

ESTRUCTURAS DESCENTRADAS (PARA UNA CRÍTICA DE LA HISTORIOGRAFÍA DE LA TEORÍA LITERARIA)

Manuel ASENSI PÉREZ

Universitat de València

La historia de la teoría literaria está hecha de cortes, injertos, traducciones y reinscripciones. En términos generales, podemos decir que lo que se reinscribe, se traduce, se injerta y se corta son los conceptos, dándole a esta palabra un sentido muy amplio. ¿Qué es una teoría literaria específica, qué fueron, qué son, los planteamientos de la estilística, del estructuralismo, del psicoanálisis, etc.? Es un conjunto de conceptos relacionados entre sí y con los conceptos de otro grupo al que se le confiere una dirección determinada. Tales conceptos son resultado posiblemente de una reutilización, formaban parte de una red y, en un momento determinado, pasan a formar parte de otra dentro de la que han adquirido una nueva orientación¹. Pongamos un breve ejemplo relacionado con el objeto de estudio de este

¹ Naturalmente, lo que determina un cambio de orientación en la teoría de la literatura ganaría mucho con la aplicación de la teoría de los campos de Pierre Bordieau (especialmente 1984 y 1992).

trabajo. ¿Qué ocurrió con el concepto de «estructura»? Dentro del contexto praguense era una noción vinculada al funcionalismo y a la semiología. Sin embargo, lo que Troubetzkoy entiende por «estructura» cuando la aplica al estudio de la fonología no es exactamente lo mismo que lo que Mukarovsky entiende por «estructura» cuando afirma que la obra literaria es una estructura, un signo y un valor. En el primer caso, la estructura es algo latente, invisible, inconsciente. En el segundo caso, la estructura es algo manifiesto, visible y consciente (auto-reflexivo). Si nos trasladamos al ámbito de la teoría glosemática, descubrimos que la estructura se ha reescrito de manera diferente: designa un sistema de relaciones entre flujos y planos no fijos, una invariancia en la que los fónicos representan un punto de unión momentáneo. Y así podríamos seguir nuestro recorrido por el estructuralismo francés, el generativismo, etc. Esta manera de entender la historia de la teoría de la literatura obliga a abandonar los esquemas temporales basados en una concepción vulgar del tiempo (por decirlo con Heidegger)² y a sustituirlos por unos modelos de temporalidad y de inadagación genealógica basados en los planteamientos de Heidegger, Foucault, Derrida, Hayden White, Gregory L. Ulmer, etc. Obliga, de algún modo, a introducir las técnicas de la experimentación descubiertas por las vanguardias en el análisis historiográfico de la teoría literaria, lo cual en el plano de las humanidades no es precisamente una novedad (White, 1978 y Ulmer, 1994). Obliga, en definitiva, a olvidarse de términos como «post-estructuralismo». Naturalmente se trata de un cometido que desborda los límites de este trabajo, pero sí resulta viable sugerir alguno de sus recorridos. Y es lo que voy a hacer seleccionando una relación a tres bandas: el estructuralismo, la hermenéutica y el esquizoanálisis. La pregunta que intentaré responder es la siguiente: ¿cómo leen y «re-inscriben» el estructuralismo movimientos como la hermenéutica y el esquizoanálisis? Ello servirá a dos objetivos: primero, mostrar, a través de un ejemplo, el funcionamiento de la historia reciente de la teoría literaria, y segundo poner de relieve algunas de las consecuencias del esquizoanálisis en lo que a la literatura se refiere.

² Quien afirma: «El concepto del tiempo de la experiencia vulgar del tiempo y los problemas que brotan de esta experiencia no pueden, por tanto, funcionar irreflexivamente como criterios de lo adecuado de una exégesis del tiempo» (*Ser y tiempo*, § 61). Trataríamos de hacer valer esta tesis en el campo de la historia de las teorías de la literatura.

Determinemos el ámbito de la discusión: ¿de qué hermenéutica estamos hablando dada la amplitud de actitudes y discursos que cubre dicho término?³ Por razones que parecen obvias, la obra seleccionada es la de Gadamer y la de Ricoeur, especialmente en aquellos puntos en los que debaten, dialogan o rompen con la visión estructuralista del arte y de la existencia. Va de suyo que al hablar de «esquizoanálisis» me estoy refiriendo a los trabajos de Deleuze-Guattari. Fijémonos en el fragmento temporal que esas obras abarcan: los años sesenta, se suele argumentar, son los años del cenit del estructuralismo, tras un amplio recorrido que se remonta por lo menos a los años veinte. En 1958, Lévi-Strauss había publicado su *Antropología estructural*, que iba a ser uno de los modelos fundamentales del estructuralismo francés. En 1960 aparece *Verdad y método*, que supone la irrupción en el panorama humanístico de lo que se ha venido llamando «hermenéutica ontológica». Será en 1969 cuando Paul Ricoeur publique uno de sus libros claves en cuanto a su pensamiento hermenéutico: *El conflicto de las interpretaciones*. Por su parte, Deleuze había publicado, en 1964, *Marcel Proust y los signos* y en 1972 presenta el verdadero manifiesto del esquizoanálisis en colaboración con Guattari, *El Anti-Edipo (capitalismo y esquizofrenia)*. En otras palabras: nos encontramos en los años claves de lo que en la historiografía teórico-literaria se conoce como transición desde el estructuralismo al post-estructuralismo, en la que la deconstrucción, las pragmáticas, los feminismos, etc. habrían de tener un papel de primer orden. Pero también el esquizoanálisis y la hermenéutica.

Algunos de los supuestos más importantes de la hermenéutica de Gadamer son ya bien conocidos: en primer lugar, la comprensión de un texto del pasado no consiste en rehacer el camino hecho por el autor, sino en fusionar el presente del intérprete y el pasado de lo interpretado. O por decirlo de otro modo: la distancia temporal (el eterno problema de la hermenéutica) es un factor esencial de la comprensión. Una consecuencia de esta forma de concebir la comprensión es la revitalización de la pre-comprensión y de los prejuicios. El acercamiento a un texto ni puede ni debe eliminar el mundo al que pertenece el intérprete (como *Da-sein*), sino que supone mantener una relación de intersección con el mundo al que pertenece el texto objeto de la interpretación. Por tanto, los conceptos, las ideologías, los esquemas, las ideas recibidas de la tradición, etc., que for-

³ A este respecto véase el libro de José Domínguez Caparrós (1993).

man parte del mundo de dicho intérprete, participan en el acto de la comprensión. Gadamer defiende que los prejuicios del individuo son constitutivos de su realidad histórica más de lo que puedan serlo sus juicios, de ahí que tales prejuicios sean una condición de la comprensión (1960: 325). Subyace a toda esta concepción la idea heideggeriana de que la comprensión no es algo por lo que se pueda optar, como quien dice lo tomo o lo dejo, sino que es una manera fundamental del ser en el mundo. Es cierto que tratamos de comprender un texto literario, pero también es cierto que tratamos de comprender los avisos que acompañan a los medicamentos, los discursos de los políticos, la declaración amorosa que nos hacen, y en definitiva el mundo que nos rodea. Ésa es la razón por la que se habla de «hermenéutica ontológica», dando a entender que el ser y la comprensión se corresponden. Ésa es, asimismo, la razón por la que Gadamer formula el carácter lingüístico del ser: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (1960: 542).

