

# LA EXPERIENCIA ESTÉTICA LITERARIA COMO VÍA DE SALUD

Ana María Ortiz Jaimes.<sup>1</sup>

## Resumen

El presente artículo pretende realizar un ejercicio reflexivo en torno a los síntomas de la enfermedad engendrados, según Gilles Deleuze, por el capitalismo tardío y desenfrenado que confunde los modos de existencia y experiencia del hombre, llevándolo a vivir una cotidianidad presa de la codificación del deseo y la representación determinista de la sociedad. No obstante, para Deleuze la experiencia estética y en especial la experiencia estética literaria es vía de salud y de re-significación para la sociedad, la filosofía y la educación, pues hace emerger la diferencia, el acontecimiento y el simulacro de las profundidades del océano del mundo para que el hombre construya el sentido propio.

## Abstract

The present article intends to elaborate a reflexive exercise regarding the symptoms of the illness which, according to Gilles Deleuze, is caused by the late and unbridled capitalism. These symptoms confuse man's modes of existence and experience making him live day to day imprisoned by the codification of desire and a deterministic view of society. However, esthetic experience and especially literary esthetic experience, is for Deleuze the way of health and societal, philosophical and educational re-signification. The reason is that it makes differences, events and drills (simulacres) surge from the deeps of the ocean so that man can build his own sense and meaning.

---

<sup>1</sup> Artículo presentado como opción de Trabajo de Grado, para aspirar al título de *Licenciatura en Filosofía* de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Artículo dirigido por Lyda Patricia Gil Cañón, licenciada en filosofía Corporación Universitaria Minuto de Dios, profesional en filosofía Corporación Universitaria Minuto de Dios y Master en Literatura Universidad de los Andes.

“Lo que voy a proponer aquí es la exploración de otra posibilidad, digamos que más existencial (Sin ser existencialista) y más estética (sin ser esteticista), a saber, pensar la educación (y la Lectura) desde la experiencia”  
(Larrosa, 2003, p. 85)

“todo cuanto he escrito – al menos así lo espero – ha sido vitalista”  
(Deleuze G. , 1995, p. 228)

## **Introducción**

Indagar en un determinado problema que inquieta lleva a evaluar diversas posibilidades con el propósito de esclarecerlo y muchas veces, más que eso, abruma la cantidad de problemas que surgen a partir de una pregunta. Sin embargo, a pensar de ello, el pensamiento encuentra o abre caminos a través su misma espesura dándose como horizonte de búsquedas y encuentros, como medios y excusas para inquirir entorno aquello que roba la atención y causa gran curiosidad, que se vuelve necesario porque de alguna manera atañe a nuestras vidas.

El hombre a través de la palabra existe, y ésta a su vez, permite interpretar las afecciones que el mundo le genera. El uso de la palabra se establece como puente de múltiples sentidos, de interrogantes y de respuestas que se han planteado a través de la historia, de la vida; pero que no se agotan, al contrario se renuevan. Una respuesta puede ser una pregunta, y ésta a su vez, posibilidad de múltiples preguntas, como de múltiples posibles respuestas, que se construyen en un diálogo constante a través de su encarnación en la palabra escrita y ésta última siendo la evidencia de puntos fijos del pensamiento y del sentir, siendo la filosofía y la literatura cuna de esta evidencia que lleva al diálogo constante con la realidad, con la vida misma, tanto del que escribe como aquél que lee, abre el mundo a los ojos del sentir y el razonar con el propósito de pensarlo, escudriñarlo y arrancarle hasta último sentido para existir.

Por tanto se convierten en vía de salud, para contrarrestar los síntomas de las representaciones que atrapan la vida y es imperioso que hagan parte sustancial de los procesos educativos como un camino que posibilita nuevas vías y otras formas de sentido fuera de una representación determinada (capitalismo tardío) que acaba con la vida. Sin embargo, es preciso resaltar que la literatura, sin ser más o menos que el discurso filosófico goza de la posibilidad de enunciar desde los perceptos y afectos (según Deleuze), es decir, brinda la posibilidad, la oportunidad de sentir y pensar con el cuerpo y el pensamiento (conceptos) llevando inevitablemente a una experiencia estética literaria, que abre el camino para violentar las formas de ver actuar, sentir y crear.

Así que, mi medio y excusa en esta oportunidad, es indagar cómo la experiencia estética literaria es vía de salud para salir de la representación, haciendo uso de pensadores que han “pensado diferente”, que ven más allá de una lógica discursiva imperante y que le hablan a la vida del hombre directamente. En primer lugar, en el apartado “Dilucidación de los síntomas del capitalismo tardío” (p. 4) pretendo esclarecer de forma general los síntomas que fluctúan los modos de existencia del hombre en el siglo XXI. Sin bien, no es de forma exhaustiva en todos los aspectos, en razón de la indagación y argumentación preciso en la representación del sistema económico capitalista-tardío, el cual ha devenido en consumismo desenfrenado que se inserta en los modos de existencia de los hombres a través de la codificación del deseo. Ahora bien, para dilucidar lo anterior, considero pertinente indagar en primera instancia lo concerniente a cómo una representación determinada posibilita una “imagen” del mundo a los hombres llevándolos a transformar su vida en razón de dicha representación. En segunda instancia, cómo la tecnificación del mundo, como medio al devenir en representación para el sujeto a través de la ciencia, favorece aparentemente el empoderamiento del “capitalismo tardío” en la época actual, esclareciendo en este punto los síntomas que codifican los deseos de los hombres hacia la representación que se inmiscuye en la vida cotidiana.

En segundo lugar, en el apartado “La experiencia de lo cotidiano y la cotidianidad” (p.11) pretendo esclarecer la experiencia cotidiana que a través de la normalización de lo cotidiano, cautiva la vida y con ella la posibilidad de creación de otros modos de existencia fuera de la realidad dominante impuesta por la representación; no obstante, desde el pensamiento de Deleuze el arte y la literatura son propuesto como crítica y clínica para

contrarrestar los síntomas del mundo “enfermo”, del delirio que agencia hacia la homogenización del deseo (del capitalismo tardío). Siendo estas, el arte y la literatura, las que irrumpen la experiencia de lo cotidiano (máquina de producción de deseo) al experimentar el acontecimiento a través de los perceptos y afectos.

En tercer lugar, en el apartado “La experiencia estética desde la perspectiva de Gilles Deleuze” (p. 16) realizo un ejercicio de deconstrucción de la inversión deleuziana de la identidad y la representación para dilucidar qué se puede entender por experiencia estética y específicamente por experiencia estética literaria y cómo estas son vías para salir de la representación.

Teniendo presente la reflexión realizada en los tres primeros apartados, en cuarto lugar, en el apartado, “La experiencia estética literaria como una vía de salud para la educación” (p. 24) indago la necesidad de brindar nuevos caminos o vías para convocar que el pensamiento crítico que se salga de los lindes de la representación imperante y de la codificación del deseo llevando a crear de la mano de la experiencia estética literaria devenires para el pensamiento y el cuerpo, la educación y el quehacer de la filosofía, para, en y con la vida.

### **1. Dilucidación de los síntomas del capitalismo tardío.**

Dilucidar los síntomas del capitalismo tardío implica hondar cómo este se ha convertido en una representación que se empodera y da sentido a la vida de muchos hombres, y a pesar de que otorgue a cada uno de ellos un camino para actuar, conocer, creer y vivir, aparentemente se instala como “enfermedad” en la sociedad. Sin embargo, para llegar al objetivo es pertinente observar cómo una determinada representación se convierte en la “imagen” del mundo, ahora bien, según lo enunciado, es preciso indagar el análisis de Heidegger realizado en el texto *la Época de la imagen del mundo* (1999), en el cual examina la ciencia como la esencia de la época moderna y cómo representación imperante, “si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general” (p. 64). En el texto, él analiza

los procesos que intervienen en la ciencia moderna con el propósito de hacer evidente cómo una representación determinada instaurada bajo el poder modifica la vida de los hombres, la imagen de ellos y del mundo.

En un primer proceso, la ciencia moderna se instaura desde la investigación donde el conocimiento se da como proceder anticipador, en otras palabras, es la capacidad y ganancia de proyectar un determinado ámbito de lo ente donde éste es tomado como objeto. Ahora bien, proyectar necesita de la demarcación y observación del proceder anticipador y de la determinación de su quehacer en un fenómeno, en la medida en que se pueda volver objeto de representación explicativa.

