



Del estructuralismo, y la condición postestructuralista en Deleuze, inversor del platonismo

On structuralism, and the poststructuralistic condition in Deleuze, inverter of Platonism

Manuel Altamirano*

Universidad Nacional de Córdoba
manuelaltamirano25@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.178850

Recibido: 26/08/2016

Aceptado: 14/11/2016

Resumen: Focalizando en la segunda etapa de producción de Gilles Deleuze, especialmente en su empresa de inversión del platonismo, mostraremos por qué es importante la estructura, sus condiciones y funcionamiento, y qué impacto tiene esta caracterización para conceptos centrales como los de identidad o diferencia. Así podremos comprender el carácter idealista de la filosofía de Deleuze, aunque un idealismo diferente al de Platón. Consideraremos también el dominio de lo "problemático", y "el juego ideal". Repasaremos los seis criterios necesarios de lo que Deleuze llama una Idea o estructura. De acuerdo a las condiciones que definiremos con esta revisión, podremos concluir que Gilles Deleuze supera el estructuralismo y resulta ser un filósofo postestructuralista. Este último aspecto será enfatizado a través de una comparación del postestructuralismo de Deleuze con los axiomas del estructuralismo más clásico de Claude Lévi-Strauss.

Abstract: Focusing on Gilles Deleuze's second stage of thought, specially his work of inversion of Platonism, we'll show why the concept of structure is so important, as well as its conditions and functioning, and how this characterization has an impact on central concepts such as identity or difference. That way we'll understand the idealistic character of Deleuze's philosophy, thus a different kind of Plato's idealism. We'll take into consideration, also, the realm of the "problematic", and the "ideal game". We'll evaluate the six necessary criteria of what Deleuze calls an "Idea". Given the conditions we'll establish trough this revision, we'll be able to conclude that Deleuze overtakes structuralism and embraces poststructuralism. This last affirmation will be argued trough a comparison between Deleuze's poststructuralism and the basics of more classical, Lévi-Straus's structuralism.

Palabras clave: estructuralismo, postestructuralismo, diferencia, identidad.

Keywords: poststructuralism, structuralism, identity, difference.

* Argentino. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Realiza actualmente una investigación post-doctoral con una beca de CONICET en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC-CIFFYH-CONICET).

1. Deleuze, Platón y el estructuralismo.

La producción textual de Gilles Deleuze resulta una obra fundamental para la filosofía contemporánea. Compleja y multiforme, el conjunto de su obra condensa y hace explícitos muchos de los temas imprescindibles del lenguaje filosófico actual, especialmente para la tradición continental, llevando a muchos de ellos al agotamiento o a la perfección descriptiva. Esto implica en buena medida, por supuesto, la constatación y demostración de las paradojas y las aporías que subyacen al desarrollo de estos problemas contemporáneos, elementos que Deleuze manejó con maestría. Sin embargo, a pesar de su vanguardismo, y como cualquier filósofo que se precie de tal, Deleuze tuvo que vérselas con Platón. Y si bien el grueso de la filosofía occidental – especialmente el canon oficial de la filosofía pre-contemporánea- responde en último término a la línea metafísica inaugurada por el gran filósofo griego, buena parte de la filosofía del último siglo –o incluso un poco antes, desde Nietzsche- ha sido influenciada por el motivo de la inversión del platonismo. Y Gilles Deleuze es un antiplatónico por excelencia.

La obra de Deleuze puede ser dividida, esquemáticamente, en tres partes. Platón aparece mayormente en los dos primeros libros de lo que sería, según el propio filósofo francés, su segunda etapa de producción filosófica, entre la etapa monográfica inicial (primera etapa), y los trabajos conjuntos con Guattari, que serían el cierre de esa segunda etapa; la tercera etapa serían sus libros sobre cine y pintura, o sobre la imagen y el movimiento. En la entrevista número trece de *Conversaciones*, y a pesar de las líneas de fuga, los pliegues y las interpenetraciones innegables entre esos estratos teóricos, Deleuze reconoce expresamente dichas etapas en su pensamiento¹. Estos libros, en los que se ocupa largamente de Platón, entonces, son *Diferencia y repetición*², y *Lógica del sentido*³.

De esa relectura platónica se desprenden nociones de suma importancia, como la explicitación de la dualidad copia/simulacro, sobre la cual gravita la

¹ DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Pre-textos, Valencia, 1995, p. 190. Cf. también GARCÍA, Raúl. *La Anarquía Coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Colihue, Buenos Aires, 1999, p. 7.

² DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

³ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, Buenos Aires, 2008.

metafísica de las Ideas y de la Identidad platónica, con la cual se relega y condena a todo el espectro de la diferencia, concepto que, al contrario, Deleuze reivindicará al punto de elevarlo a un estatus ontológico central. Esta deconstrucción general del dualismo platónico –las oposiciones conceptuales previamente ordenadas a un trabajo de síntesis y de protección de la Identidad- implica también una crítica radical al concepto de “representación”, una nueva interpretación del concepto de “repetición” –ligado ahora a la singularidad de lo Otro-, y un pensamiento complejo sobre la noción de “sentido”, que llevan también a una lectura muy específica y concreta del “eterno retorno” de Nietzsche. Lo anterior se entrelaza con el derrumbe de los conceptos clave de la tradición filosófica, como el buen sentido, los fundamentos, modelos y esencias, rescatando a su vez el devenir y el azar inasimilable como los nuevos pilares del pensamiento.

En este trabajo queremos detenernos, sin embargo, en algunas consecuencias específicas producidas por este ímpetu antiplatónico, especialmente para el concepto de estructura, que aparece en cierto momento de este trabajo de inversión del platonismo practicado por Deleuze en su segunda etapa de pensamiento y en los textos antes mencionados. El concepto de estructura reviste la mayor importancia, porque en él se sustancian algunos de los rasgos centrales de la ontología platónica, pero, al mismo tiempo, se abren allí al juego de la duda y la crítica radical, iniciada por la nueva metafísica de la diferencia que está reemplazando a la identidad platónica.

Por otra parte, en la época que Deleuze escribe estos textos (finales de los años 60) se están produciendo cambios importantes en lo que atañe a la influencia de ciertas escuelas de pensamiento filosófico en la filosofía de Francia y en el resto de la tradición de filosofía de estilo continental. El estructuralismo se había erigido como un movimiento renovador del humanismo y la fenomenología, dos tradiciones dominantes entre los intelectuales del momento, y lograba captar cada vez más adeptos destacados e influyentes entre sus filas. Algunos de sus axiomas acompañan profundos cambios a nivel teórico que se vivían por aquellos años, y que chocaban de frente con intuiciones muy arraigadas en la historia de la filosofía. Deleuze se inscribe en esta polémica deteniéndose en un análisis complejo de la noción de estructura, a la que lee desde la perspectiva de la inversión del platonismo

que está practicando, lo cual produce una serie de consecuencias, tanto para su argumentación circunstancial, como para el estatus del propio estructuralismo, aportando una cuota importante de trabajo, en nuestra hipótesis –eso trataremos de mostrar en adelante- para el nacimiento de una orientación incipiente, propiamente filosófica –exclusivamente filosófica, a diferencia del estructuralismo- que sería el movimiento postestructural. Mostraremos en qué sentido Deleuze supera el estructuralismo, en qué sentido debe ser considerado, con razón, un posestructuralista, y por qué estas etiquetas son importantes para comprender mejor su filosofía.