En segundo lugar, el acto de la comprensión, en la medida en que fusiona el horizonte del presente y el del pasado, hace que el sujeto de la comprensión y el objeto comprendido pertenezcan a un mismo espacio. Lo cual descalifica aquellos planteamientos metalingüísticos y metódicos que exigen una clara línea de demarcación entre el sujeto y el objeto. Es en este momento cuando podemos ver lo que separa la hermenéutica de Gadamer de los estructuralismos en general. Hay un momento en que la familia de conceptos estructuralistas quedó vinculada a las ciencias de la naturaleza y a sus métodos específicos. Como el tiempo demostraría no era esta una vinculación necesaria. Ni los primeros balbuceos estructuralistas (en la teoría literaria de la vanguardia rusa), ni ciertos usos posteriores (Eco, Kristeva, Jakobson, Deleuze, Lacan, Althusser, Derrida, De Man, etc.) realizaron esa operación, la cual fue más propia de la tradición lingüística que de la teórico-literaria, filosófica o antropológica. Pero no cabe ninguna duda, en un momento determinado una red de conceptos presidida por la idea de que un conjunto de fenómenos no debe ser examinado como una aglomeración mecánica sino como un todo estructural con el fin de averiguar las leyes internas de su funcionamiento (Jakobson), se unió a los presupuestos metódicos de las ciencias de la naturaleza. Dos son los puntos de desacuerdo de Gadamer con ese presupuesto: la primacía de la explicación a expensas de la comprensión, y la relación de objetividad-exterioridad que se desprende de todo ejercicio metódico. En efecto, según el filósofo alemán, la experiencia artística no tiene nada que ver con tales presupuestos. ¿Por qué? Porque su propiedad más esencial

reside en el hecho de que, perteneciendo el sujeto de la experiencia artística y la obra de arte al mismo espacio (al mismo juego, a las mismas reglas del juego, dirá Gadamer), la comprensión es al mismo tiempo auto-comprensión. Una de las frases más conocidas de la hermenéutica ontológica es aquella según la que la experiencia artística es aquella que modifica a quien pasa por ella. Se desprende de ello que la experiencia artística es una experiencia extra-metódica. Qué sea la experiencia estética es algo que no puede saberse al abrigo del marco metódico. Asistir a la representación de *Edipo Rey* durante el verano del año 2003, contemplar una pintura de Caravaggio en la pantalla del ordenador, leer un libro de poemas de Jorge Manrique, etc. supone entrar en una relación de preguntas y respuestas. La obra de arte interpela a sus lectores o espectadores y éstos van dando distintas respuestas (diríamos, significados) de acuerdo con sus precomprensiones y su situación histórica. Los reproches a la fenomenología que de ahí se desprenden son manifiestos. También es manifiesto que el reproche al estructuralismo metódico es un reproche que se hace en nombre de la historicidad del ser y de las significaciones referenciales y performativas. Y será precisamente éste uno de los puntos de fricción entre la hermenéutica y el esquizoanálisis.

De todos modos, quien desde la hermenéutica llevó a cabo un «diálogo» más explícito con el estructuralismo fue Paul Ricoeur. Al fin y al cabo, *Verdad y método* no es un libro que afronte directamente los problemas derivados de la aproximación estructuralista a la obra de arte, sino que más bien sitúa su discurso en el plano de las condiciones de posibilidad de la comprensión de la experiencia extrametódica de la verdad estética. En este sentido, Ricoeur resulta quizá más «aprovechable» para los objetivos que persigo aquí. Su punto de partida es del todo similar al inaugurado por la línea Heidegger-Gadamer: la comprensión es un modo de ser que tiene lugar en el plano del lenguaje (Ricoeur, 1969: 15 de la trad. esp.), hecho que nos sitúa de lleno en un plano semántico, pues ¿dónde y en relación a qué va a tener lugar un proceso de comprensión si no es en el plano semántico del lenguaje? A este respecto, dos términos clave: «símbolo» e «interpretación». El primero designa «toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero». De hecho, sigue diciendo Ricoeur, hay hermenéutica allí donde aparece el símbolo, razón por la que diremos que la interpretación «es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de signifi-

cación implicados en la significación literal» (Ricoeur, 1969: 17). De esta manera, Ricoeur se apunta a la tradición de lo que él mismo denomina la «escuela de la sospecha», formada por el triángulo Marx, Nietzsche y Freud. Al volver la vista hacia el estructuralismo, Ricoeur percibe de inmediato lo que lo separa, en primera instancia, de la hermenéutica: la cuestión de la distancia entre el sujeto de la comprensión y el objeto comprendido. Mientras el estructuralismo quiere separar la ecuación personal del investigador del objeto de estudio, la hermenéutica busca sumergirse en lo que se conoce como «círculo hermenéutico» del comprender (Ricoeur, 1969: 36). No obstante, eso no significa que la hermenéutica y el estructuralismo sean incompatibles, de la misma manera que no son incompatibles la explicación y la comprensión.

En realidad, de lo único que hay que darse cuenta es de que pertenecen a niveles distintos y se aplican a diferentes objetos. Que en el lenguaje haya un plano fonológico y un plano sintáctico, no significa que la investigación deba detenerse ahí y dejar de lado el plano semántico. Lo único que eso significa es que no debe convertirse en un absoluto el estudio de la sintaxis, que es necesario transitar al análisis de la dimensión semántica. Ricoeur no excluye el estructuralismo, no lo rechaza, sino que lo subsume dentro de un conjunto mayor representado por la hermenéutica. En teoría de conjuntos diríamos que el conjunto de la hermenéutica incluye como subconjunto al estructuralismo. Sólo es necesario reconocer que un método es válido siempre y cuando sea consciente de sus límites. Ricoeur repite, de este modo, un tipo de crítica que un marxista como Trotsky lanzó en su momento contra los teóricos de la vanguardia rusa: el «formalismo» es un método necesario pero no suficiente, debe ser incluido en una perspectiva mayor como era, en su caso, la de la sociología marxista. En el caso que nos ocupa, esa perspectiva mayor es la hermenéutica: «La empresa estructuralista me parece perfectamente legítima y al abrigo de toda crítica, en tanto guarde la conciencia de sus condiciones de validez, y por lo tanto, de sus límites» (Ricoeur, 1969: 45). Por cierto que si antes he citado el caso de la relación entre la sintaxis y la semántica no ha sido al azar, porque, según Ricoeur, el estructuralismo se caracteriza por haber elegido la sintaxis contra la semántica. Y es en esa elección donde reside el problema. Más que en *El conflicto de las interpretaciones* es en el estudio 3 de *La metáfora viva* (1975) donde Ricoeur afronta esa relación, esta vez con los nombres, que toma prestados de Benveniste, de semiótica y semántica. Porque, en efecto, si el signo es la unidad semiótica, la frase es la unidad semántica, y de ahí se transita hacia el discurso. No es difícil ahí

imaginar el maridaje entre la hermenéutica y los planteamientos de Benveniste y Austin. El problema de fondo, la verdadera cuestión que le preocupa a Ricoeur, es el sentido. Da la impresión de que el estructuralismo es indiferente al sentido, de que lo excluye de sus operaciones de recorte y ensamblaje. Por ello, se pone en práctica una operación mediante la que una inteligencia hermenéutica descifradora integra y sustituye a una inteligencia objetiva que se limita a descodificar (Ricoeur, 1969: 43). Un sentido, o una polisemia controlada (el debate de Ricoeur con la diseminación derridiana es también manifiesto)⁴, constituyen el marco para la construcción de una filosofía reflexiva que se comprende a sí misma como hermenéutica.