En verbigracia, Heidegger (1999) propone por ejemplo la matemática y la física: la primera hace referencia desde los griegos “como aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas” (p. 65); la matemática denomina las cosas en función de la cantidad para hablar de la realidad, es decir, los números la representan. Sin embargo, la segunda, la física, al partir de la matemática se establece desde lo conocido, pero se relaciona bajo unas condiciones dadas en la realidad que son cuantificadas a su vez en magnitudes espacio temporales de movimientos, que permite anticipar y dar cuenta del rigor que debe poseer la matemática en la exactitud de su anticipación.

De acuerdo a Heidegger, “La ciencia se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador” (1999, p. 65). Estas dos, la matemática y la física, se unen en el método como segundo proceso, en el que la fijación de los hechos mediante un modo de proceder específico permite comprender la transformación de las mismas, y con ello formular leyes que permitan clarificar la representación. De ahí es necesario llevar esto al experimento, el cual, para que se cumpla, determina su proceder anticipador a partir de una ley que debe dar cuenta de los movimientos de la naturaleza, y ésta, en tanto sea exacta, la formulación de la ley será pertinente.

Un tercer proceso, la empresa, es donde la naturaleza y la historia se convierten en objeto de representación explicativa, debido que asegura el proceder anticipador de todos los procesos y resultados dados por la investigación, a través de la articulación y planificación en

conjunto de las maneras de proceder que se afianza en el proyecto, pues se despliega a partir de sus propios resultados; es así que “el proyecto y el rigor, el método y la empresa, al planearse constantes exigencias reciprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación” (Heidegger, 1999, p.71). Ahora bien, esta esencia de la ciencia moderna como investigación es una forma necesaria para la “imagen del mundo” en la época moderna en la que se busca la objetivación y subjetivación del mundo, pues da cuenta del estado de cosas donde la idea de universalización y racionalización de la totalidad de lo existente provee calma al hombre.

La “imagen del mundo” dada por la ciencia, posibilita a través de los procesos enunciados re-representar el mundo (objetivar y subjetivar), y el hombre en tanto promovedor de la misma ciencia, deviene en *subjectum*, que en su traducción griega designa lo que yace en y se reúne como fundamento sobre sí, es decir, se convierte en el ente que fundamenta al ente mismo en lo tocante a su modo de ser y verdad (Heidegger, 1999, p.73) en el cual se reúne la totalidad sobre sí, pues al tomarse él como objeto y representación de todas las formas del ente, trae sobre sí mismo todo cálculo, anticipación, dominio y certeza. Es decir, el hombre, como *subjectum*, es el centro referencial de todas las representaciones (*representatio*) que se traen ante sí, y eso, que está ahí, se sitúa frente y tiene la posibilidad de hacer de la totalidad una imagen. El sujeto es garante de la existencia y representa el mundo donde la acción humana sobre la naturaleza racionalizada permite una base para la dominación por la ciencia y la técnica.

El *subjectum* hace una imagen del mundo con la proliferación de la ciencia. Sin embargo, esta imagen es producto de lo que la ciencia le puede re-presentar. El mundo tiene comienzo y límite dependiendo de lo que ella, la ciencia, pueda proveer al hombre. Es la representación del mundo la que permite conocer los medios para racionalizarlos y la razón en función de estos medios pierde autonomía y se convierte en instrumento.

Habiendo cedido en su autonomía, la razón se hizo un instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, subrayada por el positivismo, se enfatiza su no-referencia a un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, subrayado por el pragmatismo, se enfatiza su sumisión a contenidos heterónomos. La razón se hizo algo enteramente aprovechado en el proceso social (Horkheimer, 1973, p. 31).

El conocimiento que poseen los hombres a través de la racionalización y la representación del mundo permite la dominación sobre la naturaleza y sobre los hombres a través de la clasificación y sistematización de los datos y cifras del conocimiento. Ahora los efectos de la razón, las nociones y los conceptos, se han convertido en simples medios racionalizados, “es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de producción” (Horkheimer, 1973, p. 32). La racionalización inmersa en el proceso social confunde la idea moderna de progreso, con un progreso de modernización, es decir, con el auge de cosas materiales la cual posee un carácter fuertemente mercantil, pues:

Ahora bien, aunque al principio esta idea de progreso fue de un carácter crítico y racionalista, y se apoyó en fundamentos científicos, técnicos y positivistas que eran respaldados por hechos que terminan reduciendo esta idea de progreso al mejoramiento de los aspectos materiales de la existencia humana (Múnera, 2007, p.17).

Los aspectos materiales de la existencia humana son el fin y medio para cuantificar y vivir, en el estado de cosas actuales que observa el progreso de éstas a través de una modernización. El mundo, entonces, adviene al hombre como imagen subsumida en redes materiales y en cantidades abstractas, como, por ejemplo, el dinero. La representación actual es la del capitalismo y siguiendo el pensamiento de Deleuze y Guattari es la del capitalismo tardío y refiere a un sistema “mundializante” que se ve bajo la perspectiva de la globalización que generalmente está ligado a ideologías de consumo y producción, donde el capitalismo tardío se establece como modelo de lo cultural, advirtiendo en esto paradojas y posiciones opuestas, dado que, lo que se busca es aglutinar capital en unos pocos que a su vez mantienen el poder a costa de la mayoría que es productora y consumidora de la representación que impera en la sociedad. El capitalismo tardío es la expresión más pura del capital cuya finalidad es la expansión, siendo el único límite él mismo en tanto que se sostiene siguiendo la ésta lógica descrita y que ha llevado al hombre de esta época a devenir en un cuerpo capital-dinero, al cual, le ha sido codificado el deseo y con él, la vida, apriisionada al organismo<sup>2</sup> (Deleuze & Guattari, 1998).

---

<sup>2</sup> Hace referencia, en primer lugar, al poema de Artaud “El cuerpo es el cuerpo /Está solo/Y no necesita de órganos/El cuerpo no es jamás un organismo/Los organismos son los enemigos del cuerpo” (Artaud, En: Deleuze & Guattari, p. 163) y se evidencia cómo la

En esta instancia, es pertinente indagar en qué consiste la representación enunciada del capitalismo tardío que actúa a través de la codificación del deseo, con el propósito de esclarecer los síntomas que sucumben al hombre en dicha representación, y que más adelante nos llevará en el transcurso de la reflexión a elucidar como dichos síntomas permean la experiencia de lo cotidiano, todo esto con el propósito de dar un referente en lo que nos concierne, la experiencia estética literaria como irrupción en el modelo de representación para generar procesos de transformación en el sistema y que en última instancia se presenten, como lo describe Deleuze, en una vía de salud para la enfermedad que enfrenta el mundo contemporáneo.

Así, en primer lugar, referiré a la codificación de deseo. El deseo es una producción social y se organiza a través de la representación y permisión de dichas representaciones en los modos de existencia del hombre de dos formas, molar y molecular: “La carga de deseo es “molar” en las grandes formaciones sociales y “molecular” en lo microfísico inconsciente” (Díaz, 1999). En otras palabras, el deseo molar es totalizante, aglutina el poder imperante de la representación instaurada en la época y es codificado a través de quienes ejercen dicho poder pretendiendo darle un “sentido” o “interpretación” determinado para que la masa de la sociedad actué, piense, y cree:

Que el deseo es codificado por el poder, significa que quienes ejercen un poder buscan “interpretar” el deseo de aquellos sobre los que ejercen hegemonía. Es decir, darle una representación para que se haga consciente. De manera tal que al codificar el deseo se torne manejable. Se torne también previsible y “depotencido” para los cambios. Es de gran utilidad para quienes ejercen densamente el poder, que las personas se apeguen a

---

experiencia del cuerpo está estratificada, plegada y replegada a una organización jerarquizada de órganos según funciones y es desde allí donde el hombre interpreta el mundo, lo siente y lo vive desde una experiencia enmarcada en categorías fijas e identitarias, bajo una predeterminación de lo indeterminando, ya que el cuerpo es lugar de experimentación infinita de sí mismo. En segundo lugar, pertenece a los tres estratos que según Deleuze y Guattari atan al hombre siendo el organismo el primero de ellos “Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo- de lo contrario, serás un depravado-. Serás un desviado. Serás sujeto, y como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto enunciado- de lo contrario, sólo serás un vagabundo.” (Deleuze & Guattari, p. 164) Así el organismo es lo que se considera como “correcto” y único camino, es el sistema que homogeniza el sentido de los hombres y que ésta servicio de un determinado poder.

ciertas representaciones de deseo. Es en función de esas representaciones, que es efectivo el márketing. (Díaz, 1999)

El deseo molecular, en tanto microfísica refiere a singularidad e individuación, es decir, es un hombre que desea a través de la representación que el poder construye, es un hombre que quiere algo determinado, sabe lo que quiere, sin advertir que ese querer ha sido impuesto en su cotidianidad, por ejemplo, a través del bombardeo de la publicidad, novelas y estándares de “vida buena” que se instaura en lo cultural. Por otro lado, el deseo sin la representación no tiene un fin determinado, sin ésta el hombre quiere pero que no sabe qué es lo que quiere, siguiendo lo anterior, podemos inferir la necesidad e importancia de la representación en medio del sistema del capitalismo tardío pues permite la manipulación para ejercer dominio sobre los cuerpos, las personas y el pensamiento.