Así, retomando esta segunda etapa de su producción, mostraremos qué es la estructura, sus condiciones y funcionamiento; por qué la identidad es siempre diferencial; cuál es la metafísica de los simulacros en Deleuze; por qué el eterno retorno de Nietzsche es interpretado como retorno de la diferencia, o sea, de los simulacros, y no de las Ideas como modelos. Esto nos permitirá comprender el carácter declaradamente idealista de la filosofía de Deleuze, aunque un idealismo diferente al de Platón, un idealismo de la multiplicidad. Consideraremos también el dominio de lo “problemático” en el pensamiento del francés. Pasaremos luego revista de “el juego ideal”, esa idealización extrema del antiplatonismo. Mencionaremos los seis criterios necesarios de lo que Deleuze llama una Idea, estructura o sistema abierto. De acuerdo a los criterios que definiremos con esta revisión, podremos concluir que Gilles Deleuze supera el estructuralismo y resulta ser un filósofo postestructuralista, que lucha contra el cientificismo positivista, pero también contra el humanismo y la fenomenología de su época, dejando atrás nociones tradicionalmente esenciales de la filosofía como la verdad, el necesario paso metódico de lo hipotético a lo apodíctico como criterio último del ejercicio filosófico, o la fundamental noción de “sujeto”. Este último aspecto será enfatizado a través de una comparación del postestructuralismo de Deleuze con los axiomas del estructuralismo más clásico de Claude Lévi-Strauss.

2. Los conceptos clave de la segunda etapa de producción deleuzeana, relativos a la inversión del platonismo.

Sabemos lo importante que resulta para la filosofía de Gilles Deleuze la noción de diferencia, elevada a un rango ontológico o propio del Ser mismo de las cosas, que difieren incluso en su supuesto Origen, haciendo que éste se pierda antes de poder ser siquiera pensado. En ciertos pasajes de los dos libros más importantes de su segunda etapa de pensamiento, Deleuze trabaja una noción de diferencia que no se agota en su sentido –correcto- de multiplicidad constante, sino que se aplica más concretamente al reconocimiento de la identidad de los elementos que forman un sistema, o una estructura, especialmente en el análisis de la estructura por excelencia para la filosofía del siglo XX, que es el lenguaje. De la lingüística, precisamente, como sabemos, proviene el estructuralismo.

¿Esos elementos de un sistema o estructura, son múltiples, sujetos al devenir y al desplazamiento? Ciertamente sí, en algún grado. Pero no pueden limitarse simplemente a eso. Aquí nos preguntamos por una estructura, es decir, cierta organización de esos elementos, capaz de mostrar funcionamiento conjunto, en pos de un objetivo determinado, o, cuando menos, susceptible de ser descrita en términos de una función común, aún cuando esta fuera inconsciente y no intencional. Por eso Deleuze recupera una certeza fundamental para este movimiento estructural, haciéndola suya; una certeza que se refiere a la identidad de los elementos, precisamente su identidad diferencial, relativa a todos los otros elementos del conjunto, y no ya autónoma: “los elementos del lenguaje han debido darse todos a la vez, de un golpe, porque no existen independientemente de sus relaciones diferenciales posibles”⁴.

La diferencia se infiltra, de esta forma, en el seno de esa organización virtual, en el elemento mínimo posible a la hora de hablar de una estructura. Cada elemento se encuentra situado en un lugar específico, cumpliendo un rol más o menos constante, y, por lo tanto, asumiendo una identidad más o menos clara, pero no en virtud de una significación propia, o de un poder de

⁴ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 68.

referencia directo y positivo a instancias exteriores, con las cuales pudiera corresponderse de alguna forma directa e incuestionable. Estos elementos logran una identidad sólo a partir de su situación con respecto a todos los otros elementos, en un momento dado. Así, cada elemento es completamente relativo, y no tiene una identidad “en sí mismo”. Su identidad cambiaría si el conjunto dentro del cual se insertara fuera distinto, esto es, si los elementos de ese conjunto fueran otros o estuvieran ordenados de diversa manera. La identidad de los elementos, entonces, es una identidad diferencial, única identidad posible.

Tomando en consideración que los llamados elementos tienden a formar series, las condiciones mínimas de una estructura general, según el francés, podrían resumirse así: 1) son precisas al menos dos series heterogéneas, en relación mutua. Una con la llamada “casilla vacía”, la otra con un peón supernumerario: porque “hay un exceso de la serie significativa y un defecto de la serie significada”. 2) Cada serie está constituida por elementos que sólo existen por esa misma relación que mantiene con las otras series paralelas con las que interactúa. Aquí la homogeneidad interna de cada serie –Analogía, Semejanza- es un efecto de multiplicación unidireccional que sólo puede producirse como consecuencia o efecto particular de la contraposición primera entre elementos o series heterogéneas. Y es siempre engañosa. 3) las series convergen hacia su elemento diferenciante, que pertenece a ambas series a la vez y no cesa de circular entre ellas. Este elemento diferenciante es el sentido, eso que está entre las palabras y las cosas, y que, sin tener origen, origina a las series mismas en su devenir mutuo.

Aquí aparece ya el eterno retorno, interpretado como el eterno retorno de lo diferente, de los fantasmas o simulacros –siendo estas últimas ideas equivalentes a la de “estructura”, que ya no es más una configuración fija y determinable, sino, precisamente, una simulación o efecto de superficie en constante cambio, imposible de situar con exactitud-. En *Diferencia y Repetición*, Deleuze lo señala con claridad:

el eterno retorno se revela sin duda como la “ley” sin fondo de este sistema... El eterno retorno no tiene otro origen que este: la ausencia de origen asignable, es decir, la asignación de origen como diferencia, que relaciona lo diferente con lo diferente para hacerlo volver en tanto tal... es, en este sentido, la consecuencia de una diferencia originaria, pura, sintética, en sí (...) Estos sistemas diferenciales de series dispares y resonantes, con precursor sombrío y movimiento forzado, se llaman simulacros o fantasmas. El eterno retorno no atañe y no hace volver más que los simulacros, los fantasmas. Tal vez, encontramos aquí el punto más esencial del platonismo y del antiplatonismo, del platonismo y del derrumbe del platonismo, su piedra de toque⁵.

La estructura, que Deleuze ha identificado como el simulacro o fantasma, y cuya ley es el eterno retorno, tiene entonces la característica principal de ser una articulación de esas –como mínimo– dos series en juego, una con otra. Su función es hacerlas comunicar, coexistir y ramificar; “reunir las singularidades correspondientes a las dos series en una historia “embrollada”, asegurando el paso de una distribución de singularidades a la otra”⁶. Pero sabemos que ese sentido y esas singularidades reunidas siguen siendo siempre efectos de superficie, y por lo tanto asumen un permanente devenir y la perpetuidad de esa singularidad, propia de la “repetición”.

En el capítulo cuarto de *Diferencia y Repetición*, Deleuze insiste sobre este tema y lo precisa todavía más, asimilando la estructura con un “sistema Ideal de multiplicidades”. Aquí llegamos a un punto fundamental, ya que no es un gesto menor el hecho de que el filósofo francés, en su empresa de subversión del platonismo, elija justamente el camino de la idealidad para hacer frente al Modelo platónico. Para Deleuze, la multiplicidad es tan Ideal –es decir, tan real, ontológicamente, y por ello tan accesible por nuestra *episteme*– como la Unidad que sustentaba el sistema platónico. De hecho, en esos pasajes del capítulo cuarto Deleuze llama a las estructuras: “Ideas”. “Las Ideas son multiplicidades... una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema”⁷. No sólo organizada, sino sistemática, la Idea pone en relación series heterogéneas, siempre móviles y desplazadas, como hemos visto, y produciendo, mediante

⁵ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, p. 194.