Hay una obsesión manifiesta en la mayor parte de los pensadores del panorama del pensamiento entre los años setenta y noventa: vincular sus planteamientos a una forma efectiva de crítica de las ideologías. En Ricoeur, en Derrida, en Paul de Man, en Jameson, en el feminismo, etc., hay siempre un momento en que tratan de convencernos del alcance crítico-ideológico de sus estrategias y planteamientos, como si quisieran demostrar que la vía más adecuada para habérselas con la tradición metafísica es la que ellos están proponiendo. Así, por ejemplo, Paul de Man, en una entrevista con Stefano Rosso afirma: «Siempre he mantenido que uno puede abordar los problemas de la ideología y por extensión los problemas de la política sólo en base al análisis crítico-lingüístico» (Paul de Man, 1986: 185 de la trad. esp.). También Ricoeur (1986) ha trabajado en esa dirección estableciendo una relación entre el texto, la emancipación y la acción. La condición necesaria para alcanzar dicho objetivo parece haber sido la de realizar una crítica del estructuralismo. Y, sin embargo, se trata sólo de una apariencia, porque hay una línea de pensamiento según la que la mayor potencia de crítica a la ideología se halla precisamente en el estructuralismo: Derrida, Paul de Man, Deleuze, Butler, Althusser, Lacan, son algunos de los nombres que forman parte de esa tradición. No estoy diciendo que en sus obras no se lleve a cabo una crítica del estructuralismo, lo que digo es que esa crítica se hace en nombre de una insuficiencia y no en el de un exceso. Para Ricoeur, el problema básico del estructuralismo es su extralimitación, el hecho de que abriga excesivas pretensiones.

⁴ A ello dedica todo el estudio VIII de *La metáfora viva* y las notas 20 y 22 del estudio I (Ricoeur, 1975, pp. 30-32 y 348-425, respectivamente de la trad. esp.).

Para de Man, Derrida, Deleuze, etc, sin embargo, el defecto del estructuralismo es que se ha limitado en exceso, el hecho de haber tenido pocas pretensiones. No deja de ser llamativo que en sus discursos, y aunque por razones distintas, Deleuze y Derrida⁵ elijan como modelo estructuralista más positivo el representado por Hjelmslev y la glosemática. Y no deja de ser llamativo porque como es obvio esa teoría lingüística representa la vertiente más inmanentista del estructuralismo. Dicho de manera breve: tanto la deconstrucción (que es otra forma de esquizoanálisis) como el esquizoanálisis (que es otra forma de deconstrucción) suponen una radicalización de algunos de los aspectos más importantes del estructuralismo más inmanentista. Esta visión de los grupos teóricos nos permite delinear un mapa distinto, una ordenación alternativa, de lo ocurrido en la teoría literaria a partir de los años setenta. En cualquier caso, baste por el momento decir que la hermenéutica y el esquizoanálisis guardan una relación de contraste. Para una posición hermenéutica como la mantenida por Ricoeur, el estructuralismo queda como un subconjunto de la hermenéutica. Para el esquizoanálisis, como para la deconstrucción, el estructuralismo se convierte en una razón crítica lanzada contra la hermenéutica.

Pero veamos esto más detenidamente en lo que al esquizoanálisis se refiere. Un primer síntoma de interés en la argumentación que estoy desarrollando viene dado por un texto que Deleuze publica de forma prácticamente simultánea a *El Anti-Edipo*, en concreto un año después, en 1973. Me refiero a «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», incluido en el tomo de la *Historia de la filosofía*, dirigida por François Châtelet, correspondiente al siglo XX (1973: 567-599, t. iv de la trad. esp.). Hacia el final de dicho texto encontramos los dos siguientes juicios: «el estructuralismo no es sólo inseparable de las obras que crea, sino también de una práctica en relación a los productos que interpreta. El que esta práctica sea terapéutica o política, señala un punto de revolución permanente o de transferencia permanente». Y un poco más adelante estas palabras finales: «Los libros contra el estructuralismo [...] carecen de importancia; no pueden impedir que el estructuralismo tenga una productividad que es la de nuestra época. Ningún libro contra lo que sea tiene importancia; sólo

⁵ Como de Deleuze me voy a ocupar inmediatamente, señalo aquí en nota a pie de página el lugar de la obra de Derrida donde el lector puede encontrar sus juicios sobre Hjelmslev y la glosemática. Se trata del ensayo «Linguistique et grammatologie», incluido en el libro *De la grammatologie* (París: Minuit, 1967, 83-90).

cuentan los libros ‘a favor de’ algo nuevo, y que saben producirlo» (Deleuze, 1973: 599 de la trad. esp.). Dos son las impresiones que se extraen de ahí: primero, la atribución de una capacidad de actuación política o terapéutica al estructuralismo; segundo, una valoración positiva del mismo. Las dos impresiones son extrañas: ¿cómo es posible atribuir una capacidad performativa de índole política o terapéutica al estructuralismo? ¿Acaso Paul Ricoeur, por ejemplo, no nos ha advertido que los límites del estructuralismo vienen dados por su fijación en el plano sintáctico del lenguaje que, como tal, es ajeno a cualquier tipo de acontecimiento? «El ‘bricolage’ opera con residuos; en él, la estructura salva el acontecimiento» (Ricoeur, 1969: 55). Y, por otra parte, ¿cómo es que Deleuze parece estar apuntándose a un modelo estructuralista al que, sin lugar a dudas, llama ‘nuevo’? ¿No contrasta esto, por ejemplo, con otro texto escrito por la misma época, 1967⁶, en el que Derrida arremete contra la noción de estructura anunciando su descentramiento?⁷.

Abrimos *El Anti-Edipo* y nos encontramos con las siguientes afirmaciones: «La cuestión del deseo no es ‘¿qué es lo que ello quiere decir?’, sino *cómo marcha ello*. ¿Cómo funcionan las máquinas deseantes, las tuyas, las mías, qué fallos forman parte de su uso, cómo pasan de un cuerpo a otro, cómo se enganchan sobre el cuerpo sin órganos, cómo confrontan su régimen con las máquinas sociales? (...) Ello no representa nada, pero ello produce, ello no quiere decir nada, pero ello funciona (...) No se ha sabido plantear el problema del lenguaje más que en la medida en que los lingüistas y los lógicos han evacuado el sentido; y la más alta potencia del lenguaje ha sido descubierta cuando la obra ha sido considerada como una máquina que produce ciertos efectos, sometida a un cierto uso» (Deleuze-Guattari, 1972: 115 de la trad. esp.). Diez años antes, Roland Barthes había escrito a propósito del estructuralismo que lo nuevo de éste consistía en «un pensamiento (o una «poética») que busca, más que asignar sentidos plenos a los objetos que descubre, saber como el sentido es posible, a qué precio y según qué vías» (Barthes, 1964: 255 de la

⁶ Aunque publicado en 1973, el trabajo de Deleuze se habría escrito probablemente unos años antes.