Siguiendo el análisis, la producción de deseo molar y molecular se ve interpelada por una matriz de carga libidinal social denominada delirio, que aquí no se entiende como categoría psicológica, sino como categoría histórico- social o histórico-mundial (Deleuze,1996, p. 16) y que se mueve en una disyuntiva: “uno tiende a homogenizar el deseo de las grandes poblaciones desde los centros de poder y el otro trata de huir de esa masificación deseante codificada, siguiendo alguna posible línea de fuga del deseo (molecular)” (Díaz, 1999). El delirio, se mueve entonces en dos perspectivas, como homogenización del deseo y enfermedad, y como línea de fuga del deseo y salud, ya lo hace evidente Gilles Deleuze (1996):

Todo delirio es una enfermedad, la enfermedad por antonomasia, cada vez que erige una raza supuestamente pura y dominante. Pero es modelo de salud cuando invoca esa raza bastarda oprimida que se agita sin cesar bajo dominaciones, que resiste a todo lo que aplasta o la aprisiona, y se perfila en la literatura como proceso (p. 16).

En segundo lugar, siguiendo lo anterior, el deseo es codificado desde los centros del poder a través del delirio como enfermedad, ya que éste proporciona una representación dominante que deviene consciente a los individuos, y así, presos de la representación saben lo que quieren, aunque ese querer haya sido ocultado a través de la masificación del mismo. El deseo es fuente de manipulación para ejercer dominio y un claro ejemplo de ello es el Capitalismo:

En el capitalismo, se codifica el deseo como mercadería para ser consumida. De este modo, se aporta al sistema capitalista y se facilita la tarea de gobernar. Lo primero, porque fortalece el dispositivo económico neoliberal, y lo segundo, porque se borran las diferencias, ya que supone fuente de conflicto (Díaz, 1999).

Para Deleuze, la energía del deseo libidinal, delirio como enfermedad, circula a través del organismo que aprehende los deseos moleculares y los acopla formando máquinas deseantes que totalizan los códigos en la sociedad; la sociedad es la codificación de los flujos de deseo. Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo* (1998) denomina *socius* a la formación del “cuerpo-pleno” que nos invita a pensar al hombre más que un organismo en relación biológica del cuerpo, sino también invita a pensar la relación del cuerpo con los demás cuerpos en referencia a lo social, pues éste, refiere a la estratificación de la experiencia agenciada hacia territorios molares de deseo, es el organismo de lo social, que aprehende el cuerpo a la representación dada e impuesta por el poder.

En tercer lugar, los autores establecen tres tipos de cuerpos sociales: el cuerpo de la tierra que hace referencia a las sociedades llamadas primitivas en la cual los “tabúes” son el centro de poder. El cuerpo despótico que refiere a las formas de gobierno totalitarias y el centro de poder se centra en la noción de deuda. Por último, el que nos concierne, el cuerpo capital- dinero o capitalismo tardío, corresponde a la sociedad actual en la que el poder se centra en la adquisición del capital, que otorga al individuo en la consecución satisfacción y estado de saciedad. No obstante, es uno de los síntomas de la “enfermedad del mundo” que se confunde con el hombre (Deleuze, 1996, p.14).

En el cuerpo capital-dinero el deseo es subsumido bajo las categorías de mercancía, dinero y consumo presentándose éstas como única instancia en donde se desenvuelve la vida a partir de la cantidad abstracta, “Nada más abstracto que el concepto de moneda. Tampoco nada más universal” (Díaz, 1999) . El deseo es codificado y universalizado para replicar el capitalismo, replicación que se instaura de forma similar a la de la racionalidad de la ciencia moderna, como ya se trató anteriormente, y que ahora se evidencia bajo la apuesta de interpretación deleuziana, pues:

El deseo se convierte en cantidades abstractas. El capitalismo, como Roma imperial, como España colonialista, impone un solo código para gobernar. En el capitalismo tardío se trata del valor dinero, intercambiable, reversible, intemporal. Casi como leyes de la ciencia moderna. Ciencia de la que el capitalismo tomó su racionalidad (Díaz, 1999).

En consecuencia, el capitalismo tardío y desenfrenado, es como una enfermedad crónica que somete al mundo y a los individuos al empoderamiento del deseo codificado, que se instaura en el consumo por el consumo mismo. Estandariza los modos de existencia de los hombres. Aprehende la vida al Organismo. Vida que se desenvuelve en la cotidianidad y afecta los cuerpos que lo adolecen que no encuentran salida a la máquina codificante que se repliega en la experiencia de lo cotidiano.

## **2. La experiencia de lo cotidiano y la cotidianidad.**

Una madrugada cualquiera...

Sólo se escucha el juego del aire en el pavimento, y uno que otro paso de algún fantasma que lo habita, resignado a su condición:

ser invisible para él y para todos.

Sólo se escucha el compás del aire en las casas, marcando el ritmo de los sueños.

El aire es violado.

Sólo se escucha la voz de seres despiertos que agitados por el correr del tiempo se disponen a hacer su rutina diaria:

dormir, comer, trabajar, comer, trabajar, comer, dormir.

El tic-tac del reloj marca el ritmo de la existencia.

El tic-tac retumba en el cuerpo que adolece lo cotidiano.

Sólo se respira el aire por rutina y se vive por costumbre...<sup>3</sup>

La costumbre de vivir es alentada por lo intempestivo de la época actual, hija del siglo XX socavado por un sin número de hechos que generan vergüenza, repulsión y desagrado, donde la muerte es el pan diario sobre la mesa y la libertad es sesgada en el mundo,

---

<sup>3</sup> Autoría propia

donde la replicación de conductas de consumo a través de la codificación del deseo son el fin último del quehacer cotidiano en la sociedad capitalista, que se construye conforme a un estereotipo económico, político y “estético”<sup>4</sup> llevando a la humanidad en muchos momentos de la historia a segregar lo inhumano, o bien, como lo enuncia Camus ( 1990) “ ...el aspecto mecánico de sus gestos, su pantomima carente de sentido vuelve estúpido cuanto les rodea” (p. 16)

Es la pantomima de la gran obra de la época presente, donde el individuo habita un escenario delimitado reproduciendo el guión que le otorga un sentido a su existencia, guión que supone haber creado, sin advertir, que también hace parte de la trama dicha suposición. Entonces, sin más, en silencio se acepta la realidad circundante, lo que se “es”, lo que son los demás, lo que ha de venir, lo que hay que hacer, lo que ha de guiar los actos y las decisiones según la lógica del mundo que aprisiona la vida y con ello la potencia del devenir y crear, en y con, las multiplicidades que irrumpen la experiencia en lo cotidiano (como la experiencia estética literaria)<sup>5</sup>, siendo esto último, lo cotidiano, atrapado en la representación dada por el capitalismo desenfrenado . Así, los aspectos materiales de la existencia humana son el fin y medio para cuantificar y vivir, en el estado de cosas actuales que observa el avance de las cosas a través de una modernización, que nada tiene que ver con una actitud moderna, sino refiere al progreso socio- económico, técnico y material de la sociedad, adviniendo al hombre una imagen subsumida en redes materiales y en cantidades abstractas, como, por ejemplo, el dinero.

La lógica del mundo del capitalismo tardío está cimentada en intereses económicos que establecen signos de dominación social en las naciones, la cultura, los valores, las cosas y los cuerpos. Dichos signos, se instauran en la sociedad con el predicamento: las cosas son desechables y los seres humanos también, ahora, son medios en la adquisición del capital, garantizando así el control y organización sobre los modos de existencia.

---

<sup>4</sup> Estética en el sentido de estándares de belleza regida por órdenes comerciales. “ Mímesis estética de la reproducción de consumo como ética de hoy” (Navarro, 2001, p. 209)

<sup>5</sup> Este punto se desarrollará más detenidamente en los apartados siguientes.