⁶ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, pp. 70-71.

⁷ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, p. 276.

su relación, el sentido, que es producto, que es simulacro y efecto de superficie, pero que no debe proponerse aquí, a la vez, como origen. Todas estas condiciones atentan contra el dualismo platónico y su dialéctica del Modelo y la copia. “En todas partes las diferencias de multiplicidades, y la diferencia en la multiplicidad, reemplazan las oposiciones esquemáticas y groseras. Sólo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, la diferencia”⁸.

Esta combinación de factores nos dibuja una estructura equivalente a un sistema múltiple, abierto, ideal, virtual, y diferencial, en el cual se produce un movimiento constante de al menos dos series heterogéneas de elementos, en torno a una casilla vacía, que falta a sí misma, y que actúa como su centro descentrado. Todo esto implica una evidente apertura a la alteridad, como diría Jaques Derrida, una hospitalidad hacia lo Otro, hacia la Diferencia y el acontecimiento, un simulacro y un efecto de superficie, y a la vez una condición ineludiblemente “problemática” y eminentemente afirmativa, ambas características que revisaremos.

Un fantasma inesencial, en una palabra:

La idea no es, de ningún modo, la esencia. El problema, como objeto de la Idea, se encuentra del lado de los sucesos, de las afecciones, de los accidentes, más que de la esencia teorematizada... De tal modo que el dominio de la Idea es lo inesencial. La Idea se declara de parte de lo inesencial de una manera tan deliberada, con tanta feroz obstinación, como aquella con la que, por el contrario, el racionalismo reclamaba para la Idea la posesión y la comprensión de la esencia⁹.

Así, y pensando en la pregunta que motiva nuestro trabajo, aquella de la relación de Deleuze con el estructuralismo y el postestructuralismo, podemos adelantar lo siguiente: la noción de estructura, para Deleuze, es de algún modo más precisa, más exhaustiva, y sobretodo más extrema que para otros pensadores considerados estructuralistas. Su definición incluye no sólo la multiplicidad de factores que la conforman, sino la precisión del estado en que esta operación conjunta nos deja: una relación ineludible con el devenir y el azar, con la apertura permanente, con la alteridad inesencial. Esto no es

⁸ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, p. 276-277.

⁹ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, p. 284.

necesariamente cierto de otros estructuralistas, de los que podría pensarse que conciben las estructuras como entramados generales, modelos, fundamentos incluso, y que, entonces, no serían sino continuadores de las líneas más ortodoxas de la tradición filosófica, buscando llevarnos, finalmente, al conocimiento de patrones más estables de la realidad. La noción de estructura (o de Idea) no viene a ofrecer, en el discurso deleuzeano, un sustituto actualizado del Orden o de la Identidad. Las estructuras, de por sí, no son sistemas cerrados, fijos, ni permanentes. Son, al contrario, sistemas abiertos. En este sentido, podemos decir que Deleuze es un estructuralista muy especial, que lleva al extremo de la paradoja al concepto de estructura, no sin aportar precisiones necesarias. Deleuze ilumina la idea de estructura a un nivel nuevo y plenamente consciente de sí, consciente de su natural cuota de inconsciencia. ¿Es, por esa razón, estructuralista, o ya, en un solo y el mismo gesto, postestructuralista, en el sentido de que va un paso más allá de ese estructuralismo cientificista y positivo?

Lo “problemático”, decíamos, aparece como otra característica propia del acontecimiento, que se enfrenta a esa visión platónica de la verdad ligada a la búsqueda reminiscente de esencias o Ideas. La reminiscencia y la *episteme*, la verdad, está de ese modo directamente relacionada a las respuestas, a las soluciones, y no a los problemas. Deleuze invoca así a lo problemático como una herramienta más en su inversión del platonismo. Son los problemas lo que debe ocuparnos, ellos son el objeto de nuestro trabajo, y no suponen un estadio previo a nada. “El acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante”¹⁰.

Por ello lo problemático no es un error, o un límite de nuestro conocimiento, sino una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser objetivo, y permanente, que le da, en primer lugar, sentido a las soluciones posibles. Son los acontecimientos en sí mismos. En su *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Fracois Zourabichvili remarca que Deleuze “señala hasta qué punto el postulado del reconocimiento, con sus dos avatares, el saber y el error, favorece una imagen servil del pensamiento basada en la interrogación: dar la respuesta correcta, encontrar el resultado exacto, como en la escuela o

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 74.

los juegos de televisión”¹¹, y, al mismo tiempo, que “el sentido no es otra cosa que la relación de una proposición, no con la pregunta de la que ella es la respuesta, doble estéril, sino con el problema fuera del cual ella no tiene sentido”¹². Este carácter problemático, así, se presenta como entidad ideal y virtual, una Verdad eterna y ahistórica, sólo que en vez de ser pensada según la temporalidad del *Cronos* –la noción tradicional y lineal del tiempo, de pasado a presente y a futuro-, es subsumida a la “identidad ilimitada” que provoca la otra concepción deleuzeana de la temporalidad, el *Aión* –el presente permanente e infinitivo del verbo, del acontecimiento que está pasando-.

El acontecimiento ideal, cuyo modo es lo problemático, es equivalente a una “singularidad”. La singularidad es definida como un conjunto de puntos que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas, una persona moral o psicológica. Pero a la vez algo que es “pre-individual, no personal, a-conceptual. Es indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general, y a sus oposiciones”¹³. La singularidad también es, en Deleuze, “repetición” –es decir, la vuelta permanente de lo que difiere, la diferencia misma-. Estas singularidades son ideales en el sentido de que se distinguen de sus efectuaciones espacio-temporales. “Tienen una verdad eterna, y su tiempo no es nunca el presente que los efectúa y los hace existir, sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en el que subsisten e insisten”. Así, “invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades”¹⁴.

Reuniendo todos esos caracteres, Deleuze propondrá en la décima serie de la *Lógica del sentido* un “juego ideal”. Este juego ideal es una suerte de idealización extrema sobre lo que sería el anti-platonismo, en su máxima expresión. Deleuze juega el mismo juego que Platón, lo enfrenta en su terreno, sólo que lo subvierte, cantando la multiplicidad y la diferencia como

¹¹ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 22.

¹² ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, p. 40.

¹³ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 72.

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 73.

causa y origen (lo cual subvierte también el sentido tradicional de estos últimos conceptos). En dicho juego no hay reglas preexistentes, lo cual deshabilita la comprensión corriente de la noción misma de juego, aunque a través de un recurso que en sí mismo es también lúdico, y extremo. ¿Puede un juego subsistir, como tal, sin reglas? El juego ideal, sí. Cada tirada o movimiento inventa sus propias reglas. Al mismo tiempo, cada jugada afirma todo el azar, una y otra vez, sin intentar dividirlo ni controlarlo en forma alguna. Cada tirada no emite otra cosa que puntos singulares, y no historiales de una misma serie. Así, cada tirada es una “repetición”. El tirar único, es decir, la suma de todos los tiros, es un caos, y cada tirada es un fragmento de ese caos. Cada tirada es una distribución de singularidades, distribución nómada, no sedentaria, la anarquía coronada, el eterno retorno. Este juego sólo puede ser jugado, según el filósofo francés, por el pensamiento y por la obra de arte. Trastorna profundamente la moralidad y la economía del mundo, lo cual recuerda la filosofía del sacrificio, el lujo y el gasto sin sentido de Bataille.