⁷ Se trata naturalmente de «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», publicado en el libro *L'écriture et la différance*, (Derrida, 1967, traducción española 1984: 409-428)

trad. esp.). No ver el paralelismo entre las palabras de Barthes y las de Deleuze sería un problema de ceguera. Y está claro que se trata de contextos distintos. *El Anti-Edipo* surge en abierta polémica con el psicoanálisis freudiano y, especialmente, lacaniano, porque «el psicoanálisis es como la revolución rusa, nunca sabemos cuando empezó a andar mal» (Deleuze-Guattari, 1972: 61 de la trad. esp.). La revuelta es contra Edipo, contra la edipización y, por añadidura, contra todas las figuras sociales que toman el relevo o lo han tomado de Edipo, contra el *socius*. Esta historia ha hecho correr ríos de tinta y conoce un renacimiento en los últimos años (Navarro Casabona, 2001 y Leclercq, 2002): el complejo de Edipo ocupa una posición central tanto en la explicación freudiana como lacaniana de la formación del sujeto. De la manera como se solucione dicho complejo depende la identidad sexual, así como las «desviaciones», especialmente la neurosis (por un exceso de presencia superyóica). El Fallo, el Significante, el Nombre-del-padre, son algunos de los términos que en Lacan nombran la presencia de Edipo. El problema es que con esta concepción del papel edípico se oculta lo que verdaderamente es el inconsciente: una máquina de producción deseante, múltiple, transversal, huérfana, anárquica, sobre la que además se asientan toda una serie de mecanismos colectivos. Lo que Edipo hace es ofrecernos una versión deformada, sometida al principio de identidad, gobernada por la represión y la castración, del inconsciente. «No se trata de negar la importancia vital y amorosa de los padres. Se trata de saber cuál es su lugar y su función en la producción deseante, en lugar de hacer a la inversa, haciendo recaer todo el juego de las máquinas deseantes en el código restringido de Edipo» (Deleuze-Guattari, 1972: 52).

Como en Nietzsche, Heidegger y Derrida, se denuncia un olvido, una fuerza reactiva. La primera consecuencia es la marginación de la esquizofrenia. La segunda, el enmascaramiento de un fenómeno explícitamente político: dar la espalda al hecho de que sobre el inconsciente se asienta un conjunto de mecanismos colectivos. Veámoslo: el deseo no pasa por el registro edípico, en realidad su modelo es esquizoide, dispone de modos de señalización propios, construye sin cesar códigos particulares que no coinciden con el código social o que si lo hacen es única y exclusivamente para parodiarlo. Deleuze y Guattari escriben: «se podría decir que el esquizofrénico pasa de un código a otro, que mezcla todos los códigos, en un deslizamiento rápido, siguiendo las preguntas que le son planteadas, variando la explicación de un día para otro, no invocando la misma genealogía (...), incluso aceptando, cuando se le impone y no está irritado, el código banal

edípico...» (1972: 23 de la trad. esp.). Del mismo modo, Barthes habría de escribir en 1973: «Ficción de un individuo (...) que aboliría en sí mismo las barreras, las clases, las exclusiones, no por sincretismo sino por simple desembarazo de ese viejo espectro: *la contradicción lógica*; que mezclaría todos los lenguajes aunque fuesen considerados incompatibles» (Barthes, 1973: 9 de la trad. esp.). La coincidencia de nuevo es notable, ambos pasajes describen una modalidad psíquica esquizoide. En realidad, el inconsciente es una máquina de producción deseante, y como una cita anterior ponía de relieve, lo más propio de la máquina deseante no es representar ni decir nada, sino producir. No arriesgaríamos demasiado si argumentamos que esta concepción de Deleuze-Guattari surge en su momento histórico como consecuencia de un injerto: el estructuralismo más inmanentista («plano de inmanencia» es una expresión corriente en los dos teóricos y activistas franceses) en una teoría psicoanalítica con vocación (micro)política. La conexión de la máquina estructural inmanentista con el psicoanálisis materialista provoca una erosión de ambos códigos. Para darnos cuenta de ello hay que responder la siguiente pregunta: ¿cómo leen Deleuze y Guattari el estructuralismo? Por ejemplo: ¿vieron ellos en la estructura lo mismo que Derrida o Ricoeur?

Elijamos ahora el caso del primero. Para éste lo que resulta impensable es una estructura descentrada: «la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura (...) se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura —*efectivamente no se puede pensar una estructura desorganizada*— sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el juego de la estructura (...) Y todavía hoy *una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo*» (Derrida, 1967: 383-384 de la trad. esp., la cursiva es mía). Ese centro organizador es lo que, en última instancia, acabará denominando «significado trascendental». Derrida opone a la estructura la noción de juego, Freud, Nietzsche y Heidegger al estructuralismo, y toda su intervención (recordemos que se trata de una conferencia) está dedicada a una ruptura y a un redoblamiento que se ha producido en la historia del concepto de estructura. Sin embargo, más que del estructuralismo, Derrida parece estar hablando de una *determinación* del estructuralismo. Argumentaré que en aquella conferencia Derrida atribuía al estructuralismo lo que era una marca del pensamiento metafísico en el estructuralismo, que en realidad, y posiblemente con fines estratégicos,

confundió pensamiento metafísico y estructuralismo. Dice Derrida: «Sería fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la *episteme*, es decir, al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales, y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico» (1967: 383 de la trad. esp.). Se percibe en estas palabras una reducción: la estructura queda englobada dentro del marco de esa *episteme* a la que se refiere en un gesto que borra las posibles diferencias entre una y otra. Dicho de otra manera: en la tesis de Derrida hay un rebajamiento de la estructura a su cara metafísica. No estoy defendiendo que en la historia de las teorías lingüísticas y literarias del siglo XX no haya habido un fuerte pensamiento de las estructuras en clave metafísica, pero sí que todo el estructuralismo no puede reducirse históricamente a dicha huella metafísica. Deleuze es un buen ejemplo de uso no metafísico de las estructuras, y no sólo por su manera de entenderlas, sino también por lo que observa en ciertas fases y momentos de la historia del estructuralismo.

He dicho un poco más arriba que tanto Derrida como Deleuze eligen la glosemática como modelo estructuralista positivo. Es así en efecto, sólo que mientras para el primero la virtud de Hjelmslev reside en una cierta defensa de la escritura frente al habla, para el segundo su importancia reside en su manera de pensar la estructura como un flujo. Sus palabras no pueden ser más elocuentes:

Hjelmslev tiende a construir una teoría puramente inmanente del lenguaje, que rompe el doble juego de la dominación voz-grafismo, que hace correr forma y substancia, contenido y expresión según flujos de deseo, y corta esos flujos según puntos-signos o figuras-esquizias. En vez de ser una sobredeterminación del estructuralismo y de su vinculación al significante, la lingüística de Hjelmslev indica su destrucción concertada y constituye una teoría descodificada de las lenguas de la que también se puede decir, ambiguo homenaje, que es la única adaptada a la vez a la naturaleza de los flujos capitalistas y esquizofrénicos: hasta el momento, la única teoría moderna (y no arcaica) del lenguaje

(Deleuze-Guattari, 1972: 250-251 de la trad. esp.).

Tenemos, pues, un estructuralismo organizado en torno al significante, y un estructuralismo de los flujos. Para Deleuze y Guattari, el problema no es únicamente el significado trascendental, sino también y sobre todo el significante despótico. Una ojeada al *Cours* de Saussure nos revela con

claridad que la función de la lengua y del signo es la de codificar y organizar un material amorfo ⁸. En clave lacaniana, hablaríamos de territorialización, el gran significante, el gran orden simbólico eclipsa lo real con el fin de que emerja el sujeto barrado. Da igual representar el signo en términos de imagen conceptual/imagen acústica (Saussure), o en términos S/s (Lacan), porque en ambos casos es la identidad del significante y su correspondiente partición de significado lo que se convierte en principio de determinación. ¿Por qué Hjelmslev se decide a sustituir el significante y el significado por un plano de la expresión y un plano del contenido? La respuesta es clara: para romper la identidad del significante y del significado, de manera que lo que tenemos son dos planos desterritorializados. De pronto, ya no nos hallamos ante efectos de significante, sino ante esquizias, ante «puntos-signos o cortes de flujo que revientan el muro del significante, pasan a su través y van más allá» (1972: 250 de la trad. esp.).