Así, la cotidianidad yace estandarizada y sometida a una experiencia de mundo dada a través de la representación del orden impuesto, dándose como única posibilidad donde el hombre consigue vivir y poseer un lugar dentro del no-lugar de la vida; en otras palabras, es homogenizada la forma de producción de subjetividad y las afecciones de los cuerpos en lo colectivo como individual. El cuerpo se somete a “la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza del presente” (Deleuze & Guattari, 1993, p.111). Un cuerpo capital-dinero que adolece los horrores cotidianos, sin síntoma alguno de su estado, sólo cicatriza la fuerza del poder enajenado de la máquina de producción. Un cuerpo que no es cuerpo pues ha devenido a-perceptible, pues al parecer no siente lo que le trasgrede con vileza. Se ha acostumbrado a vivir la realidad que le tocó, se ha convencido que no hay otra, sólo sigue el ritmo de lo cotidiano en la cotidianidad.

Lo cotidiano es la particularidad de lo que acontece, “lo cotidiano como objeto de una programación cuyo desarrollo está regido por el mercado, por el consumismo, por el sistema de las equivalencias, por el marketing y la publicidad” (Morales, 2001). Cotidiano es levantarse cada día y realizar los deberes, como también caminar apresuradamente porque se va tarde, tomarse un café, escuchar música a todo volumen o no escucharla, dormir hasta tarde o no dormir, comer e inclusive no hacerlo porque - ¡no hay con qué!- ver o escuchar las noticias 3G (guerra, goles y glúteos), escuchar la cifra de muertos, la cifra de la inflación monetaria, la cifra de ascenso o descenso de encuestas, las cifras de desfalcos, las cifras de capturas por los desfalcos, las cifras de exportaciones e importaciones y muy seguramente el precio del café, las cifras de la moda o lo cifrado de la moda, las cifras de desplazados, las cifras de damnificados, la cifra para ayudarlos y de paso la queja de ellos por la cifra que no alcanza a cubrir las necesidades, la cifra de algún logro del país de uno o dos, que han ganado algo, la cifra de guerras en el otro extremo del mundo, en fin, una cifra de cosas que constituyen la realidad colectiva e individual.

Ahora bien, la vida se desenvuelve en la cotidianidad. La cotidianidad es la organización y repetición sucesiva en el tiempo de acontecimientos que se presentan con regularidad, llevando a crear el mundo propio. Es la realidad que se presenta cada día, es el lugar desde donde se existe. Es en la cotidianidad donde el cuerpo, las personas, las acciones,

las cosas, la naturaleza, los pensamientos, los sentimientos y las sensaciones, pertenecen a un “mío”, pertenecen a un “yo” que percibe y padece lo que le acontece.

Sin embargo, los hechos que ocurren en la cotidianidad toman un grado de normalidad y de costumbre para el hombre, dejando a la vida atrapada dentro de los estándares de lo cotidiano, aprisionándola dentro del organismo “puesto que el organismo no es la vida, él la aprisiona” (Deleuze, 1981, p. 33 ), estratifica la experiencia e interpreta la realidad desde una lógica discursiva, pues “ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo “real”, y que procede por normalización” (Deleuze & Guattari, 2006, p.133).

Las diversas formas de normalización, organización y empoderamiento coexisten en la cotidianidad, aprehendiéndola a través de la replicación de enunciados de la realidad dominante, confiriendo el guión al hombre, quien no lo ha creado, de un “yo” que enuncia y se obedece así mismo, en un “yo” como sujeto de enunciación, es él “legistador-sujeto” (Deleuze & Guattari, 2006, p.133); replicando el guión del capitalismo que realiza un agenciamiento hacia territorios de la subjetivación del poder y se extiende a través de lo cotidiano que normaliza los signos; ya lo hace evidente Deleuze y Guattari (2006) cuando proclaman “nuestra semiótica de Hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en que la significancia y la subjetivación se extienden una a través de la otra” ( p.187 ). El hombre replica a través de su modo de existir aquello que le hace agonizar, replica la organización, estratifica la experiencia de los sentidos, la actitud utilitaria sobre los cuerpos y el modo de pensar lo objetivo y subjetivo.

Entonces, ¿cómo resistir al modelo predominante e irrumpirlo para que la vida y la experiencia sobrepasen la realidad engendrada por el capitalismo tardío? Hay que liberar la vida de la representación que se da a los hombres, representación que es vacía ya que no pasa por él y por el contrario hay que convocar “el exceso de vida que vio, sintió y pensó”<sup>6</sup> (Deleuze, 1990, p. 196) para hallar la diferencia en la repetición a través del arte; ya lo enuncia Deleuze:

---

<sup>6</sup> “ *c’est plutôt l’excès de vie qu’ils ont vu, éprouvé, pensé*” (Deleuze, 1990, p. 196)

Cuanto más estandarizada aparece nuestra vida cotidiana, cuanto más estereotipada, sometida a una reproducción acelerada de objetos de consumo, más debe el arte apegarse a ella y arrancarle la pequeña diferencia que actúa en otra parte y simultáneamente entre otros niveles de repetición, e incluso hace resonar los dos extremos de las series habituales de consumo con las series instintivas de destrucción y muerte, juntando así el retablo de crueldad con el de imbecilidad, descubriendo bajo el consumo el castaño de la mandíbula frenética, y bajo las más despreciables destrucciones de la guerra, nuevos procesos de consumo, reproduciendo estéticamente las ilusiones y mistificaciones que configuraran la esencia real de esta civilización, para que al fin la Diferencia se exprese, con una fuerza a su vez repetitiva por la cólera, capaz de introducir la extraña selección...(Deleuze, 1988, p. 461)

Deleuze propone el arte como clínica para contrarrestar los síntomas del mundo “enfermo”, del delirio que agencia hacia la codificación del deseo, hacia los estándares de vida denotados por el capitalismo. El arte y la literatura, irrumpen la experiencia de lo cotidiano (máquina de producción de deseo) a través del develar otras vidas y otros mundos que están fuera de lo hasta ahora conocido, convocando la experiencia ya vivida o imaginada como acontecimiento que traza líneas fuera del orden impuesto. Llevando a devenir al cuerpo y la experiencia de éste sometido al organismo, hacia un cuerpo sin-órganos<sup>7</sup>, el cual, no tiene nada que ver con la representación codificada del deseo, pero sí con la experimentación de otras formas de sentir no codificadas. La experiencia estética se instala, entonces, como resistencia de vida que traza líneas de fuga<sup>8</sup>, a través del arte y especialmente como se demostrará en la literatura.

---

<sup>7</sup> Expresión que procede del poema de Artaud y designa Deleuze en el plano de inmanencia que se opone al plano de desorganización del organismo, y se entiende desde diferentes perspectivas como: campo de intensidad, campo de individuación entendido desde la perspectiva de Spinoza, límite del organismo y límite de formación social.

<sup>8</sup> En primer lugar, como producto, en este caso, de escritura capaz de transformar la codificación del deseo y la representación que aprisiona la vida del hombre. Líneas fuera del orden impuesto y que la literatura produce como deseos puros de los hombres. En segundo lugar, en lo concerniente al sistema capitalista que es cerrado y tiende por ello a mantener el “orden” (organismo), se necesitan líneas de fuga para que el pensar fluya y devenga constante y no se quede arraigado al pensamiento identitario que elimina la diferencia. En tercer lugar, la línea de fuga es un acto de afirmación y de resistencia, pues es una mutación dentro del mismo sistema; es convertirse en “otro” y por lo tanto, abrirse a otras formas de vida y de experimentación de la misma.

### **3. La experiencia estética desde la perspectiva de Gilles Deleuze**

Deleuze propone el arte y en especial la literatura como clínica y vía de salud. Para llegar a los objetivos propuestos en este escrito es preciso hondar en el pensamiento del filósofo con el propósito de esclarecer los conceptos que intervienen en la propuesta de la literatura como crítica y clínica, que parte de la inversión de la identidad y la representación codificada. Lo cual ha llevado a realizar en el presente artículo una deconstrucción de dichos conceptos y ver cómo la época contemporánea bajo el predominio del capitalismo tardío y la representación como determinista han llevado al hombre a una experiencia vacía de la cotidianidad.