Efectivamente, en este análisis del sentido como acontecimiento y simulacro, como singularidad y repetición en la diferencia, como problema y como efecto, se abre un espacio ontológico también para el sinsentido. Hemos repetido que en las series, cada término no tiene sentido sino por su posición relativa a todos los otros términos; pero esta posición relativa depende a su vez de la posición absoluta de cada término en función de una instancia desconocida, que está determinada como vacía, como inasible, como sinsentido, en definitiva, y que circula sin cesar a través de las series. El sentido resulta efectivamente producido por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. “En una palabra, el sentido es siempre un efecto. No solamente un efecto en sentido causal, sino en el sentido de efecto óptico, sonoro, efecto de superficie, de posición, de lenguaje”¹⁵. De ahí extrae Deleuze lo que considera el punto en común más importante que comparten los autores que se ha dado en llamar estructuralistas: el sentido, no como apariencia, sino como efecto de superficie y de posición, producido por la circulación de la casilla

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, pp. 88-89.

vacía en las series de la estructura –y no ya producido, por ejemplo, por un sujeto concreto, plenamente intencional y consciente-.

En cuanto al carácter afirmativo de la filosofía de la diferencia de Deleuze, hay que decir que tratamos allí con un rasgo imprescindible. El sistema abierto que constituye esta filosofía descansa en la afirmación y en el desprecio de la negación como peligro y traición. Para Deleuze hay un no-ser, pero es el ser de lo problemático, no el ser de lo negativo. El ser de lo problemático –que es el acontecimiento ideal, el efecto de superficie, la singularidad de la repetición- es un no-ser en el sentido de que no pretende detener su devenir, ni afianzar una identidad, que sabe imposible. Sin embargo, Deleuze llega a lo problemático no a través de la negación del ser unívoco, sino afirmando ese mismo devenir, que es de alguna manera primero, afirmando la repetición del eterno retorno, afirmando la diferencia como “originaria”. Lo múltiple, el azar, el juego ideal, son todas afirmaciones, no dependen en ningún caso de sus opuestos –artificiales, insuficientes- para ganarse un lugar en nuestra consideración. El acontecimiento o fantasma, la Idea como estructura o sistema de lo múltiple, gana un lugar en nuestra ontología y en nuestra *episteme* por derecho propio y primero. Lo negativo es ilusorio, surge con proposiciones que expresan falazmente el problema del que dependen en primer término, transformándolo en oposición, en contradicción, en hipótesis, en solución. Esconden su verdadera estructura. El problema devenido en hipótesis ya está tras la solución posible, ya está tras la verdad, y pretende por tanto deshacer y eliminar el problema, negando entonces una existencia ideal y objetiva, como es la de lo problemático o del acontecimiento.

Lo mismo dice Jaques Derrida, el otro gran impulsor del postestructuralismo, en *Aporías. Morir- esperarse (en) los “límites de la verdad”*¹⁶, aunque allí el término que pone bajo la lupa y del que se distancia, es justamente el de “problema”. Pero el gesto derrideano es el mismo que el de Deleuze, tomar distancia de eso que arrojamos allí, adelante nuestro –a propósito y como guía-, que nos marca desde el comienzo un camino preestablecido, una

¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Aporías. Morir- esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Paidós, Barcelona, 1998.

hipótesis a seguir, una solución a alcanzar. Si bien Deleuze elige la palabra “problema” para señalar el sustrato de no-ser que continúa abierto, cuando Derrida elige tal palabra para indicar justamente lo contrario -el cierre-, su gesto de fondo es el mismo, su afirmación y la crítica que construyen apuntan en la misma dirección.

Y no hay que perder de vista que tanto Derrida como Deleuze parten de un elogio general al movimiento estructural. En este caso, Deleuze lo hace respecto al desplazamiento radical de las fronteras que implicó dicho movimiento, y que permitió tomar distancia de los fundamentos mayores de la metafísica hasta entonces dominantes, e incluso de los nuevos fundamentos que habían aparecido como respuesta a la crisis terminal de los anteriores íconos (Dios, muerto en el siglo XIX, y el Hombre, nacido en su reemplazo), y acceder a otra noción de sentido.

Cuando la noción de sentido tomó el relevo de las desfallecidas Esencias, la frontera filosófica pareció instalarse entre los que ligaban el sentido con una nueva trascendencia, nuevo avatar de Dios, cielo transformado, y los que encontraban el sentido en el hombre y su abismo, profundidad nuevamente abierta, subterránea¹⁷.

Aquí Deleuze se refiere a los filósofos de lo trascendental, como Kant –que, en su visión, buscan siempre reformular la vieja idea de Dios-, y a los filósofos del humanismo, dominante en la Francia de posguerra, que, liderados por Sartre, cantaban la necesidad de desarrollar al máximo las potencialidades del Hombre. Ambas perspectivas, según esta lectura que venimos siguiendo, son en el fondo equivalentes, porque siguen concibiendo al sentido como Origen y Principio, ligado a una conciencia intencional y personal, a una individuación determinada, capaz de centralizar los procesos de ordenamiento, y en detrimento de una multiplicidad a la que todavía no quiere darse crédito, y menos aún otorgar ningún peso ontológico. Para Deleuze, la tarea de la filosofía coincidía de alguna forma con la del estructuralismo, mostrando la impersonalidad de ciertas funciones clave, la ausencia de centro, de origen o fin preestablecidos, la indeterminación final de las posiciones y los desplazamientos, de las identidades en juego, las

¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 90.

rupturas, el devenir y la multiplicidad, así como, especialmente, la pérdida de una conciencia intencional, o un sujeto transparente y en ejercicio pleno de sus potencias, por detrás de los fenómenos. Ese estructuralismo ya se muestra, sin embargo, y por su propia naturaleza, posterior a sí mismo, posterior no sólo a sus versiones más científicas, sino también a la revolucionaria versión deleuzeana, y se vuelve, casi en el mismo gesto, (post)estructuralismo, siempre fiel a su naturaleza, dislocado de sí mismo, tal como veremos ahora.

3. ¿En qué se reconoce el estructuralismo?

Ahora revisaremos este artículo de Deleuze, escrito en el año 1967¹⁸, que a la par de los dos libros que nos han ocupado hasta ahora, nos permitirán terminar de delinear la comprensión del estructuralismo que maneja el autor. La ventaja de este texto es que Deleuze se muestra directo y conciso. Comienza citando algunos nombres propios, aquellos que, “con razón o sin ella”, han sido considerados los estructuralistas más importantes: Jakobson, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes, los escritores de la revista *Tel Quel*. La extrema diversidad de los dominios que exploran, así como la diferencia entre problemas, métodos, y soluciones que proponen, no impide que subsistan entre ellos ciertas “relaciones de analogía”.

