceso en tanto verbo intransitivo define la co-dependencia entre todos los cuerpos y, así, nos permite comprender que somos los vegetales que consumimos y ellos son a la vez el producto de nuestra acción. Somos las condiciones geológicas e hidrográficas, somos la tierra y la humedad, con la extática conclusión que ese “somos” no es exactamente ninguno de nosotros humanos, sino todos los seres, unívocamente afirmados. Los animales, las plantas, los hongos y minerales no son una naturaleza a la que nos enfrentamos, sino «otros» diferentes que forman parte de la comunidad que se compone no sólo de intereses humanos sino de intereses sencillamente corporales.

Desde los artículos de la *Gaceta Renana*, Marx cuestiona todo orden social o político que esté definido a partir de un interés particular, exclusivo y no común. Y mientras que en esos primeros textos el estamento social es el principio de exclusión, en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* es la propiedad privada la que aparece como el fundamento de una inclusión-exclusiva. En este sentido, podemos decir que Deleuze y Guattari también tienen su reverso, su afuera, o su constitución inconsciente, en la problemática de la exclusión en tanto principio lógico que aliena la producción inmanente de la materia. En este sentido, la obra de Deleuze y Guattari continúa, a veces de modo consciente, a veces de modo inconsciente, la crítica a la separación excluyente presente en los primeros textos de Marx. Así, el joven Marx y los viejos Deleuze y Guattari se encuentran en un plano de

inmanencia que tiene en común la crítica a la exclusión, se trate de los intereses que defiende el Estado, la propiedad o los registros de la producción deseante.

La producción social-deseante es la producción que combate la exclusión. Aunque le pertenece propiamente a la síntesis disyuntiva y la producción de registro, podemos pensar en una producción inclusiva cuando se evitan todo tipo de exclusiones materiales y de ilusiones mentales. Y si bien no hay más ideología en sentido tradicional, sí existen los paralogismos del psicoanálisis y de la Razón, las ilusiones del plano y los postulados de la imagen dogmática del pensamiento. La crítica, en tanto trabajo conceptual, pero también en tanto modo de existencia que experimenta la comunión con todos los seres, sigue siendo el fundamento de una práctica comunista, de una sociedad que ya no puede ser entendida como “humana”, sino sencillamente “material”, compuesta de cuerpos animales, vegetales, minerales y humanos. En este sentido, podríamos hablar de una producción y un pensar comunista en los que se han eliminado, por vía positiva, la alienación no solo respecto del «ser genérico», tanto en la conciencia como en lo real, sino del «proceso», esto es, una producción y un pensar en los que ni objetos ni humanos, pero también ni animales, vegetales, hongos y minerales, aparecen como otros separados y distintos.

## Referencias

Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue

Althusser, L. (1999). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Bennett, J. (2007) *Selected Correspondence of Rene Descartes*. Early Modern Texts, E-Book.

- Cordero, N. (2018) *Heráclito. Uno es Todo, Todo es Uno*. Buenos Aires: Colihue
- Deleuze, G. (1983) *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1996) *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G.-Guattari, F. (1995) *El Anti-Edipo*. Barcelona: Anagrama
- Deleuze, G.-Guattari, F. (1997) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Ingold, T. (2011) *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London-New York: Routledge
- Kangal, K. (2020) “Marx’s Bonn Notebooks in Context: Reconsidering the Relationship between Bruno Bauer and Karl Marx between 1839 and 1842”, *Historical Materialism* 28 (4): pp. 102–138, en: <https://philarchive.org/archive/KANMBNv2> (última consulta: 23-5-2023)
- Marx, K. (1981) *El Capital*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Marx, K. (1985) *Grundrisse*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica
- Marx, K. (1995) *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza
- Marx, K.-Engels, F. (1995) *La ideología Alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI
- Scott Turner, J. (2000) *The Extended Organism*. Cambridge: Harvard University Press
- Windling, A. (2009) *Karl Marx on Technology and Alienation*. New York: Palgrave MacMillan
- Wood, A. (2004) *Karl Marx*. London: Routledge



## **Os organizadores**

### **Maria dos Remédios de Brito**

Possui graduação em Filosofia e Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Especialização em Educação e Problemas Regionais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Mestrado e doutorado em Filosofia da Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), Pós-doutorado em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora associada da Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-Faculdade de Filosofia. Professora dos programas de pós-graduação em Filosofia/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e em Arte/Instituto de Ciências das Artes da Universidade Federal do Pará. É membro dos seguintes grupos de estudos: Filosofia, Arte e Política na Amazônia (UFPA e CNPq); Filosofia, Ética e Educação (CNPq) e coordena os Grupos de Estudos e Pesquisas - CONVERSÇÕES: Filosofia Contemporânea, Formação e Arte; Maiêutica: Filosofia Contemporânea e ensino de Filosofia (UFPA e CNPq). É autora de vários artigos especializados da Educação e Filosofia da Educação. Autora do livro Educação pelas linhas da diferença. Transita em áreas: Filosofia, Educação, Arte. Participa da Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação (SOFIE) e da Sociedade Latinoamericana de Filosofia da Educação (ALFE). Email: [mrbrito@hotmail.com](mailto:mrbrito@hotmail.com)

### **Marcus Pereira Novaes**

Marcus é investigador no Programa de Pesquisador de Pós-Doutorado (PPPD) da Unicamp. Doutor em Educação (FE-Unicamp) na área de Linguagem, Arte e

Educação. Possui graduação em Educação Física (2000) e Pedagogia (2004) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (2014). Participa do grupo Humor Aquoso, liderado pelo professor Dr. Antônio Carlos Rodrigues de Amorim e do grupo Transversal, liderado pelo professor Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo, ambos na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Também acompanha os cursos de pós-graduação ministrados pelo professor Luiz Benedicto Lacerda Orlandi desde 2011, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFHC) da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: novaes.marcus@hotmail.com

### **Dhemersson Warly Santos Costa**

Doutorado em Educação em Ciências pela Universidade Federal do Pará. Graduado em licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Pará (2016). Têm experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia da Diferença e Educação, Filosofia da Ciência e Ensino de Ciências, Ciência e Currículo, Estudos de sexualidade e Ensino de Ciências. E-mail: dhemerson-santos@hotmail.com

## **Autores**

### **Antonio Carlos Rodrigues de Amorim**

Professor Titular (MS-6) na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, na disciplina Cultura, Educação e Imagem. Graduei-me em Biologia pela Universidade Federal de Viçosa realizando mestrado e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de

Campinas e Livre Docência nesta mesma Universidade. Pós-Doutorado na Escola de Comunicação do Goldsmiths College da Universidade de Londres. Pesquisador do Laboratório de Estudos Audiovisuais (Olho) e pesquisador associado no Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor). Atualmente, coordeno o Comitê de Assessoramento da Área de Educação (CA-ED) no CNPq. Busca articulações entre os seguintes temas: educação, arte e cultura visual; educação e comunicação; currículo, imagens e pós-estruturalismo; divulgação científica e cultural. Email: [acamorim@unicamp.br](mailto:acamorim@unicamp.br)

### **Guido Fernández Parmo**

Doctor en Filosofía, trabaja como docente en la Universidad de Morón, la Universidad Nacional de Tres de Febrero y en el ISFD n 21. Actualmente dirige un proyecto de investigación en la Universidad de Morón en torno a la influencia de la tradición posthegeliana en El Anti-Edipo de Deleuze y Guattari. Ha publicado numerosos artículos académicos y capítulos de libros sobre temas relacionados con la tradición clásica y la filosofía contemporánea. Publicó los siguientes libros Impurezas. Trazos de una antropología filosófica, por editorial Prometeo (2009), Crónicas de viajes por editorial Macedonia (2023) y Gilles Deleuze. Una introducción a través de sus textos por Editorial Teseo (2024). Email: [guidofernandezparmo@gmail.com](mailto:guidofernandezparmo@gmail.com)

### **Jorge Ignacio Ibarra Ibarra**

Possui doutorado em Filosofia pela Universidad Iberoamericana Ciudad de México (2014). Membro do SNI (Sistema Nacional de Pesquisadores). É coautor junto

com Sigifredo Esquivel de *Pensar con Deleuze. Deriva entre arte, pensamento e cultura* (Zacatecas-UANL, 2020) Atualmente é docente investigador da Universidad Autónoma de Nuevo León. Email: jignacioi-barra2003@yahoo.com.mx

### **Juan Manuel Spinelli**

Professor de Filosofia na Universidade de Morón e doutorando em Filosofia pela mesma casa de estudos. Bolsista de Doutorado do Conicet/UM. Foi Professor Associado nas cadeiras de Filosofia Social, Metafísica e Estética da Universidade de Morón. É membro de vários projetos de investigação financiados pela UBA e pela UM Email: grietas\_de\_lo\_absoluto@hotmail.com

### **Karla Castillo Villapudua**

Doutora em Ciências da Educação pelo IIDE (Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Educacional) da Universidade Autónoma de Baja California, México. Mestre em Ensino pela (UABC) Graduado em Filosofia (UABC), Professor em tempo integral da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (UABC). Membro do SNI (Sistema Nacional de Pesquisadores). Sua linha de atuação é Filosofia da Educação e Filosofia Contemporânea. Possui mais de 30 publicações nacionais e internacionais. Email: castillo.karla@uabc.edu.mx

### **Mariana de Toledo Barbosa**

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004), mestrado em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007) e doutorado em Filosofia (2012), realizado em regime de co-tutela entre a Universidade Federal do Rio

de Janeiro e a Université Paris Nanterre. Fez pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2013) e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (2014). Coordena "Deleuze: filosofia prática". Desde 2014, é membro do GT Deleuze & Guattari da ANPOF, que coordenou entre 2017-2019. Desenvolve pesquisas acadêmicas em filosofia e psicanálise e tem experiência em clínica psicanalítica. Email: marianadetoledobarbosa@gmail.com

### **Pedro Luis Jaramillo Hernández**

Historiador. Magíster en Estética. Universidad Nacional de Colombia. Candidato a doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Profesor Institución Educativa Baltazar Salazar, Rionegro, Antioquia, Colombia.

### **Roberto Pereira de Almeida Barros**

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (1994), Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e doutorado em Filosofia - Technische Universität Berlin (2006) e Pós-Doutorado pela universidade de Hildesheim - Alemanha (2010/2011). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará, Faculdade de Filosofia, Professor permanente do programa de Pós-graduação em Filosofia (Mestrado) e colaborador junto ao programa de pós-graduação em artes (PPGArtes) da UFPA. Membro do GT Nietzsche da ANPOF. Tem experiência na área de Filosofia contemporânea.

## **Sabrina Batista Andrade**

Doutoranda no Núcleo de Estudos das Subjetividades no programa de Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos das Subjetividades da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2018) sob orientação da Suely Rolnik. Integrante do grupo de pesquisa: Psicanálise e Filosofia da Imanência: Desafios da Clínica na Contemporaneidade. Atua como psicóloga clínica e com intervenções institucionais. Foi performer-pesquisadora no Obscena agrupamento independente de pesquisa cênica e no N3Ps - Nômades Permanentes Pesquisam e Performam. Email: [nomadismosclinicos@gmail.com](mailto:nomadismosclinicos@gmail.com)

## **Sigifredo Esquivel Marín**

Ensaísta, acadêmico e pesquisador mexicano. Doutor em Artes e Humanidades. Professor-pesquisador da Universidade Autônoma de Zacatecas UAZ. Perfil PROMEP Membro da Academia de Teoria e Filosofia da Educação ATYFE. Autor de meia dúzia de livros. Participou de mais de vinte livros e antologias coletivas no México e na Espanha, bem como em revistas acadêmicas e literárias. Email: [sigifredo.marin@gmail.com](mailto:sigifredo.marin@gmail.com)

## **Teresita Ospina Álvarez**

Doutora em Educação pela Universidade de Antioquia. Professora do Doutorado e Mestrado em Ciências da Educação da Universidade San Buenaventura, Medellín. Líder de linha: Estudos culturais e línguas contemporâneas. Grupo de Pesquisa ESINED.



Esta edición de  
*Variações Deleuzianas:*  
*por um devir menor do pensamento e da vida*  
se diagramó y digitalizó  
en el mes de noviembre de 2024.