En ese orden de ideas, lo primero que se ha de tener presente es que Deleuze invierte el concepto platónico de “identidad” apartándolo de lo “originario” y de “unicidad”, en el cual, la identidad es lo que se predica de las cosas en razón de las esencias que las definen; por consiguiente, todo aquello que esté fuera de dicho predicamento es lo no-es por tanto diferente, es decir, la diferencia ontológica entre el Ser y los entes. Deleuze, por el contrario, enuncia que “invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades” (Deleuze, 1994, p. 73). A través del acontecimiento como fuente de singularidad, en donde, la diferencia no es lo que se deriva de la identidad como negación, es la diferencia la que particulariza la identidad del ser afirmándolo, pues:

La diferencia no pasa entre el ser y los entes sino por el ser y los entes destruyendo la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Y univocidad no significa sólo “el ser se dice de una sola manera” sino también, se dice de la diferencia y de todo lo que difiere en y de sí mismo. El ser es la diferencia (modelo de lo Otro); los entes son simulacros (diferencia sin esencia) (Pardo, 1990, p. 181).

Así, en primera instancia, la diferencia no es negación del ser único, es afirmación en la multiplicidad, donde lo dado es diverso y se compone de rasgos distintivos espacio-temporales, donde ésta, la diferencia, además de ser extensiva (cantidad), es intensiva (cualidad) y principio de individuación de lo que se da en la experiencia, así: “la intensidad insensible que hace la sensibilidad, la profundidad imperceptible que constituye la percepción,

la imagen imposible que funda la imaginación” (Pardo, 1990, p. 181). Entonces, la identidad en Deleuze es pluralidad de la diferencia en tanto que posibilita la multiplicidad en la repetición.

Ahora bien, el concepto de repetición se comprende desde la negación, es así que “la repetición no es generalidad” (Deleuze, 1972, p. 49). Aparentemente podrían ser sinónimos pero existe una radical oposición entre estos dos términos, ya que “la generalidad expresa un punto de vista según el cual un término puede ser intercambiado por otro, sustituido por otro” (Deleuze, 1972, p. 49). Por el contrario, la repetición no puede ser sustituida, pues será repetición de aquello que no puede ser remplazado, pero que potencia eso único, entonces la idea de la generalidad es evidencia de las particularidades y la repetición es una la potenciación de cada una de las particularidades.

Es pertinente manifestar que existen dos lenguajes en los cuales se puede percibir este abismo entre los dos conceptos tratados, a decir, generalidad y repetición: “el lenguaje de las ciencias, dominado por el símbolo de igualdad y en el cada término puede ser remplazado por otro, y el lenguaje lírico, en el que cada término, irremplazable, sólo puede ser repetido” (Deleuze, 1972, p. 51). Entonces, la generalidad pertenece así al orden de las leyes y la repetición a la potencia, más aún, en tanto sea experiencia particular. Siguiendo lo que enuncia el autor, el lenguaje de las ciencias, determina la semejanza y las equivalencias, y, el lenguaje lírico, determina la diferencia en la repetición que está contra la ley y la estratificación del orden impuesto; un orden que ha codificado el deseo del individuo que está sometido a la representación e “imagen del mundo” actual, que en un plano discursivo actúa utilitariamente sobre el mundo, el pensamiento y los cuerpos.

Es la repetición una de las instancias donde el arte y específicamente la literatura advienen diferencia sin concepto, dado que actualiza el concepto a través de la re-significación del mismo concepto. Hace emerger la diferencia de lo que se da como identidad y unicidad, siendo estas últimas instauradas a través de la representación que se inscribe en las categorías impuestas a través del delirio como enfermedad en la que hay una homogenización del poder. La repetición, y uno de los lenguajes donde es visible, el lírico, conducen así a pensar y

percibir la experiencia de lo real como acontecimiento dado en el cuerpo. Acontecimiento, que lleva al mundo de lo propio, a decir, la cotidianidad del hombre.

Antes de continuar, es preciso detenerse en los conceptos que emergen tras la inversión deleuziana de la identidad, donde la repetición y la diferencia permiten liberar la experiencia del hombre, a través del simulacro y el acontecimiento.

El primero, el simulacro, refiere al develamiento de lo Mismo<sup>9</sup> a través de la imagen simulada del ser: “el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y semejante, el modelo y la copia” (Deleuze, 1994, p. 264). Permitiendo así la trasfiguración del ser en la diferencia, ya que cae del mundo de las ideas que trascendía inmutable a la realidad empírica que es intensiva en la afección sobre los cuerpos. Deviene constante a las multiplicidades, pues arrastra y desborda la quietud de las Ideas y de la representación, como enuncia Navarro (2001): “el simulacro expresa devenir, la divergencia y el disfraz: la diferencia; constituye la imagen en movimiento que va perfilando una geografía distributiva y nomádica del sentido: no conocemos qué es el sentido, dónde radica el significado, pero apreciamos sus signos y efectos” (p. 94). El simulacro abre y despliega la diferencia y con ello el acto de creación del hombre, al transformar el espacio de la identidad y de la representación:

El simulacro es el sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente mediante la diferencia como tal. Los sistemas de este tipo son intensivos; reposan en profundidad sobre la naturaleza de las cantidades intensivas, que entran precisamente en comunicación con sus diferencias. (Deleuze, 1988, p. 438)

El segundo, el acontecimiento como paradoja, se entiende desde dos perspectivas: la primera, en lo concerniente al lenguaje o incorporal, el cual en tanto incorporal es el sentido mismo (Navarro, 2001, p. 96) que permite predicar del estado de cosas a partir de un antes y un después del estado de ellas, siguiendo el principio de disyunción exclusiva. No obstante, el acontecimiento, es así mismo, sentido sin-sentido, ya que, es simulado el sentido fijado, pues no se podrá predicar de un presente mismo, se percata de una antes y un después, pero el presente mismo no es aprehensible, el instante le hace falta “reales sin ser actuales, ideales sin

---

<sup>9</sup> Identidad.

ser abstractos” (Navarro, 2001, p. 101) y, sin embargo, se hacen presentes en la palabra que hace evidente el movimiento de los cuerpos y las ideas. La segunda perspectiva, refiere al acontecimiento como atributo del cuerpo, es el estado mismo de afectación en el cual las singularidades son perceptibles, es la encarnación en un estado de cosas, en una persona, en un individuo de lo que sobreviene en el mundo y el cuerpo del hombre es vidente de ello.

Ahora bien, la disyuntiva se solventa, en tanto que, primero, en el lenguaje es perceptible un estado de cosas a través de la proposición que otorga sentido, basándose en el pasado que ya pasó, y lo que pasó, ya no es; y en tanto que, segundo, en el cuerpo se evidencia la distinción de un estado de cosas del mundo en el instante presente, como irrupción sobre él, del devenir del mundo. Aparentemente no se encuentran los dos planos del acontecimiento. Sin embargo, el acontecimiento es el devenir del mundo y del lenguaje. Es aquello del mundo que se deja envolver en el lenguaje. A modo de síntesis: “el sentido expresado como acontecimiento es de otra naturaleza: emana del sinsentido como de la instancia paradójica [...] puro signo cuya coherencia exclusive solamente, pero de modo supremo, la coherencia del yo, la del mundo [...] Únicamente subsiste el Acontecimiento” (Deleuze, 1994, pp.182-183)

Si bien se ha mostrado el advenimiento de la identidad y del surgimiento del simulacro y el acontecimiento, como andamiaje para comprender la experiencia estética desde el pensamiento deleuziano, es menester, también con esto, con el propósito de trazar un mapa conceptual claro y dilucidar lo que nos interesa, a saber, la experiencia estética y especialmente la experiencia estética literaria como vía de salud, profundizar la mirada deleuziana en la concepción de representación, la cual como se enunciaba anteriormente, busca problematizar el estatuto de legitimación y dominio sobre la experiencia en la cotidianidad.

El dominio de la representación sobre la experiencia y los modos de la existencia, ha fluctuado y aprisionado a las mismas en categorías dadas por la razón que nada dicen de lo real, sino de lo posible, tomando la formulación kantiana de la representación<sup>10</sup>. La

---

<sup>10</sup> El sujeto cognoscente y adquiere la posibilidad de lo empírico a través de elementos *a priori* (espacio y tiempo), donde, por medio de las intuiciones puede conocer y hacer aprehensible a través de la legislación del entendimiento los fenómenos, gracias a la *síntesis* que “en su sentido más amplio, es

representación proporciona una imagen y sentido al hombre del mundo, aprisionado lo sensible y con ello los modos de existencia; no obstante, la representación no debe entenderse como sinónimo de pensamiento, antes bien, es una imagen del pensamiento y del ser, que se instauro al desplazamiento y rechazo de la diferencia en un momento dado.