Si se considera como la disciplina madre a la lingüística, lo es porque se ocupa específicamente del lenguaje, la estructura más básica, aunque también la más compleja de todas. Ya el inconsciente que se forma irremediamente como lenguaje, perdiendo en tal acontecimiento su propio carácter, ya los cuerpos y sus formas de hablar, ya las cosas y sus discursos. El estructuralismo reconoce los “lenguajes” con los que se forman dominios, cosas y estados de cosas, en los cuales se producen también los efectos de superficie. Esos dominios deben cumplir algunos “criterios formales”.

1) Criterio simbólico: Todo nuestro pensamiento mantiene un juego dialéctico entre las nociones de lo *real* y lo *imaginario*, que formarían una

¹⁸ DELEUZE, Gilles. «¿En qué se reconoce el estructuralismo? », en *L'île désert et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Minuit, París. Traducción al español Juan Bauzá y María José Muñoz.

oposición y una complementariedad, siguiendo la línea del dualismo platónico (deconstruido por Deleuze en esta segunda etapa de su pensamiento). Frente a esa tradición, el primer criterio del estructuralismo, es el descubrimiento y el reconocimiento de un tercer orden: el de lo *simbólico*. Se distingue, así, lo simbólico de lo imaginario, y lo simbólico de lo real. Tanto la lingüística moderna, como Foucault o Althusser, por ejemplo, habrían descubierto este tercer elemento, un suelo más profundo que la oposición entre las realidades y los imaginarios producidos por ellas, a la vez que irreducible a cualquiera de ambos.

La estructura, lo que Deleuze llamará también la Idea (o el acontecimiento-fantasma) es triádica. Si lo real es el 1 -es la Unidad y la “verdad” única-, y lo imaginario es el 2 -en tanto reflejo o desdoblamiento, *copia*, de lo real-, lo imaginario es el 3, una relación triádica que no se queda en la oposición de lo real y lo imaginario (modelo y copia, profundidad y efecto de superficie, cosas/palabras, comer/hablar), sino que involucra una instancia irreal, una instancia que no se puede encontrar, que es vacía y diferenciante, que produce así la circulación y el movimiento no dialéctico (o no sintético), el devenir constante, la *différance*, como dirá Derrida¹⁹ (lo que Deleuze llama la repetición, el eterno retorno).

La estructura correspondiente no tiene, por lo tanto, ninguna relación con una forma sensible, ni con una figura de la imaginación, ni con una esencia inteligible, y se trata más bien de una combinatoria de elementos formales que no tienen ellos mismos “ni forma, ni significación, ni representación, ni contenido, ni realidad empírica dada, ni modelo funcional hipotético, ni inteligibilidad detrás de las apariencias”²⁰. Por eso también se habla de su virtualidad (que no impide su realidad, sino sólo su actualidad).

Este primer criterio ya es suficiente para considerar su caracterización del estructuralismo como especial, diferente a otras versiones en que la “estructuralidad de la estructura”, como dice Derrida en el famoso *texto*

¹⁹ DERRIDA, Jacques. «La *Différance*», en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.

²⁰ DELEUZE, Gilles. «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», p. 243.

“*Génesis y estructura*” y *la fenomenología*²¹, sigue erigiéndose a partir de un “centro”, centro de la estructura que es a la vez *arkhé* y *telos*: principio, origen, causa; y objetivo, fin, efecto. Si tomamos en cuenta que ese texto de Derrida es considerado como uno de los que producen con más fuerza el transcurso entre estructuralismo y postestructuralismo, debemos reconocer que Deleuze no se queda atrás y suscribe en esta caracterización los mismos movimientos radicales que produce Derrida con su lectura. Por esa razón, el Deleuze de esta segunda etapa de pensamiento, es un estructuralista radical, tanto así que una caracterización como postestructuralista (es decir, quien piensa sistemas abiertos, u organizaciones estructurales no dependientes de un centro que funcione, bajo cualquier término, como reemplazo del nombre de dios) no sería incorrecta.

Esto a diferencia, por ejemplo, de Claude Lévi-Strauss, que puede ser considerado un estructuralista, pero “no-radical”. Con esto queremos decir que, en nuestra lectura, no llega a producir un pensamiento del sistema plenamente abierto, ni deja las cosas tan abiertas al devenir, la multiplicidad y el azar, desde el momento en que su estructuralismo se desarrolla todavía dentro de la pretensión de constituir un sistema, más o menos abierto, pero también más o menos cerrado, dentro del campo científico, y ese estructuralismo, por lo tanto, produce sentidos concretos sobre relaciones concretas –particulares, pero generales a la vez- (con elementos como ritos, mitos, tradiciones, normas, reglas, leyes, etc.) que nunca pueden llegar a ser, plenamente, los de la filosofía –es decir, Lévi-Strauss no pudo disponer de la libertad necesaria para emprender la autorreflexión extrema de la filosofía, que sí emprende el *postestructuralismo*. Retomaremos este punto hacia el final del trabajo.

2) Criterio local o de posición: Los elementos de una estructura no tienen otra cosa que un sentido: un sentido que es únicamente de “posición” (la estructura es topológica y relacional, de espacios inextensos, ni reales ni imaginarios). Así, los lugares en un espacio puramente estructural son primeros en relación con las cosas y los seres reales que llegan a ocuparlos,

²¹ DERRIDA, Jacques. «“Génesis y estructura” y la fenomenología», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1989.

primeros también en relación con los roles y con los acontecimientos siempre un poco imaginarios que aparecen necesariamente cuando son ocupados. Es decir, los lugares producen esas cosas, las producen como efectos de posición, diferenciales, por supuesto. El estructuralismo, para Deleuze, no es separable de una filosofía trascendental nueva, ya que la virtualidad formal y posicional que supone la estructura es ontológicamente real. Aún cuando en sus manifestaciones o actualizaciones concretas esa virtualidad se pierda –al transformarse en instancia particular-, la topología virtual sigue existiendo a nivel ideal y trascendental, y sigue determinando los efectos posicionales o diferenciales concretos. Sin embargo, esta trascendentalidad nunca es un reemplazo del nombre de Dios, al destruir la Unidad homogénea que aquel implica. Por tanto, la estructura implica un exceso de sentido, -no una falta de él-, un exceso de posibilidades de actualización de la virtualidad madre.

3) Criterio diferencial y singular: Los elementos se especifican recíprocamente en sus relaciones mutuas. Esas relaciones diferenciales arrojan singularidades, distribuciones de puntos singulares que caracterizan curvas matemáticas, figuras, personas incluso.

Para saber si hay una estructura en un dominio dado, debe precisarse si es posible allí despejar elementos simbólicos, relaciones diferenciales y puntos singulares que le sean propios.

4) Criterio serial: Los elementos simbólicos, tomados en sus relaciones diferenciales, se organizan siempre en serie. Además, siempre se relacionan con al menos una segunda serie, constituida por otros elementos simbólicos y otras relaciones. Toda estructura es serial, multi-serial, y no funcionaría sin esta condición.

5) La casilla vacía: Existe un elemento paradójico, que recorre las series, circula en ellas generando su movimiento. Es un elemento de naturaleza especial, ya que no es diferencial, como los elementos de las series. Este objeto singular es el punto de convergencia de las series divergentes como tales. Es “ eminentemente ” simbólico, pero precisamente porque es inmanente a las dos series a la vez. “La naturaleza de este objeto es precisada por Lacan: es siempre desplazado en relación consigo mismo. Tiene como

propiedad no estar donde se lo busca, pero en revancha también la de ser encontrado donde no está. Se dirá que “falta en su lugar”²². Genera el exceso de sentido de la cadena significante.