Dos acontecimientos han tenido lugar: por una parte, lo amorfo no se rompe sino que corre a través de esos dos planos de la expresión y del contenido, dando lugar con ello a una desterritorialización; en segundo lugar, ya no podemos hablar de identidad de los planos, porque éstos se descomponen en una multiplicidad irreducible. ¿Cómo es posible pensar la estructura a partir de tales premisas? Como un entidad móvil en el que sólo cuentan las funciones y en el que las jerarquías, de haberlas, son sólo el resultado momentáneo de una fuerza-flujo que vence. La teoría de las catástrofes se aproximó en los años ochenta a esta manera de concebir las estructuras. Así, por ejemplo, René Thom, hablando de dicha teoría, afirma que ésta «se esfuerza por describir las *discontinuidades* que pudieran presentarse en la evolución del sistema. Intuitivamente, se admite que la evolución global de un sistema se presenta como una sucesión de evoluciones continuas, separadas por saltos bruscos de naturaleza cualitativamente diferente (...) El dato de la teoría de las catástrofes aparece entonces como una especie de ‘paquete’ de sistemas diferenciales que, en la mejor de las hipótesis, se dan en número infinito» (Thom, 1980: 66 de la trad. esp.). Pero en los años sesenta, Althusser la había expuesto ya en su re-lectura del marxismo precisamente a través de la noción de «estructu-

⁸ Véase, entre otros lugares, el capítulo IV sobre el valor lingüístico, pp. 155-158 de la edición crítica a cargo de Tullio de Mauro, F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1972).

ra descentrada» (Althusser, 1968). ¿Qué supone esta concepción de la estructura en cuanto a la interpretación de un texto? La hermenéutica hace del sentido o de los sentidos un punto de partida o de llegada que se convierte, al igual que ocurre en los estructuralismos semiológicos de los pragueños, en el principio organizador de ese texto (a este respecto podríamos pensar tanto en el círculo filológico de Spitzer, como en el gesto semántico de Mukarovsky o la estructura pregunta-respuesta de Gadamer). Deleuze y Guattari, en clara sintonía con la deconstrucción pero según sus propias coordenadas, manifiestan con contundencia y según su estilo panfletario que «el sentido exegético (lo que se dice de la cosa) no es más que un elemento entre otros, y es menos importante que el uso operatorio (lo que se hace de ella) o el funcionamiento posicional (la relación con otras cosas en un mismo complejo), según los cuales el símbolo nunca está en una relación bi-unívoca con lo que querría decir, sino que siempre posee una multiplicidad de referentes, ‘siempre multi-vocal y polívoco» (Deleuze-Guattari, 1972: 188 de la trad. esp.). La pregunta del esquizoanálisis no es ¿qué es lo que este texto, este acto o este fenómeno, quieren decir? sino ¿cómo funcionan en tanto máquinas, cómo producen y qué producen, cómo se conectan a otras máquinas? Y esa pregunta es una pregunta estructuralista, eso sí, en el bien entendido de que el estructuralismo, dentro del marco esquizoanalítico, ha dejado de formar parte de un sistema científico aséptico y meramente descriptivo, para convertirse en radicalmente político y esquizoide. Pero eso no quita para que la pregunta sea esencialmente estructuralista por mucho que nos veamos obligados a hablar de un profundo cambio de orientación que lee de un modo determinado la lingüística de Hjelmslev y de aquellos lógicos que han conseguido evacuar el sentido en sus análisis. En Deleuze no se trata de evacuarlo sino de eliminarlo como elemento dominante y organizador, de convertirlo en una función entre otras dentro de la máquina textual. A la frase de Derrida, citada anteriormente, «efectivamente no se puede pensar una estructura desorganizada», Deleuze y Guattari contestarían: «efectivamente sí se puede pensar una estructura desorganizada».

De hecho, Deleuze ya lo estaba haciendo cuando en 1964 publicó su trabajo titulado *Proust et les signes*. Si Derrida escribía que «indudablemente el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. Y todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo» (1967: 384 de la trad. esp.), Deleuze había tomado previamente el camino que lleva a pensar la aparente paradoja de una estructu-

ra múltiple, variable y descentrada. La figura del autor, o la de sus intenciones o declaraciones, ha funcionado, y sigue funcionando en ocasiones, como un centro organizador del sentido de un texto. Al tratar la concepción proustiana de la reminiscencia, Deleuze escribe que nos hallamos ante «*una cadena asociativa heteróclita (que) no está unificada más que por un punto de vista creador, que desempeña él mismo el papel de parte heteróclita en el conjunto*» (1964: 119 de la trad. esp., la cursiva es del autor). De la misma manera que ocurría antes con el sentido exegético, también el punto de vista del creador es un elemento más en el sistema de relaciones de la estructura textual. ¿Qué efecto produce esta manera de pensar una obra literaria? El siguiente: no hay una idea que organice o anime la totalidad de una estructura, la obra literaria no responde al criterio de la metáfora platónica del organismo, sino que está poblada de disparidades, desmigajamientos, rupturas, hiatos, lagunas e intermitencias. En definitiva, la obra literaria está compuesta por una diversidad. Hay en Proust, por ejemplo, figuras de encaje, envolvimiento, implicación gracias a las que «las cosas, las personas, los nombres son como cajas, de las que se saca algo que tiene otra forma por completo distinta, algo de distinta naturaleza» (Deleuze, 1964: 121 de la trad. esp.). Otro ejemplo: hay vecindades sin comunicación, o únicamente con comunicación transversal. Y aunque es cierto que Deleuze está analizando *La recherche...*, y que su análisis es inseparable de esa obra, aunque la posibilidad de aplicación a otras obras pueda quedar como una incógnita (y ello forma parte de la estrategia que pone en escena toda deconstrucción), también lo es que a lo largo de su obra se perfila un pensamiento de la estructura como mundo de fragmentos no totalizables y no totalizados que bien se puede generalizar. Ello no quiere decir que toda estructura esté por definición desestructurada. No nos encontramos ante un pensamiento binario, sino múltiple. La verdad es que en toda estructura (literaria o no) se dan los dos vectores de la estructuración (como polo molar) y de la desestructuración (como polo molecular). Para aclarar este último punto hay que tener presente que la obra literaria, la estructura de la obra literaria, es para Deleuze una máquina.

La hermenéutica, en sus diferentes variedades de teoría de la interpretación, ha vivido obsesionada por el problema del sentido del texto. Recuérdense a este respecto toda la conceptualidad producida por Umberto Eco (por ejemplo, 1979 y 1990, entre otros) surgida del pavor que le produjo a sí mismo su *Opera aperta* (1962), así como la radicalización deconstructiva. Sus diferencias entre «uso» e «interpretación» (discutida

en Asensi, 1999), sus forzadas alusiones a los tipos de «intentios» (*authoris, operis y lectoris*) son una buena muestra de ello. El camino de Deleuze es totalmente distinto: el sentido, el punto de vista del autor están en algún ahí, desde luego, pero son una parte más de la multiplicidad textual, una parte ni más ni menos importante que el resto. El sentido es, en conclusión, un engranaje de la máquina literaria. Ya en su estudio sobre Proust, Deleuze daba la siguiente definición del arte: «máquina de producir y de producir principalmente efectos» (1964: 159 de la trad. esp.), la máquina literaria proustiana produce o bien objetos parciales tales como fragmentos sin totalidad, partes divididas, vasos sin comunicación, etc., o bien afectos de resonancia o analogías imprevistas. Da igual, la cuestión, trátese de Proust, Artaud, Joyce, Cervantes o Juan Ramón Jiménez, es que el texto literario es una máquina conectada a otras máquinas. Pero ¿qué es una máquina y qué hay en el texto que lo hace pertenecer a la clase de las máquinas? El *Anti-Edipo* se explaya al respecto, es todo un tratado de la máquina. Cierto que ahí se aplica a la descripción del inconsciente y del cuerpo como máquina deseante, pero cierto también que las características de esa máquina son extrapolables a cualquier otro tipo de máquina, y especialmente a la literatura (el arte, en general), de la que Deleuze, lo acabamos de ver, dice que es una máquina en bastantes lugares de su obra.