Deleuze se percata de lo anterior y plantea realizar una inversión de la representación para liberar la experiencia a través de la diferencia. Parte esclareciendo la base, por la cual la representación es dada e impuesta, que denomina como la cuádruple raíz: “La identidad es la forma del concepto indeterminado, la analogía en la relación entre los conceptos determinantes últimos, la oposición es la relación de las determinaciones dentro del concepto, la semejanza en el objeto determinado del concepto mismo” (Deleuze, 1988, p. 233). Siguiendo la cuádruple raíz, la diferencia se encuentra “crucificada”, pues, con relación a la identidad, todo lo dado debe tener la forma de lo Mismo; a la analogía, el ser se dice de muchas maneras, pero debe ser referido de forma primera y universal; a la oposición, la diferencia es contradicción e incompatibilidad, y, por último la semejanza, la diferencia de lo sensible se asemeja así mismo eliminado la diferencia como intensidad, convirtiéndose en representación. En conclusión, y en palabras de Deleuze “de ahí que el mundo de la representación caracterice por su impotencia para pensar la diferencia como tal” (Deleuze, 1988, p. 234) y más aún cuando dicha representación es producida por quienes manejan el poder mercantil y se encuentra concentrado el capital.

El mundo y la vida se da como verdadera dependiendo de las asociaciones discursivas que se establecen en la representación, entonces el hombre no da sentido al mundo, por el contrario, el sentido es dado al hombre a partir del predominio de una imagen o representación tomada como identitaria, por ejemplo, el capitalismo, siguiendo esto, la experiencia es colectiva y estereotipada, delimita al mundo y a la experiencia con el mundo sujeta al

---

el acto de reunir diferentes representaciones y entender su variedad” (Kant, 2006, p. 111); siendo ésta la *síntesis*, el fundamento para todo el engranaje y operatividad que se da en la mente, a través del uso de la imaginación, *síntesis trascendental de la imaginación* que establece un puente entre la intuición (síntesis figurada) y los conceptos (síntesis intelectual), que son esquematizados según el orden de su contenidos a saber: Serie (juicio de cantidad), Contenido (juicio de cualidad), Orden (juicios de relación) y por último pero no menos importante, Conjunto (juicio de modalidad). Dichas categorías tiene la prerrogativa de enjuiciar y ordenar lo sensible, y con ello dar una representación del mundo al sujeto.

organismo. El hombre es el centro referencial, pero no puede ver ni sentir más allá de lo que la representación le proporciona.

Hasta este punto se ha indagado lo concerniente al advenimiento de la identidad y la repetición, problematizando el estatuto de legitimación y dominio sobre la experiencia y la vida advirtiendo la diferencia, la repetición, el acontecimiento y el simulacro, con lo cual abre el horizonte de posibilidad real para dilucidar qué es la experiencia estética desde la perspectiva de Gilles Deleuze, siguiendo la argumentación propuesta en el presente escrito.

Entonces, la experiencia es estética, en primer lugar, cuando ésta refiere a un orden de lo sensible, que va más allá de una simple percepción cognoscente y a un orden de ideas que configuran el sentido propio del sujeto que percibe el mundo, se da sentido a sí mismo, es decir, “que configura las formas de la percepción y de la lógica del sentido que opera en el sujeto” (Farina, 2005, p. 127). En segundo lugar, irrumpe el sentido a través del acontecimiento que trasgrede al hombre en el lenguaje y en el cuerpo, llevando al territorio de lo sin-sentido, a-significante, paradójico, a la diferencia, debido a que ésta se instala fuera del sentido que la representación dominante proporciona, transitando fuera de los códigos de homogenización, encontrando y creando el mundo de los simulacros. En tercer lugar, trasgrede al cuerpo, en el orden de lo sensible, del sujeto que padece el desenvolvimiento de la vida en el mundo, siendo el cuerpo evidencia de ese paso, desbordando y re-significando el sentido, es decir, es el proceso del sentido codificado al sin-sentido para llegar al sentido propio, alterando los modos de existencia.

Siguiendo lo anterior, la experiencia estética desde la perspectiva de Deleuze, promueve un cambio y resistencia al dominio de la representación y la identidad, subsumidas a una instancia de poder que se establece y normaliza bajo la codificación del deseo, cometido por el capitalismo tardío y desenfrenado, la lógica discursiva y el estatuto de verdad, donde el cuerpo, los hechos, las ideas y la subjetividad son tomados de forma utilitaria.

Ahora bien, la experiencia estética en Deleuze se inaugura por la experiencia tomada, ya no discursiva ni representada, sino la experiencia como acontecimiento con el mundo, donde las cosas son simulacro y devenir, que irrumpe la cotidianidad y rebasa el orden mismo de la experiencia normalizada que da sentido. La experiencia estética, como acontecimiento, afecta

las formas de sentido que constituyen al sujeto, entonces, se puede decir que, la experiencia estética es la pérdida del sentido, adviene sin- sentido para que el hombre devenga fuera del orden impuesto, y cree líneas de fuga o de desterritorialización, que agencie hacia otros lugares fuera del modo dominante de producción de sentido, impuesto a través de la representación de la época, donde la subjetividad es agenciada por los afectos que produce la experiencia estética de cualquier orden, así:

La experiencia estética provoca oscilaciones en los modos dominantes de producción de sentido, en las formas homogenizadoras de producción de subjetividad, pues insiere “elementos de ruptura del sentido” en sus modos de funcionamiento. Eso significa que la experiencia estética interfiere sobre las formas con las que el sujeto narra sus relaciones, sobre las formas mediante las cuales el sujeto se relaciona con el mundo. De ese modo, la experiencia estética, como acontecimiento que altera las formas del sujeto, tiene que ver con la experiencia de producción de subjetividad. Se trata de producción de subjetividad que atiende a los efectos causados por los perceptos y afectos experimentados en la experiencia estética de cualquier naturaleza, sucedida en cualquier contexto, pero siempre distinta (Farina, 2005, p. 129).

De esta manera, siguiendo la cita anterior, la experiencia estética como acontecimiento que altera las formas de sentido, a través del sin-sentido que ella misma le otorga al salir fuera del orden de la representación dominante, permite la producción de subjetividad que es receptiva a los afectos y perceptos dados en la experiencia estética, que van más allá de las percepciones y afecciones del sujeto, para devenir un más acá que desborda la experiencia. Los afectos son “velocidades que no respetan ya la clausura de los terminos o los límites previos de identidad” (Navarro, 2001, p. 68). Es decir, lleva a la diferencia, a devenir con ella en otro a una zona de vecindad o indeterminación en la cual ya no es posible discernir lo mío de lo tuyo, lo mío de lo otro. Deleuze lo ejemplifica así : “de la misma manera que Gregorio en *La metamorfosis* de Kafka deviene insecto no por imitación sino arrastrado a la zona de indeterminación que escapa a la diferenciación secundaria de géneros, órdenes o reinos” (Deleuze & Guattari, 1993, En: Navarro, 2001, p.68).

Ahora, los perceptos, no son percepciones, ya que, son independientes del sujeto que es afectado, son las intensidades de sentido que genera la experiencia estética y violenta<sup>11</sup> al hombre a través de la sensación, “son visiones o videncias, intensidades del sentido como

---

<sup>11</sup> En el sentido de que irrumpe, desestabiliza, des-coloca.

contemplaciones puras; son como paisajes sin hombres [...] en los que dejamos de ser seres históricos, seres de memoria y nos convertimos en puro contemplar, en los que ya devenimos el mismo mundo contemplado” (Navarro, 2001, p. 69). La experiencia estética en tanto productora de afectos y perceptos, convoca un más allá y un más acá de la construcción de sentido propio, fuera del orden de la representación impuesta, de la homogenización de la vida y es en este punto, donde la filosofía descubre a través de la experiencia estética vías de posibilidad para pensar y crear conceptos, no para el mundo como entidad abstracta, sino del mundo para, en y con el mundo, llevando al filósofo, o, a quien pretenda filosofar, estar de cara a la sociedad, pues: “Allí fue donde me di cuenta de que la filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos” (Deleuze, 1995, p. 221). Afectos y perceptos que convoca y acontece en la experiencia estética y dentro de ésta, en la experiencia estética literaria.

Si bien hay muchas formas del arte y más que formas mundos posibles e imaginados que dicha práctica posibilita, la literatura ocupa un lugar privilegiado por la capacidad de convocar y crear nuevas visiones (perceptos) y desbordar a través del devenir que ella misma provoca los sentimientos (afectos) con su necesaria relación con la palabra, siendo no sólo la carne de las palabras sino la palabra en la carne de quién escribe como aquel que lee.