6) Del sujeto a la práctica: Si el lugar vacío no es llenado por un término, este no deja de estar acompañado por una instancia eminentemente simbólica que sigue todos sus desplazamientos: acompañado sin ser ocupado ni llenado. El sujeto es precisamente la instancia que sigue el lugar vacío. Esto implica que el lugar del sujeto es aún necesario para el estructuralismo, que no pretende eliminarlo por completo, ni retirarlo de la ecuación, ni hacerlo impotente en un mar de procesos y devenires que le son exteriores e incomprensibles. No es la eliminación del concepto de sujeto, sino su puesta en jaque, su crítica, la advertencia o la sospecha sobre sus verdaderas posibilidades. Ya no es origen, ni centro, ni fin, sino, tal como el sentido, un producto.

4. ¿Es Gilles Deleuze un filósofo postestructuralista? ¿Qué es el postestructuralismo?

Pero, de nuevo, ¿podemos decir que Deleuze es un filósofo postestructuralista? ¿Qué implicaría esa situación, y por qué sería importante determinarlo? Sabemos que Deleuze consideró expresamente el tema de la estructura y del estructuralismo, y que definió varias de sus condiciones necesarias, trabadas en una estrecha relación de codependencia. Estas características definitorias del estructuralismo, y su acción conjunta, implican de por sí la subversión definitiva de ciertas nociones tradicionalmente consideradas como necesarias, estables y dominantes en la filosofía occidental, heredadas de la metafísica dualista platónica, incluida la identidad, la unidad y la verdad, por lo cual su lectura y su práctica del estructuralismo no puede ser ya semejante a alguna agenda estructuralista que pretendiera haber hallado un nuevo acercamiento, más correcto, para dar con estos mismos criterios. Por ejemplo, la identidad definida como producto diferencial, o el “centro” de sistematización concebido como un lugar vacío y móvil, impiden esta filiación científicista.

²² DELEUZE, Gilles. ¿En qué se reconoce el estructuralismo?, p. 251.

Podría ser interesante, así, preguntar si el estructuralismo, concebido a la manera de Deleuze, tiene algo que ver con el fin de la modernidad filosófica. ¿Representa el estructuralismo la más perfecta culminación de la modernidad, su punto álgido, su clímax, su fin –en el sentido de objetivo alcanzado–, desde que propone las circunstancias más actualizadas y correctas para alcanzar verdades necesarias, en la forma de conocimiento científico o de otras verdades universales?, o bien, ¿es ya la primera etapa de una orientación nueva, que ha dejado atrás esa ambición positivista y sistematizadora?

En el caso de Lévi-Strauss, por ejemplo, que pretende haber hallado un comportamiento universal, natural y necesario en esa práctica social que es la prohibición del incesto, todavía podría suscribirse un estructuralismo de tendencia más bien positivista. Pero en Deleuze el estructuralismo introduce la crisis que remueve esos paradigmas, esos criterios y esos objetivos, dando paso a una descripción de la “realidad” más “ajustada”, en la cual cobran protagonismo las nociones de sistema abierto, que es a la vez acontecimiento y multiplicidad ideal, es decir, ontológica.

Y esta versión del estructuralismo, que por su propia naturaleza es ya, en cierto modo, posterior o superadora de sí misma, de ese nombre que la sigue ligando todavía al clímax del formalismo, supone también un golpe letal al humanismo y la fenomenología entonces dominantes, últimas etapas de un desarrollo siempre motivado por la presencia incansable y rectora de un sujeto, agente de conocimiento, legislador moral, conciencia plenamente poseedora de sí, de su deseo, de su ubicación, de su fin, agente de causalidad y control. Este agente se ha debilitado, ahora, por su posición sólo relativa y diferencial en el entramado de una estructura de particulares características, móvil y danzante, orientada en torno a una casilla vacía.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze ofrece una de las definiciones más concretas de lo que fue, desde siempre, la filosofía que él considera tradicional, dominante a nivel histórico. Esta definición nos es útil porque nos muestra exactamente de qué quiere tomar distancia el filósofo francés, y cómo su condición estructuralista y posestructuralista implica rupturas con este modelo:

Pues de Platón a los poskantianos, la filosofía ha definido el movimiento del pensamiento como un cierto pasaje de lo hipotético a lo apodíctico. Hasta la operación cartesiana de la duda a la certidumbre es una variante de ese pasaje (...) Pero ya en Platón la dialéctica se definía así: partir de la hipótesis, servirse de hipótesis como trampolines, es decir, como “problemas”, para elevarse hasta el principio an-hipotético que debe determinar tanto la solución de los problemas como la verdad de las hipótesis... El mismo Kant es más platónico de lo que él cree.... Por lo tanto, no es ilegítimo resumir así el movimiento de la filosofía: de Platón a Fichte o a Hegel, pasando por Descartes, cualquier sea la diversidad de las hipótesis de partida y las apodicticidades finales. Por lo menos, tienen algo en común: el punto de partida que encuentran en una hipótesis, es decir, en una proposición de la conciencia afectada por un coeficiente de incertidumbre (aunque sea la duda cartesiana), y el punto de llegada que encuentran en una apodicticidad o en un imperativo de orden eminentemente moral²³.

El paso de una hipótesis a un axioma apodíctico, a través del camino de un trabajo dialéctico. Ahora bien, para Deleuze, claramente “esa marcha orilla al máximo el verdadero movimiento del pensamiento, pero es también lo que lo traiciona al máximo...; ese hipotetismo y ese moralismo conjuntos”²⁴.

Lo que hará el autor del *Antiedipo* es apostar por lo “problemático” en vez de lo apodíctico, por el problema y la pregunta antes que por la respuesta, o, lo que es lo mismo, por las diferentes posibilidades de producción que permite el entramado estructural, del cual se destaca más la movilidad que la estabilidad, el exceso más que la precisión, la ruptura o apertura más que la identidad cerrada.

Este tipo de precisiones sobre el estructuralismo, en la lectura deleuzeana que hemos revisado, debería ser suficiente para contrarrestar diversos intentos de relativizar -hasta su pérdida completa de sentido- el movimiento teórico que nos ocupa, y debería bastar, también, para marcar la diferencia con la versión científicista del mismo movimiento. En una entrevista llamada *Estructuralismo y postestructuralismo*, Michel Foucault, por ejemplo, se muestra escéptico –y lo hace con buenas razones- ante el uso de estas etiquetas:

²³ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, pp. 296-297.

²⁴ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, p. 298.

Inicialmente me gustaría subrayar con respecto al estructuralismo que, en el fondo, no sólo -como es normal- ninguno de los protagonistas de este movimiento sabía exactamente de qué se trataba, sino que tampoco lo sabía ninguno de los que han recibido, de buen grado o no, la etiqueta de estructuralistas. Es cierto que quienes practicaban el método estructural en campos concretos, como la lingüística o la mitología comparada, sabían qué era el estructuralismo, pero, en el momento en que se rebasaban estos ámbitos concretos, nadie sabía con exactitud de qué se trataba²⁵.

Para vencer a ese sano escepticismo del que Foucault hace gala, hemos mostrado cuáles son los criterios que Deleuze ofrece para delinear el objeto teórico del estructuralismo.