Tres son los rasgos que caracterizan a una máquina: 1) en primer lugar, es un sistema de cortes que está en relación a un flujo material continuo que ella corta, y lo está, además, con respecto a otra máquina. No hay máquina, sino máquinas conectadas. En el caso de la literatura eso se aprecia con claridad si pensamos el cuadro literario del siguiente modo: a) el psiquismo del autor y el cuerpo del autor son una máquina deseante que produce diferentes flujos (físicos, psicológicos, políticos, etc.) y, entre ellos, el que da lugar a un texto literario (Beckett, por ejemplo, compara la escritura a las funciones escatológicas del cuerpo). La máquina del «autor», digámoslo así, aparece de este modo conectada a la máquina literaria, no en una relación de dominancia, sino en relación de contigüidad discontinua, flujos y cortes circulan entre ambos en relaciones heteróclitas. b) Al mismo tiempo, la máquina literaria produce flujos y cortes en relación a otra máquina psíquica y corporal como es el lector. Por eso dice Deleuze que el arte es una máquina de producir efectos que se trata de «efectos sobre los otros, ya que los lectores o espectadores se pondrán a describir, en sí mismos y fuera de ellos, efectos análogos a los que la obra de arte ha sabido producir» (Deleuze, 1964: 159 de la trad. esp.). Cuando

Gadamer habla de que una experiencia estética se define porque modifica a quien pasa por ella, en realidad esa modificación es uno de los efectos posibles de la máquina artística. Naturalmente, el efecto no es continuo, la obra se toma y se deja, se lee y se relee, se piensa de mil maneras o de una sola, se consume como un helado o es una fuente que, de forma iterativa, me produce placer. Eso quiere decir que el flujo-efecto se corta, se interrumpe, se detiene y vuelve a comenzar. Claro está que el efecto de la obra literaria en el lector se mueve entre dos polos: uno paranoico, conservador, y otro esquizofrénico, revolucionario. El efecto de las máquinas, llenas de un contenido colectivo en todas sus direcciones, es siempre un efecto político. c) Pero la máquina literaria produce otros flujos que se concretan en otras máquinas textuales, ellas mismas productoras, a su vez de flujos. Hablo de todos aquellos textos que son una consecuencia en forma de lectura, crítica, interpretación, análisis, etc., de una obra determinada. La idea, iniciada por Friedrich Schlegel, y continuada por Benjamin y Blanchot, de que la crítica representa la consumación de la obra significa, ante todo, que la máquina literaria está siempre en movimiento, dando lugar a otras textualidades, sean éstas de su mismo registro (literarias) o de otro registro distinto (críticas, históricas, filosóficas). La máquina literaria de *D. Quijote de la Mancha* ha producido efectos en conexión a otras máquinas y otras lecturas y las sigue produciendo: un efecto-crítica aparece y se acaba (se corta), y a renglón seguido, o más tarde, aparece otro. Los fenómenos de la intertextualidad, del injerto y del hipograma tienen que ver, asimismo, con la conexión entre máquinas literarias y entre las máquinas literarias y otro tipo de máquinas textuales y sociales.

2) En segundo lugar, dicen Deleuze y Guattari, «toda máquina implica una especie de código que se encuentra tramado, almacenado en ella» (1972: 43 de la trad. esp.). Dicho de otra manera, la máquina literaria tiene carácter semiótico y estructural: semiótico en tanto en cuanto todo código produce una significación, estructural porque la máquina es, en su interior, un conjunto de conexiones, vínculos, relaciones entre distintos planos. No obstante, se trata de una semiosis de la multiplicidad y de una estructura inmanente. En Deleuze, el plano de la inmanencia significa, ante todo, que las funciones y relaciones se dan al margen de una dominante. Son funciones y relaciones puras, algebraicas. No quiere decirse que no haya significado, o voluntad explícita de construir un sentido (eso forma parte, hasta cierto punto, del polo paranoico al que puede tender una máquina literaria o social), sino que el significado es una pieza más

del engranaje literario, ni superior ni inferior a la sintaxis, al lexicón actancial, o a las repeticiones fónico-gráficas, etc. El estructuralismo de Deleuze y Guattari no cierra la estructura dentro de la dominante del sentido tal y como hizo la mayor parte del estructuralismo, sino que las funciones y las relaciones configuran un proceso heteróclito y polívoco más próximo a la diseminación derridiana o a la indecibilidad demaniana que a la limitación del sentido llevada cabo por teóricos como Hirsch, Iser o Eco. Es como si Deleuze y Guattari dijeran: el problema no es si hay sentido o no, sino qué hace la máquina literaria con él, la cuestión reside en hacer del sentido una pieza más. Por eso, en realidad, aseguran que «eso» (el inconsciente, la máquina literaria, etc.) no significa nada, pero sí funciona, y que el análisis inmanente es la «determinación de esos criterios, inmanentes al campo inconsciente, en tanto que se *oponen* a los ejercicios trascendentales de un ‘¿qué es lo que ello quiere decir’». El esquizoanálisis es a la vez un análisis trascendental y materialista» (1972: 115 de la trad. esp.). El criterio de inmanencia resulta aquí fundamental, y por ello su apoyo en el estructuralismo de Hjelmslev es más que evidente. Insisto en que Deleuze y su esquizoanálisis son un ejemplo de cómo buena parte de los movimientos teórico-literarios o afines que surgen a partir de los años setenta suponen una «re-dirección» del estructuralismo, o lo que es lo mismo, una determinada manera de leer y asimilar el estructuralismo, incluso una vuelta al estructuralismo más inmanentista. De ahí que el esquema de lo «post-» no sea adecuado por más útil que pueda resultar en un nivel pedagógico. Las siguientes palabras dejan poco lugar a dudas: «La interpretación estructural rechaza toda creencia, se eleva por encima de las imágenes, no retiene del padre y de la madre más que funciones, define lo *prohibido* y la *transgresión* como operadores de estructura» (Deleuze-Guattari, 1972: 117 de la trad. esp.). Esta alusión a lo prohibido y a la transgresión nos pone sobre la pista de la tercera característica de la máquina literaria.

3) Los flujos producidos por las máquinas son fuerzas que apuntan en una dirección social determinada. Es al contrario de lo que puede parecer: el inmanentismo no es una retirada de la historia y del terreno de la acción social (frecuente acusación ésta lanzada contra el estructuralismo), sino una manera de ser de la acción política. No hay literatura o arte por un lado, vida psíquica personal por otro y campo social por otro aún. En realidad, la literatura y la geografía psíquica están habitadas por y, a la vez, habitan de una determinada manera el campo social. Por eso afirman Deleuze y Guattari que «la primera tesis del esquizoanálisis es: toda catexis es social y de cual-

quier modo conduce a un campo social histórico» (1972: 352 de la trad. esp.). Si la catexis es un concepto económico con el que se nombra la unión de una energía psíquica a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etc., o el acto por el cual dicha energía psíquica carga una representación, o invierte en ella (Laplanche-Pontalis, 1968: 49-53 de la trad. esp.), lo que Deleuze y Guattari tratan de decirnos es que la energía psíquica en cuestión tiene un origen social y lleva a un campo social. Que un escritor o escritora o escritor-x se ponga a la tarea de escribir, pongamos por caso, una novela, quiere decir que su energía psíquica carga una representación verbal, la catectiza, en fin, bien entendido que «su» energía psíquica es un cruce de fuerzas sociales que son devueltas al campo social de un modo determinado. Es decir, que propiamente hablando no es «suya». No hay fantasmas personales, sino una multitud de fantasmas que cruzan un espacio psíquico y corporal.