La filosofía como la literatura deben convocar el pensamiento y el sentir desde el concepto, percepto y afecto en un juego constante con la vida que entraña la experiencia vivida como también la soñada e imaginada, lo cotidiano, con uno mismo y con los demás, con el propósito de que sean una pieza esencial por su capacidad de ir más allá de la representación y codificación de los deseos, claro está con algunas exigencias literarias y hasta filosóficas, pues no toda producción cabe en este umbral (como los best-seller) ya que muchas por la exigencia del mercado se somete a ser una reproductora de la representación.

Entonces, la literatura y la filosofía, en tanto productoras de conceptos, afectos y perceptos son condición o vías de posibilidad real en donde el hombre se despliega con el mundo propio, con el pensamiento, con el cuerpo, con lo que acontece cotidianamente, con las experiencias vitales que convoca la experiencia estética literaria, llevando a tomar la vida como resistencia, estética, ética y política. No obstante, esta “resistencia” debe encontrar un lugar de acción a través de la palabra y el discurso, y que el filósofo en tanto “responsable del

pensamiento” y “creador de conceptos” debe convocar a un pensamiento crítico de la representación instaurada como reivindicación de vida. Existen muchos campos de acción, sin embargo me referiré de forma explícita, al campo educativo como espacio propicio para la producción y formación del pensamiento, respecto a esto Giroux afirma:

Los estudiantes deberían aprender a comprender las posibilidades transformadoras encerradas en la experiencia. Con el fin de acrecentar el valor de esta posibilidad, los profesores deben hacer que el conocimiento del aula sea relevante para la vida de los estudiantes, (...) los profesores deben confirmar la experiencia del estudiante como parte del encuentro pedagógico, para el cual han de ofrecer contenidos curriculares y prácticas pedagógicas que encuentren resonancia en las experiencias vitales de los estudiantes. (Giroux, En: McLaren, 1990, p. 19)

#### **4. La experiencia estética literaria como una vía de salud para la educación.**

"El conocimiento no se produce en las intenciones  
de los que creen que lo poseen, ya sea en la pluma o en la voz.  
Se produce en el proceso de interacción, entre escritor y lector durante la lectura,  
y entre profesor y alumno durante las acciones en el aula”  
(Lusted, En: McLaren & Giroux, 1997, p.62)

La experiencia educativa es un territorio y vía de posibilidad real, en el cual, es factible crear y convocar las condiciones adecuadas para una pérdida y cosección del sentido propio, y resignificar la experiencia cotidiana donde se metamorfisa los modos de existencia de los individuos inmersos en el proceso educativo. Sin embargo, para lograr lo anterior, es necesario y urgente que la experiencia educativa cumpla la misión, de ser una autorreflexión de lo que acontece cotidianamente en el mundo, analice el territorio en donde se despliega la vida del hombre, sea línea de fuga de la representación. Ahora bien, para que la educación cumpla lo anteriormente enunciado, es necesario como lo enuncia Adorno (1973), “la educación, en general carecería absolutamente del sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica” (p.82) y agrega :

El pathos de la escuela, su ímpetu moral, reside hoy en que las presentes circunstancias, solo ella, si es consciente de la situación, es capaz de trabajar inmediatamente por la “desbarbarización” de la humanidad [...] De ahí que, a despecho de todos los argumentos teórico- sociales en contra, sean tan importante desde el punto de vista social que la escuela cumpla su misión” (Adorno, 1973, p.79).

No obstante, para cumplir la misión, siguiendo el pensamiento de Adorno, y en transfondo la pedagogía y teoría crítica, se hace imperioso que la educación sea consiente de la situación en la cual los hombres se encuentran, pero que, en la presente época se torna en una tarea compleja, debido a que, “ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo “real”, y que procede por normalización” (Deleuze & Guattari, 2006, p.133). Se normaliza y se replica en la cotidianidad, llevando a respirar el aire por rutina y a vivir por costumbre. Luego, la experiencia estética es una posibilidad para irrumpir lo cotidiano y develar las redes de la sociedad que nos presenta una imagen del mundo que muchas veces, no dice nada de él, porque se instala desde identidades abstractas y representaciones compuestas en un plano vertical. Sin embargo, la experiencia estética desde la perspectiva de Deleuze se instaura como vía para que la educación cumpla su misión.

Deleuze trata en diferentes órdenes lo concerniente al arte, en el cual, no realiza un teoría de los objetos artísticos como fin, por el contrario, piensa los conceptos que el arte y la literatura, en tanto medio, suscitan trazos de líneas de fuga al advertir la diferencia. El arte y la literatura para Deleuze deben estar al servicio de la vida, deben crear y arrastrar la vida a nuevos devenires (Navarro, 2001, p.35). En donde la filosofía, en tanto creadora de conceptos, (Deleuze & Guattari, 1993, p.11) liberada de la historia dogmática, de la identidad y la representación, exige deconstruir la historia de la filosofía de cara a la sociedad de la época actual, para hacer hablar a la filosofía en el devenir de la misma y del mundo, en un plano de inmanencia:

Se avecinan tiempos en los que ya no será posible escribir libros de filosofía como los que llevan haciéndose hace tanto:< ¡ah! El viejo estilo...> La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica dio comienzo con Nietzsche, y debe proseguirse hoy en relación con la renovación de otras artes, como por ejemplo, el teatro o el cine. (Deleuze, 1988, En: Navarro, 2001, p.17).

La creación y operatividad de conceptos de la filosofía es la apuesta de Deleuze, por pensar, crear y hacer, filosofía y educación, desde y para la vida, siendo la experiencia estética literaria un territorio para cumplir este cometido, ya que:

Nunca se sabe de antemano cómo alguien llegará a aprender, mediante qué amores se llega a ser bueno en latín, por medio de qué encuentros se llega a ser filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar [...] No hay un método para encontrar tesoros y tampoco un método de aprender, sino un trazado violento, un cultivo o 'paideia' que recorre al individuo en su totalidad (Deleuze, 1988, p.272).

Es oportuno observar que paideia, no hace referencia a un método establecido; es el encuentro singular de un individuo como totalidad, que no sólo es el conocimiento por el conocimiento mismo, sino del cuerpo, la mente y el sentir, para establecer una relación con el mundo, con la vida. La experiencia estética y en modo especial, la experiencia estética literaria son territorio de violencia, de irrupción en la totalidad del individuo, pues ésta, como lo se ha dilucidado es acontecimiento, estableciéndose como lugar donde se aprende a pensar, siguiendo la idea deleuziana.

Ahora bien, la experiencia estética en Deleuze, como se enunció anteriormente, es el tratamiento del arte y la literatura como medio para pensar los conceptos que éstas suscitan, en la cual esta última, la literatura, al ser parte de la estética clínica deleuziana<sup>12</sup>, reinventa y resiste la vida. Ahora bien, el concepto "literatura" desde la perspectiva de Deleuze sigue la idea de que el arte y la vida están vinculados, permitiendo develar los síntomas del mundo enfermo. Es menester insistir que, como se ha advertido en párrafos anteriores, el pensamiento estético de Deleuze no es una crítica de las obras artísticas, sino la indagación, en tanto filosofía, por los conceptos que suscitan dichas obras, que exige no desligar la filosofía del mundo, sino por el contrario, es la filosofía en, con y para el mundo desde una crítica social y política advirtiendo el quehacer del filósofo en la sociedad y la educación, siendo la

---

<sup>12</sup> "La estética clínica deleuziana describe prolijamente los dispositivos territoriales y de codificación que los agenciamientos socio-políticos instauran sobre los cuerpos y el lenguaje vida, los dispositivos de los agenciamientos en donde la materia y la vida son dispuestas e incluso reproducidas en formas y sustancias determinadas por ciertas codificaciones y territorialidades. Ante tales fuerzas Deleuze propugna la clínica estética del balbuceo o tartamudeo del lenguaje que fragmenta los códigos de control, los juegos de sinsentidos y las paradojas que los arrastran al puro delirio, los procedimientos que crea una lengua extranjera para arrastrar la lengua hacia un devenir minoritario, y las líneas de fuga o los devenires minoritarios, moleculares, imperceptibles, cósmico, que crean territorios y otros mundos, que hacen huir a esos mundos".(Navarro, 2001, p. 221)

experiencia estética literaria un medio para crear nuevos y propios sentidos, siendo ésta, la literatura salud para la época actual.