Y Foucault también lo sabía, porque en la misma entrevista reconoce que “todo se hizo en los años sesenta por insatisfacción con la teoría fenomenológica del sujeto”²⁶ Así,

Lacan planteaba un problema totalmente simétrico al de los lingüistas. El sujeto fenomenológico era descalificado por segunda vez por el psicoanálisis, lo mismo que lo había sido por la teoría lingüística. Se comprende muy bien la razón por la que Lacan pudo decir que el inconsciente estaba estructurado como el lenguaje: era el mismo problema para unos y para otros²⁷.

Sin embargo, y luego de esta concesión al estructuralismo, Foucault redirecciona su escepticismo hacia el postestructuralismo:

Mientras que detrás de lo que se ha llamado el estructuralismo veo claramente que había un determinado problema que era, a grandes rasgos, el del sujeto y el de la reestructuración del sujeto, sin embargo, no veo en aquellos a los que se llama posmodernos o postestructuralistas, cuál es el tipo de problemas que tienen en común²⁸.

Raúl García está de acuerdo con la influencia del estructuralismo en Deleuze:

²⁵ FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo» En *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Volumen III, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 307.

²⁶ FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», p. 313.

²⁷ FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», p. 311.

²⁸ FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», p. 324.

ALTAMIRANO; Manuel. «Del estructuralismo, y la condición postestructuralista en Deleuze, inversor del platonismo». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 7 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2016, pp. 89-117

Ante el avance de la filosofía del sujeto desde principios de siglo (fenomenología husserliana y neo-heideggerianos) brota la reacción estructuralista, para quienes el sujeto es producción del propio juego del sistema. Deleuze, fuertemente influenciado por el estructuralismo, emprende una filosofía crítica de aquella otra filosofía que se apoyaba en la subjetividad²⁹.

Y François Zourabichvili parece sugerir incluso algo más, quizás esa etapa posterior o postestructural, incluso cuando no la nombra:

Algo ha pasado, pero no por ello la filosofía se ha clausurado, ya que la clausura anunciada no implica que renunciemos a pensar con conceptos, aunque estos deban cambiar de naturaleza: la filosofía ingresa en una época nueva o, para ser más exactos, vuelve a jugarse entera de nuevo. Es decir que no está ligada, para Deleuze, a una identidad –marcada por los conceptos de verdad, esencia, fundamento, razón, etc.- que permitiría también pronunciar su fin: “no sabemos lo que puede” la filosofía, porque sólo tenemos ante la vista su pasado, eminentemente contingente, pasado que no podría valer por un centro o por una referencia absoluta³⁰.

También Perry Anderson, en un texto crítico del estructuralismo, comienza por reconocer su existencia:

La evolución es simplemente ésta: el marxismo francés, tras haber disfrutado de un largo período de amplia e indiscutible dominación cultural... encontró finalmente un adversario que fue capaz de presentarle batalla e imponerse. Su victorioso oponente fue el amplio frente teórico del estructuralismo y, después, sus sucesores posestructuralistas... es evidente que ha habido un problema básico alrededor del cual han girado *todos* los contendientes... ¿Cuál es este problema? Esencialmente, la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas³¹.

Por supuesto, esta es la típica reducción, claramente injusta, que se intenta hacer a veces del estructuralismo y su evolución propiamente filosófica, que es el postestructuralismo.

²⁹ GARCÍA, Raúl. *La Anarquía Coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, p. 23.

³⁰ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, p. 29.

³¹ ANDERSON, Perry. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, Madrid, 1986, pp. 35.36.

Este último autor es interesante porque señala también algunos aspectos más concretos del estructuralismo, como preparación para su fuerte crítica, que es su intención final. Dichos rasgos se basan en lo que llama “la exorbitancia del lenguaje”, lo que significa la prevalencia del lenguaje como modelo de una estructura diferencial o sistema abierto, del que la etnología, por ejemplo, quiere ser una analogía y una aplicación práctica en determinado campo científico. Anderson también deja abierta la diferencia específica entre estructuralismo y postestructuralismo:

contrariamente a lo que podría esperarse, el estructuralismo propiamente dicho pasó la prueba de Mayo y resurgió como el ave Fénix, debilitado y modificado, es cierto, pero por nada más y nada menos que el equívoco prefijo de una cronología: ahora era posestructuralismo lo que antes había sido estructuralismo. La relación exacta entre ambos, el parecido familiar o común descendencia que los une a través del frágil registro temporal está por esclarecer. Podría ser el rasgo más revelador de ambos³².

Y, más allá de la especificidad de su crítica, que no podemos revisar aquí, una pista más nos conduce hacia Derrida como el supuesto creador del postestructuralismo:

El paso final en este camino iba a darlo Derrida, que –señalando la ruptura posestructuralista- rechazó la noción del lenguaje como sistema estable de objetivación y radicalizó sus pretensiones como soberano universal del mundo moderno con el decreto auténticamente imperial de que “no hay nada fuera del texto”, “nada antes del texto, no hay pretexto que no sea ya un texto”. El Libro del Mundo que el Renacimiento consideró ingenuamente como una metáfora se convierte en la palabra literal, última de una filosofía que haría temblar a toda la metafísica³³.

Pero, ¿por qué Derrida, y no, al mismo tiempo, Deleuze?

³² ANDERSON, Perry. *Tras las huellas del materialismo histórico*, p. 45.

³³ ANDERSON, Perry. *Tras las huellas del materialismo histórico*, p. 47.

5. El estructuralismo de Lévi-Strauss.

Deberemos mostrar, entonces, para finalizar, los lineamientos centrales de alguna versión concreta del estructuralismo, alguna de sus concepciones teóricas más reconocidas, para poner en perspectiva, comparar, y advertir en qué sentido queremos hablar de postestructuralismo en Deleuze. Revisaremos, entonces, las definiciones más explícitas que ofrece de su método Claude Lévi-Strauss, uno de los primeros estructuralistas, consciente de su propia situación como tal, reconocido e influyente en todos los desarrollos posteriores de la materia. Hagamos una breve revisión de sus criterios. Queremos pensar la siguiente pregunta, o constituir aquí un ámbito problemático: ¿Cuál sería el “reemplazo del nombre de Dios” –característica remanente de ese supuesto estructuralismo tardío, clímax del racionalismo o del cientificismo positivista- en Lévi Strauss? ¿Puede clasificárselo ahí, quería él inscribirse allí, en el camino de una ciencia fuerte y positiva?

Sin embargo, antes que nada, es preciso rendirse ante el genio de Calude Lévi-Strauss, y dejar en claro desde un principio que, para nosotros, su mérito como pionero de la etnología, y como uno de los máximos representantes del estructuralismo, permanecerá, por supuesto, intacto, a pesar de que en adelante procedamos a cuestionar algunas de sus afirmaciones. Sólo nos limitaremos, entonces, a señalar algunos aspectos que fuerzan contraponer su estructuralismo al posestructuralismo de Deleuze. Lévi-Strauss pretende hacer un aporte dentro de un campo de discurso científico, y pretende constituir a la etnología o antropología estructural como una disciplina científica, una ciencia social. No hace falta decirlo: la inscripción dentro de la institucionalidad científica impone requisitos estrictos, constricciones, límites, y una metodología general, que le dieron al estructuralismo de Lévi-Strauss una característica particular, situando esa ruptura –supuesta por el cambio de punto de vista del método estructural (el sistema diferencial)- en lo que podríamos considerar, todavía, el recorrido de la Razón iniciado con la cientificidad y el positivismo de la Ilustración. Lévi-Strauss se encuentra todavía allí, en ese pasaje, en ese transcurso de un paradigma a otro.

En primer lugar, concebir a la etnología como una ciencia implicó que el antropólogo francés tuviera como guía y finalidad una exigencia de “orden”, y, junto a ella, una demanda de objetividad. En *El pensamiento salvaje*, donde analiza exhaustivamente, con una astucia sorprendente y con una enorme cantidad de materiales concretos, algunas costumbres, mitos, ritos, usos lingüísticos, etc., de diferentes pueblos considerados “primitivos” -a lo largo de diferentes zonas geográficas, algunas muy alejadas de otras-, Lévi-Strauss señala que “esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento”³⁴. “Cada cosa sagrada debe estar en su lugar”, observaba con profundidad un pensador indígena. “Inclusive, podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada, puesto que al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido”³⁵. Notemos cómo, en cambio, la casilla vacía que estructura las series (en la comprensión postestructuralista) carece de este lugar para sí, no está en ningún estante, sino, como decía Alicia, “siempre estaba en el estante de arriba del que ella miraba”, y por lo tanto no es posible situarla, lo cual resulta en esa destrucción del orden del universo que este pensador indígena temía.

En *Antropología estructural*, Lévi-Strauss piensa este “ordenamiento” como una característica propia de la estructuración de los fenómenos mismos, y por supuesto, de su investigación y conocimiento. El estructuralismo debe buscar las leyes que ordenan diversos dominios concretos, que resultan ser análogos entre sí a nivel funcional y formal, más allá de estar separados por sus contenidos concretos.

Hoy por hoy, ninguna ciencia puede considerar que las estructuras pertenecientes a su dominio se reducen a una disposición cualquiera de partes cualesquiera. Sólo está estructurada la disposición que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes. Como escribía Goethe:

Todas las formas se parecen, ninguna es igual a la otra
*Mas su coro guía hacia una ley oculta*³⁶.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, p. 25.

³⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, p. 25.

³⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, Siglo XXI, Madrid, 1999, p. 23.

Por lo tanto,

ya sea en lingüística o antropología, el método estructural consiste en discernir formas invariantes en el seno de contenidos diferentes...” (Lévi-Strauss, C., 1991, p. 260). “Por otra parte, las hipótesis estructurales son verificables, desde afuera. De derecho, si no siempre de hecho, pueden ser confrontadas con sistemas independientes, y bien determinados, cada uno de los cuales disfruta por su cuenta de cierto grado de objetividad que pone a prueba la validez de las construcciones teóricas... De suerte que si la crítica literaria y la historia de las ideas pueden tornarse de veras estructurales, será sólo a condición de hallar fuera de ellas los medios de una doble verificación objetiva³⁷.

También en otro de sus textos más importantes, *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss ofrece datos para comprender los lineamientos científicistas del estructuralismo, cimentados por una particular ontología. Allí, afirma la estrecha relación entre el pensamiento primitivo y el pensamiento infantil (este último a gran escala, es decir, incluyendo el pensamiento infantil de las sociedades occidentales actuales). Estos dos tipos de pensamiento, de los cuales revisa caracteres concretos, comparten “ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano”. Esta sola afirmación ya alcanza para constatar el alcance de la apuesta metodológica que hace el etnólogo francés, apuesta que tiene implicaciones de todo tipo, y que resulta, claramente, universalista -al menos en algunos sentidos-, universalismo que también atribuye, dicho sea de paso, a la norma que es la prohibición del incesto. Porque

existe un dominio que nos pone en presencia de una experiencia aun más universal que la resultante de la comparación de los hábitos y de las costumbres; es el del pensamiento infantil, que proporciona a todas las culturas un fondo común e indiferenciado de estructuras mentales y de esquemas de sociabilidad del que cada una extrae los elementos que le permitirán construir su modelo particular... (estas) corresponden a exigencias y a formas de actividad muy fundamental³⁸.

Ahora bien, en el pensamiento de Deleuze que hemos seleccionado y que tomamos en cuenta, es precisamente este lugar de la “necesidad” (ocupado en

³⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, pp. 260-261.

³⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 128.

la ciencia por los axiomas y las hipótesis) el que deja de ser posible, o el que se revela como siempre impotente, y por tanto, falso en su pretensión de identidad. Como hemos explorado y repetido, el estructuralismo definido por Deleuze (que es en realidad postestructuralismo), implica la acción de un sistema diferencial abierto, de series heterogéneas en constante movimiento, ordenadas por una casilla vacía que falta a su propia identidad. Deleuze hace un esfuerzo permanente por excluir de este sistema abierto que supone su filosofía a cualquier noción o concepto que pudiera ser un reemplazo de “el lugar de Dios”, o centro de la estructura, un *telós*, una *arkhé*, lugares que Lévi-Strauss indefectiblemente ocupa, con su criterio de verdad y el resto de sus compromisos ontológicos.

De allí que queramos sugerir la siguiente conclusión respecto a nuestra pregunta inicial: afirmamos la imposibilidad de que el estructuralismo (entendido a la manera convencional, que es la única manera de ser que, por lo demás, le corresponde con legitimidad) pueda sostenerse fuera del campo científico (y sólo dentro de algunas de las disciplinas científicas que resultan pertinentes para esa metodología). El estructuralismo debe resignar características determinantes de su identidad cuando se expone al tratamiento radical y extremo que un trabajo filosófico bien entendido debe llevar adelante. No puede subsistir la estructura oposicional ordenada a la síntesis, no puede subsistir el centro de la estructura, ni la identidad que ese dualismo pone por delante y por detrás del espejo.

El estructuralismo entregado al impacto violento de la filosofía se hace postestructuralismo, una exploración radical y limítrofe de nuestros conceptos, de nuestras formas acostumbradas, de nuestras analogías naturalizadas, de nuestra representación, del funcionamiento aparente de esos espejos que ahora no devuelven lo Mismo, sino que nos arrastran en un viaje desconocido y vertiginoso, tal como le pasó a Alicia. El postestructuralismo no es una metodología compatible con la ciencia, no ha sido pensado para los mismos objetivos. Tal como el pensamiento primitivo, sin embargo, implica una dimensión de conocimientos coherentes, sistemáticos y legítimos, que se despliegan en otro nivel, ni superior ni inferior, sino paralelo al del conocimiento científico.

ALTAMIRANO; Manuel. «Del estructuralismo, y la condición postestructuralista en Deleuze, inversor del platonismo». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 7 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2016, pp. 89-117

El postestructuralismo, como producto –efecto de superficie, también-netamente filosófico, elige aceptar determinadas carencias, elige asumir determinadas oscuridades y elige abandonar determinados objetivos, con el fin de introducirse por un camino propio, lleno de puertas que también es preciso abrir, para poder construir un panorama un poco más completo de nuestra situación actual, que hoy por hoy lo requiere.

Bibliografía

ANDERSON, Perry. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, Madrid, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Pre-textos, Valencia, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, Buenos Aires, 2008.

DELEUZE, Gilles. «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en *L'île désert et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, en LAPOUJADE, David (editor). Minuit, París, 2002.

DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989.

DERRIDA, Jacques. *Aporías. Morir- esperarse (en) los "límites de la verdad"*, Paidós, Barcelona, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1994.

FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo» En *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Volumen II.*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

GARCÍA, Raúl. *La Anarquía Coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Colihue, Buenos Aires, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.