La pregunta ahora es: ¿cómo devuelve la catexis literaria la energía psíquica invertida? Esta pregunta no es distinta de esta otra: ¿qué tipo de acción política lleva a cabo un individuo o colectivo cuando catectizan su energía en sus comportamientos sexuales, políticos, éticos, etc.? La devolución se realiza en torno a dos tipos o polos: el paranoico fascista y el esquizo-revolucionario. El primero, «carga la formación de soberanía central, la sobrecarga al convertirla en la causa final eterna de todas las otras formas sociales de la historia, contracarga los enclaves y la periferia, descarga toda libre figura del deseo —sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior»; el segundo, «sigue las líneas de fuga del deseo, pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro» (Deleuze-Guattari, 1972: 286-287 de la trad. esp.). ¿Significa eso que tendríamos algo así como una literatura paranoica en oposición a una literatura esquizoide, de la misma manera que habría un tipo político paranoico y uno revolucionario? Si esa fuera la tesis de Deleuze-Guattari, muy poco habrían aportado a la teoría política y a la teoría de la literatura. De hecho, se apresuran a reconocer que es la coexistencia de ambos polos lo que forma uno de los objetos principales del esquizoanálisis. Lo que tenemos es una literatura, un individuo o un grupo en los que lo peligroso es lo fácil que se puede transitar desde un polo a otro polo, las oscilaciones, los pasos subterráneos. Así, por ejemplo, el psicoanálisis comienza en el polo esquizoide, pero pronto acaba en el polo paranoico. Ahí está el esquizoanálisis para devolverlo al polo del

punto de partida. Lo mismo puede ser dicho de la revolución soviética, etc., y ahí está la micropolítica para devolverla a su polo efervescente. Pero también puede ser dicho lo mismo de la literatura. A propósito de Kerouac escriben: «¿No será destino de la literatura americana el franquear límites y fronteras, el hacer pasar los flujos desterritorializados del deseo, pero acarreado siempre territorialidades moralizantes, fascistas, puritanas y familiaristas?» (1972: 287 de la trad. esp.).

Ante una obra literaria el esquizoanalista se pregunta cómo es la relación de fuerzas entre el polo paranoico y el esquizoide, cómo coexisten y cuál de los dos acaba imponiéndose momentáneamente. Es por eso que la tarea del esquizoanalista es una tarea de cartógrafo y no de hermeneuta. En su diálogo con Claire Parnet, Deleuze aclara en qué consiste esa cartografía, otro de los elementos que forman parte de la tópica deleuziana: preguntarse cuáles son las líneas de los dos polos que se dan en este texto o en esta acción política, qué peligro se cierne a su alrededor; preguntarse, en primer lugar, acerca de los segmentos duros o molares, acerca de las máquinas binarias y de sobrecodificación, teniendo en cuenta los peligros que lleva aparejado el hecho de hacerlos saltar demasiado rápidamente (siendo este «no demasiado rápido» una estrategia en la que Deleuze y Derrida están de acuerdo); preguntarse, en segundo lugar, por las líneas flexibles y suaves, moleculares, por los conjuntos de desterritorialización y territorialización, por lo agujeros negros, siempre teniendo presente que de esos agujeros negros se puede estar nutriendo un microfascismo; preguntarse, en tercer lugar, por las líneas de fuga, por los puntos de ruptura y los flujos que salen disparados, pero también advirtiendo si son practicables o si, más bien, han sido atrapados en una máquina de destrucción y de autodestrucción que restituiría un fascismo molar (Deleuze-Parnet, 1996: 172-173).

Este proceder crítico nos permite descubrir por qué el esquizoanálisis realiza una valoración del estructuralismo más inmanentista a expensas de la hermenéutica. El sentido que organiza la totalidad de un texto y su lectura, la comprensión de dicho sentido, son agencias molares y paranoicas por cuanto codifican los flujos del deseo, inscribiéndolos, registrándolos, logrando que ninguno de ellos fluya si no está canalizado, taponado, regulado. En cambio, el estructuralismo, como práctica y como análisis, tiende a liberar, desviar esos flujos de deseo mostrando que las funciones y relaciones están sustentadas por un vacío de sentido. En este sentido, el estructuralismo más inmanentista es una vía esquizoide y revolucionaria

dada su atención a la circulación de los flujos en un texto, en tanto que la hermenéutica, situando la comprensión como evento sobre el que bascula todo el análisis, implica perder de vista esa circulación, detenerla. Empleando sus propias palabras: «Si bien es cierto que la crítica estructural tiene por objeto determinar en el lenguaje las ‘virtualidades’ que preexisten a la obra, la obra es estructural cuando se propone expresar sus propias virtualidades». Esto no se halla lejos de la manera como Jakobson entendía la función poética, pero supone su radicalización en tanto en cuanto extrae de ello consecuencias (micro)políticas. Así, por ejemplo, «en Lewis Carroll, la palabra valija connota al menos dos series de base (...) que pueden ramificarse: por ejemplo, el *Snark*. Es un error decir que tal palabra tiene dos sentidos; de hecho, pertenece a un orden diferente al de las palabras que tienen un sentido. Es el sin-sentido quien anima al menos las dos series, pero quien la provee de sentido circulando a través de ellas (...) De esta manera, el sin-sentido no es la ausencia de significación, sino, por el contrario, el exceso de sentido, o lo que provee de sentido al significado y al significante» (Deleuze, 1973: 591-592). Así, mientras Ricoeur trataba de incluir el modelo estructuralista dentro del marco más amplio de la hermenéutica (de la *koiné* hermenéutica de la que hablaba en los años ochenta Gianni Vattimo), el esquizoanálisis lo recuperaba en su versión más dura para desterritorializarlo y radicalizarlo. La hermenéutica neutraliza el estructuralismo, lo decide, lo inserta en una totalidad; el esquizoanálisis lo hace estallar, lo vuelve indecidible, lo puebla de multiplicidades. En la medida en que el esquizoanálisis trata de evacuar el sentido, saquea el trabajo de los lingüistas y de los lógicos, encuentra en el estructuralismo un instrumento heurístico.

Y es que aunque es cierto que el pensamiento político de Deleuze-Guattari no es binarista (lo paranoico por aquí, lo esquizoide por allá, uno malo, el otro bueno), sí se perfila en su manera de concebir las estructuras textuales un modelo catastrofista⁹ en virtud del cual pueden establecerse cortes en los que una de las dos fuerzas, la paranoica y/o la esquizoide, triunfa sobre la otra. Así, la edipización de la literatura, su reducción a un objeto de consumo adecuado al orden establecido e inocuo, su dependencia de los códigos expresivos dominantes representa el triunfo

⁹ «Catastrofista» en el sentido anunciado anteriormente de la teoría de las catástrofes de René Thom y su semiofísica.

del polo paranoico. Aquella literatura, en cambio, que se aparta del orden establecido, que es dañina para este orden, que mina su envoltorio comercial, fabricando en realidad falsa moneda, haciendo estallar el super-yo de los códigos de la expresión y de los contenidos, supone la victoria del polo esquizoide. Las estructuras de este polo son inclusivas y no respetan el principio de no-contradicción, en ellas no se procede por un «o bien esto, o bien lo otro», sino mediante un «ya esto, ya lo otro...y además...», todo funciona al mismo tiempo en una suma, fallos y rupturas incluidos, que no llega jamás a reunir sus partes en un todo. El concepto que mejor describe esa clase de obra es el de multiplicidad, afirmación irreductible a la unidad, y en donde la comunicación entre las diferentes piezas, planos, niveles, fragmentos, se realiza mediante transversalidad. Es claro que se trata de la «literatura menor», del estilo. Deleuze, de nuevo, recupera un viejo concepto, «estilo», pero, al igual que hizo con muchos otros conceptos, lo recupera para transformarlo y darle un sentido político. «Estilo» no nombra alguna clase de desviación cosmética, la particularidad psíquica, intraducible e intransferible, de la que nos hablaba la estilística de tradición diltheyana, tampoco nombra simplemente una propiedad objetiva del lenguaje o del código, según la llamada estilística estructural, ni una estructura signifiante, ni una inspiración súbita y espontánea. El estilo es una disposición enunciativa. Que alguien tenga estilo –escribe Deleuze– supone «llegar a tartamudear en su lengua» (Deleuze-Parnet, 1996: 10), naturalmente no en el sentido de que el escritor sea o deba ser tartamudo, de hecho quien tartamudea es la propia lengua, si bien para ello hace falta que el escritor tenga necesidad de que la lengua tartamudee. La noción de «estilo» es clave en la concepción de la literatura de Deleuze, tan clave que estilo y línea de fuga, estilo y esquizia se identifican. Kafka, Beckett, Gherasim Luca, Godard, Artaud, son algunos nombres de aquéllos que, a juicio de Deleuze, han llegado a ser extranjeros en su propia lengua. El estilo, que es un proceso y nunca un resultado, es el elemento del que depende la subversión del Edipo literario, la aparición de una fuerza y un flujo opuestos a la paranoia, la creación, en definitiva, de una «literatura menor» (Deleuze-Guattari, 1975). Y, de nuevo, en dicha noción de estilo vemos la oposición entre hermenéutica y esquizoanálisis. Citando a Proust, Deleuze observa el contrasentido que implica todo estilo-esquizia, y se pregunta acerca de la bondad del contrasentido. Su respuesta es definitiva: todos los contrasentidos son buenos a condición «de que no consistan en interpretaciones, sino que conciernan al uso del libro, que multipliquen dicho uso, que creen una lengua más en el interior de la lengua»

(Deleuze-Parnet, 1996: 11). La pregunta a propósito del estilo no es qué significa (pregunta hermenéutica), sino, de nuevo, cómo funciona y qué uso tiene (pregunta esquizoanalítica).

Claro está que uno podría preguntar: ¿y por qué el estilo como proceso es esquizo-revolucionario? Porque el lenguaje, antes que información, es un sistema de órdenes y consignas: «la máquina de enseñanza obligatoria no comunica informaciones, sino que impone al niño coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática (masculino-femenino, singular-plural, sustantivo-verbo, sujeto de enunciado-sujeto de enunciación, etc.). La unidad elemental del lenguaje —el enunciado— es una consigna» (Deleuze-Guattari, 1980: 81 de la trad. esp.). Por eso, el desvío que supone todo estilo no es la expresión de una particularidad psíquica, sino un acto de desobediencia civil y política. Si alguien pregunta «¿qué significa esta o aquella expresión de estilo?» la misma pregunta es una manera de recuperar esa expresión para el código, para la consigna y para las órdenes. La única manera de ser desobediente es justo preguntar cómo funciona una expresión determinada dentro de la máquina social. ¿Es posible imaginarse a un Hermes desobediente? ¿Obedecía o no obedecía siempre que los dioses enviaban un mensaje?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1965). *Lire le Capital*. París: Maspéro, 2 vols.
- ASENSI, Manuel (1999). *J. Hillis Miller or Boustrophedonic Reading*. Stanford: Stanford University Press.
- BARTHES, Roland (1964). *Essais critiques*. París: Seuil. Trad. esp. *Ensayos críticos*. Barcelona: Seix Barral, 1983.
- (1973). *Le plaisir du texte*. París: Seuil. Trad. esp. *El placer del texto*. Buenos Aires: S. XXI.
- BORDIEAU, Pierre (1984). *Homo Academicus*. París: Minuit.
- (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. París: Seuil. Trad. esp. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 1995.

- COLEBROOK, Claire (2002). *Gilles Deleuze*. London and New York: Routledge.
- COLOMBAT, André (1990). *Deleuze et la littérature*. New York: P. Lang.
- DELEUZE, Gilles (1964). *Proust et les signes*. París: P. U. F. Trad. esp. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- (1973), «¿En qué se reconoce el estructuralismo?». En F. Châtelet, (ed.), *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines*. París: Librairie Hachette. Trad. esp. en Madrid: Espasa-Calpe, 1976, tomo IV, 567-599.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1972). *L'Anti-OEdipe. Capitalismo et schizophrénie*. París : Minuit. Trad. esp. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- (1975). *Kafka, pour une littérature mineure*. París: Minuit.
- (1980). *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*. París: Minuit. Trad. esp. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2000 (4ª ed.).
- DELEUZE, G. y PARNET, C. (1996). *Dialogues*. París: Flammarion.
- DE MAN, Paul (1986). *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Trad. esp. *La resistencia a la teoría*. Madrid: Visor, 1990.
- DERRIDA, Jacques (1967). «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines». En *L'écriture et la différence*. París: Seuil. Trad. esp. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, José (1993). *Orígenes del discurso crítico (teorías antiguas y medievales sobre la interpretación)*. Madrid: Gredos.
- ECO, Umberto (1962). *Opera aperta*. Milano: Bompiani. Trad. esp. *Obra abierta*. Barcelona: Ariel, 1979.
- (1979). *Lector in fabula*. Milano: Bompiani. Trad. esp. *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen, 1981.
- (1990). *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani. Trad. esp. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992.
- GADAMER, H. G.(1997). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J. B. (1968). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. París: P. U. F. Trad. esp. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1983.
- LECLERQ, Stefan (ed.) (2002). *Gilles Deleuze*. Mons, Belgique: Sils Maria.
- MENGUE, Philippe (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. París: Éd. Kimé.
- NAVARRO CASABONA, Alberto (2001). *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- PATTON, Paul (ed.) (1996). *Deleuze: a Critical Reader*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- PÉREZ, Rolando (1990). *On An(archy) & Schizoanalysis*. New York: Autonomedia.
- RAJCHMAN, John (2000). *The Deleuze Connections*. Cambridge: MIT Press.
- RICOEUR, Paul (1969). *Le conflit des interprétations* París: Seuil. Trad. esp. *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megápolis, 1975.
- (1975). *La métaphore vive*. París: Seuil. Trad. esp. *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- (1986). *Du texte à l'action (essais d'herméneutique)*. París: Seuil.
- THOM, René (1980). *Parabole e catastrofi. Intervista su matematica, scienza e filosofia*. Milano: Il Saggiatore. Trad. esp. *Parábolas y catástrofes*. Barcelona: Tusquets, 1985.
- (1988). *Esquisse d'une sémiophysique*. París: InterÉditions. Trad. esp. *Esbozo de una semiófica*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- ULMER, Gregory L. (1994). *Heuretics. The Logic of Invention*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.