En primer lugar, la escritura literaria para Deleuze es el territorio donde el escritor inventa una lengua extranjera dentro de su propia lengua, es decir, la literatura se enuncia y crea desde el territorio de la diferencia, en contraste con la imagen del mundo que se da por la representación, develando lo sin-sentido, a-significante, a-gramatical, lo informe, lo inacabado (Deleuze, 1996, p.9). Es el devenir constante que desborda la vida, atraviesa lo vivible y lo vivido, el cuerpo y el lenguaje, el concepto y la materia, a un grado de indiferenciación tal que no se distingue lo propio de lo otro, es despojarse del yo para advertir una tercera persona, en mí y conmigo, a través del delirio desde la segunda perspectiva, como “modelo de salud cuando invoca esa raza bastarda oprimida que se agita sin cesar bajo dominaciones, que resiste a todo lo que aplasta o la aprisiona” (Deleuze, 1996, p. 16). Libera la vida del organismo que la agencia al territorio molar, al sentido y la representación impuesta normalizada a través de lo cotidiano. La experiencia estética literaria es la irrupción del sentido dominado, pues es una enunciación colectiva de lo que al pueblo le falta:

Poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta (“por” significar menos “en lugar de” que “con la intención de”) (Deleuze, 1996, p. 16).

En segundo lugar y siguiendo lo citado, escribir sobre lo que al pueblo le falta, es devenir otro en la lengua, es decir, devenir otro en la red de signos agenciados a la máquina de producción y al sistema dominante. Es el movimiento continuo de la vida, entre la palabra y la vida de los que no tienen palabra o no la quieren tener, pues:

La carga de la vida y la mecanización actual de sus sistemas pueden convertirse ellas mismas en una ideología para los que propiamente no querrían que fuese de otro modo, y que tranquilizan su conciencia pensando que no pueden ser de otro modo, pues lo que impide a los hombres la distancia intelectual y la independencia no es solamente algo poderoso y enemigo suyo, sino asimismo algo cómodo que reclaman porque ya está preformado en ellos mismos ( Horkheimer, 1986, p. 84 )

Sacar al hombre y específicamente al estudiante de la preformación es la tarea de la experiencia estética literaria, siendo ésta práctica pedagógica crítica y clínica necesaria para la sociedad actual, ya que violenta a través del advenimiento de los perceptos y afectos una

irrupción sobre el cuerpo, el pensamiento y la vida, para devenir otro fuera del agenciamiento de lo homogéneo en el marco de capitalismo-tardío, del cuerpo capital-dinero, los perceptos y afectos atraviezan los lindes de la subjetividad formada bajo la representación y advienen sin-sentido para que el hombre constituya el sentido propio, siendo crítico y médico para sí mismo, esto ya lo evidencia la pedagogía crítica al afirmar:

Ayudar a los estudiantes a cuestionar la formación de sus subjetividades en el contexto de las avanzadas formaciones capitalistas con la intención de generar prácticas pedagógicas que sean no racistas, no sexistas, no homofóbicas y que estén dirigidas hacia la transformación del orden social general en interés de una mayor justicia racial, de género y económica (McLaren, 1997, p. 270).

Entonces, la experiencia estética literaria desde Deleuze es una práctica pedagógica que traza líneas de fuga para rehacer y repensar la educación y la filosofía, para, en y con la vida, con la cotidianidad como resistencia a la sociedad impuesta por la representación. La experiencia educativa es el territorio donde la sociedad deviene constante para advertir la diferencia que la constituye, por la “desbarbarización de la humanidad”, pues es necesario “invitar a los estudiantes y a los profesores a analizar la relación entre sus propias experiencias cotidianas, sus prácticas pedagógicas de aula, los conocimientos que producen, y las disposiciones sociales, culturales y económicas del orden social en general” (McLaren, 1997, p. ). Advertir la experiencia cotidiana para filosofar no es abstraerse de ella, por el contrario es pensar el mundo y los conceptos en la vida, pues “los estudiantes deberían aprender a comprender las posibilidades transformadoras encerradas en la experiencia” (McLaren, 1990, p.19). La experiencia entonces se instala fuera de la representación y la identidad, hacia la vida inorgánica, llevando a pensar de otra manera la educación y la filosofía como un hacer, crear y vivir en y con otros.

Hay una familiaridad práctica, innata o adquirida con los signos, que hace de toda educación algo amoroso, pero también mortal. No aprendemos nada con quien nos dice: “hazlo como yo”. Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen “hazlo conmigo” y que en vez de proponernos gestos que reproducir saben emitir signos desplegados en lo heterogéneo. (Deleuze, 1988, p.69)

Lo que arroja inevitablemente a re-pensar los modelos y las búsquedas propias de la educación del mundo actual y del quehacer del filósofo en la sociedad a través de otras vías que

posibilidad y de salud, que contraresten los síntomas de las “enfermedades” que afectan al pensamiento.

## **5. Conclusiones.**

En conclusión, la experiencia estética literaria como vía de salud permite contrarrestar los síntomas del capitalismo tardío que promueve el pensamiento del consumo por el consumo mismo, que lleva a los hombres a estar presos de la codificación del deseo bajo el poder imperante que dicha representación establece como modelo de vida. Ahora bien, esta representación somete a la vida a replicar normas y a fijar estándares de acción, pensamiento y creencia, volcando a la sociedad a normalizar dichas normas de conducta en la cotidianidad. Sin embargo, la experiencia estética literaria en tanto que convoca la vida, posible e imaginada del hombre sometido a esta experiencia, tiene la posibilidad creadora de violentar el pensamiento con más fuerza a través de los perceptos y afectos, y con ello, volcar la mirada formas “diferentes” de poseer la vida.

Hacer filosofía no es abstraerse del mundo y crear conceptos que nada dicen de él, por el contrario, convoca a indagar lo que acontece cotidianamente, de forma contextual, aterrizada y pertinente para la época, sin con ello decir, que la historia de la filosofía no lo sea, antes bien, es menester conocerla y ejercitar el pensamiento crítico y creativo con ella. No obstante, es fundamental guiar la educación filosófica desde la experiencia personal, la experiencia de mundo, de pensar no sólo con la carne de las palabras sino con la palabra hecha carne en, para y con la vida, y que la experiencia estética y literarias son una de las vías para lograr este cometido.

## Bibliografía

- Adorno, T. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Camus, A. (1990). *El mito de Sísifo*. (L. E. Salabert, Trad.) Madrid, España: Alianza Editorial.
- Deleuze, Gilles. (1972). *Theatrum Philosophicum seguido de repetición y diferencia*. (F. Monge, Trad.) Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Francis Bacon. Logique de la sensation*. París: Éditions de La Différence.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Diferencia y Repetición*. (M. Morey, Trad.) Madrid: Júcar.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Lógica del sentido*. (M. Morey, Trad.) Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Crítica y Clínica*. (T. Kauf, Trad.) Barcelona: Anagrama.
- Deleuze & Guattari . (1993). *¿ Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trad.) Barcelona, España: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. (1998). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (7a ed.)*. (J. V. Pérez, Trad.) Valencia, España: Pre-Textos.
- Díaz, E. (1999). *Gilles Deleuze: Poscapitalismo y deseo* . En: Díaz, Posmodernidad. Bueno Aires: Biblos. Disponible en: [http://www.estherdiaz.com.ar/textos/deleuze.htm#\\_ednref2](http://www.estherdiaz.com.ar/textos/deleuze.htm#_ednref2)
- Farina, C. (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Universidad de Barcelona: Tesis de grado no publicada de doctorado.
- Heidegger, M. (1999). La Época de la Imagen del Mundo. En M. Heidegger, *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Universidad.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sun.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Responsabilidad y estudio*. En A. & Horkheimer, *Sociológica* (págs. 201 - 211). Madrid: Taurus.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la Razón Pura*. (P. Ribas, Trad.) Mexico: Editorial Taurus.

- Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Mexico: Fondo de cultura económica.
- McLaren. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Prefacio: teoría crítica y significado de la esperanza*. Barcelona: Paidós.
- McLaren & Giroux. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora* . Barcelona: Paidós.
- Morales, N. (Septiembre - Diciembre de 2001). *Filosofía de lo cotidiano y el ritmanálisis*. FERMENTUM, 11(32), 517-524. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/705/70511233012.pdf>
- Múnera, M. C. (2007). *Resignificar el desarrollo*. Medellín: Editorial Universidad Nacional de Colombia .
- Navarro, A. (2001). *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel .