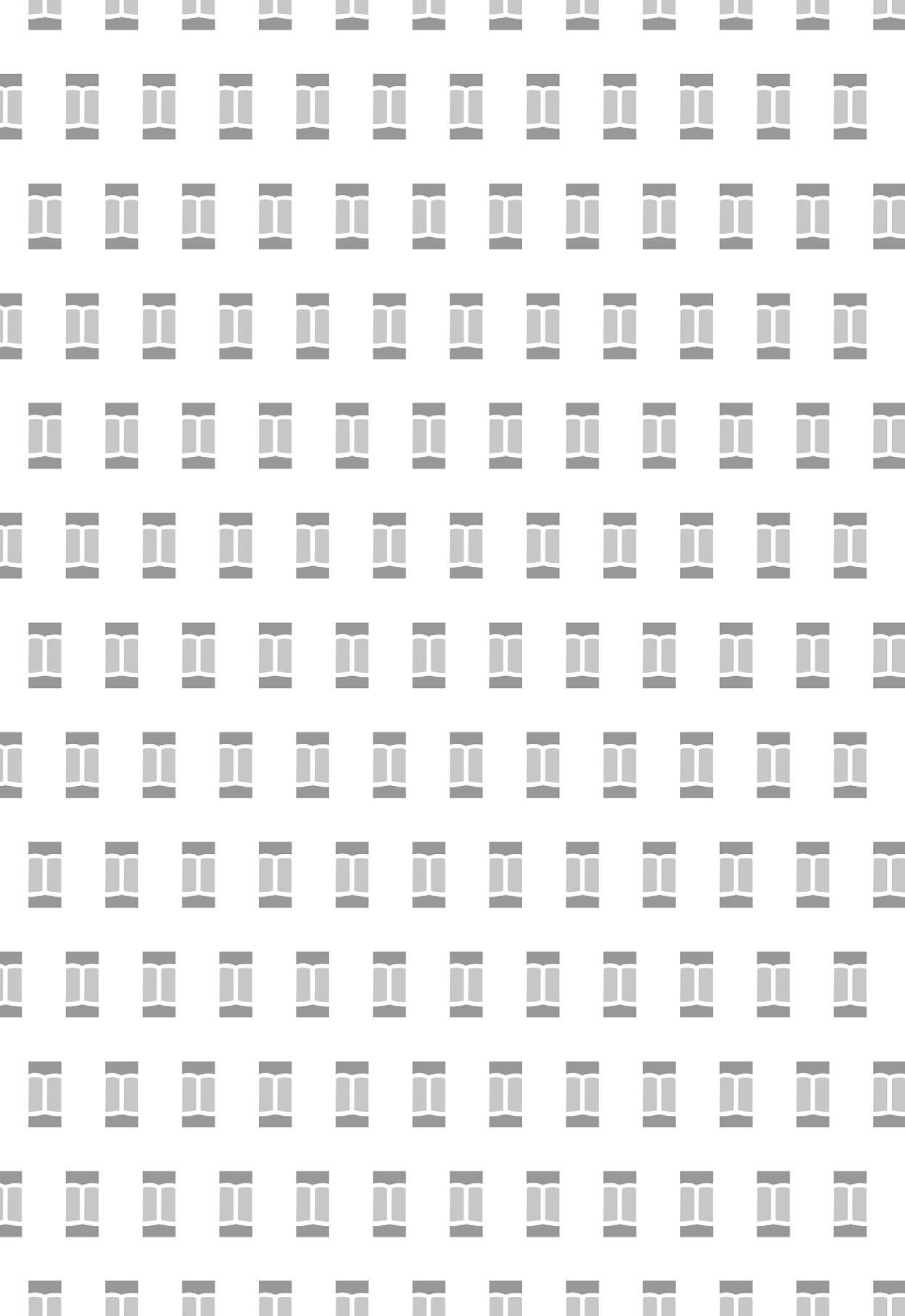
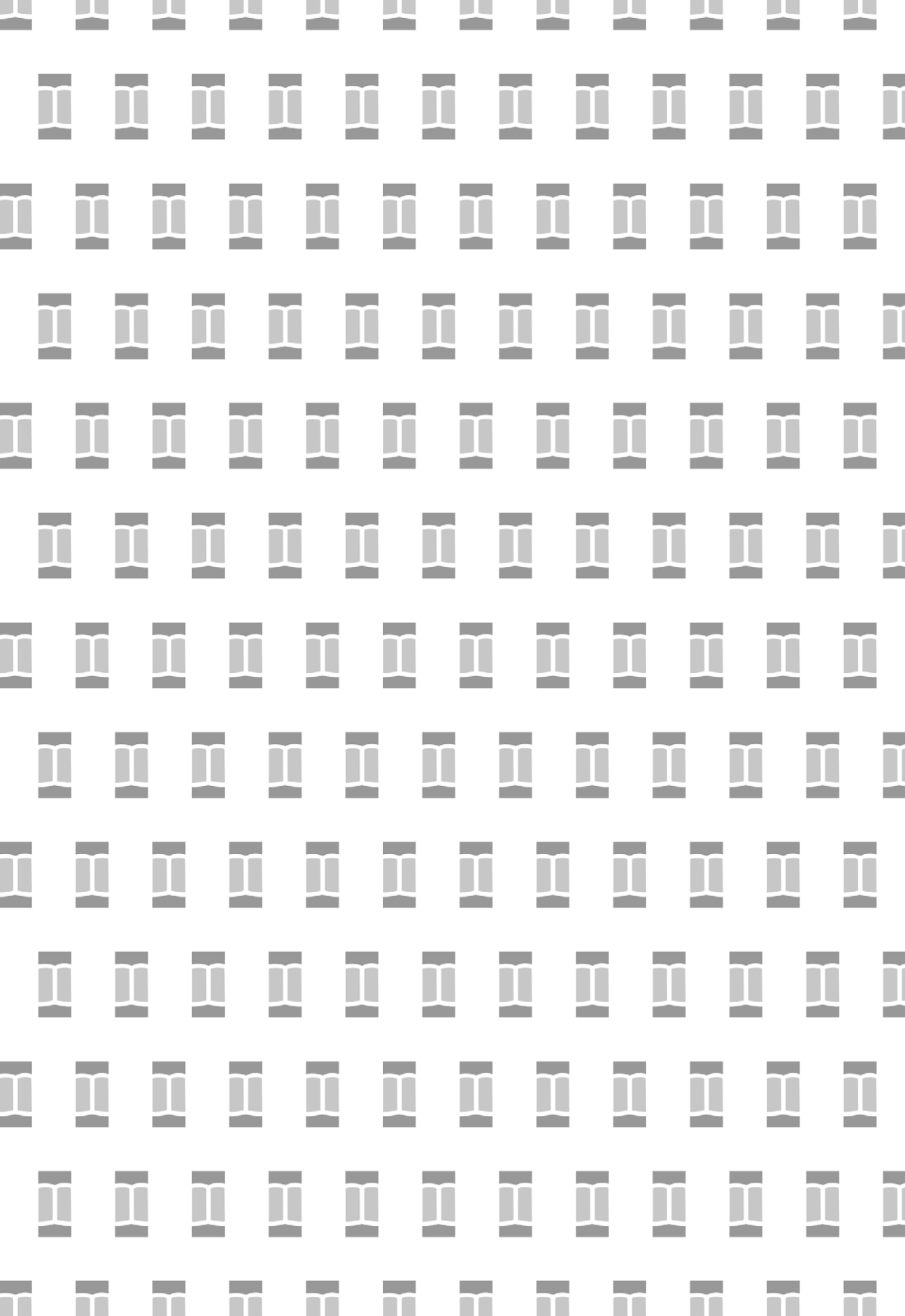




INDISCIPLINAS





Revista **INDISCIPLINAS**

Facultad de Derecho • Vol. 8 núm. 16 • Julio - diciembre • 2022 • ISSN: 2463-0098 • eISSN 2711-3876 • DOI: 10.24142/indis

Revista **INDISCIPLINAS**

Facultad de Derecho • Vol. 8 núm. 16 • Julio - diciembre • 2022 • ISSN: 2463-0098 • eISSN 2711-3876 • DOI: 10.24142/indis



INDISCIPLINAS • UNAULA
FACULTAD DE DERECHO
VOL. 8 núm. 16 • JULIO - DICIEMBRE DE 2022
ISSN: 2463-0098
eISSN 2711-3876

JOSÉ RODRIGO FLÓREZ RUIZ
Rector

JOSÉ FERNANDO VALENCIA
Vicerrector de Investigación

RAMÓN ELEJALDE ARBELÁEZ
Decano

JAIRO OSORIO GÓMEZ
Director del Fondo Editorial

JESÚS ADELMO CAMPO MACHADO
Editor

ANA AGUDELO DE MARÍN
Corrección de estilo

EDICIÓN: FONDO EDITORIAL UNAULA

LINEADIFUSA
Diagramación

Hecho en Medellín - Colombia

Los artículos son responsabilidad de sus autores y no comprometen en nada a la institución ni a la Revista.

Queda autorizada la reproducción total o parcial de los contenidos de la revista con finalidades educativas, investigativas o académicas. Para efectuar reproducciones con otros propósitos es necesario contar con la autorización expresa de Ediciones UNAULA.

Facultad de Derecho
Universidad Autónoma Latinoamericana
UNAULA - Carrera 55 No. 49-51 Medellín
PBX (604) 511 2199 - Apartado 3455 - Fax: (604) 512 3418

Revista **INDISCIPLINAS**, indexada en:

<http://miar.ub.edu/issn/2463-0098> MIAR
<https://www.sciencegate.app/document/download/10.24142/indis>



COMITÉ EDITORIAL

Jesús Adelmo Campo Machado (editor). Filósofo y magíster en Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctorando en Filosofía de la UPB.

María Teresa Muriel. Candidata a doctora en derecho de la U. de A. Magíster en Ciencias de la información y periodista. Docente universitaria. Hinchista del Deportivo Independiente Medellín.

COMITÉ CIENTÍFICO

Mayda Soraya Marín Galeano. Directora Maestría en Derecho y docente investigadora de la Universidad Católica Luis Amigó, investigadora del grupo Kavilando, abogada y socióloga de la Universidad de Antioquia, doctora y magíster en Derecho Procesal de la Universidad de Medellín, abogada litigante y consultora en investigación social. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9446-8768> Google Scholar <https://scholar.google.es/citations?user=1x5m4ywAAAAJ&hl=es>. Email: maydasoraya@gmail.com.

Alfonso Insuasty Rodríguez. Universidad de San Buenaventura Sede Medellín, Grupo de Investigación y editorial Kavilando, Medellín. Licenciado en Filosofía, especialista en Ciencias Políticas, magíster y doctor en Conocimiento y Cultura en América Latina Ipecal (Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, A. C.). Docente investigador Universidad de San Buenaventura Sede Medellín, director del grupo de investigación Gidpad, editor de la revista académica El Ágora USB, integrante de la Red Interuniversitaria por la Paz (Redipaz-Colombia). Integrante del Grupo Autónomo Kavilando. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2880-1371> Email: alfonso.insuasty@usbmed.edu.co

Santiago Rodas. Escritor y artista. Editor Atarraya, Comité Universo Centro.

Diony González Rendón. Doctor en Letras Clásicas, Universidad Sorbonne de París. Director de Cooperación y Relaciones Internacionales, Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín.

David Zuluaga Parodi. Doctor en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Profesor en el departamento de Historia de la Universidad de Antioquia.

Bibiana Catalina Cano Arango. Abogada, Universidad Autónoma Latinoamericana. Especialista en Mediación - Métodos Alternativos de Solución de Conflictos, Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Especialista en Política Pública, Derechos Humanos, Refugio y Migraciones Internacionales, Universidad Fundación Henry Dunant (Chile).

SECCIONES

Indisciplinas cuenta con cuatro secciones pensadas con el propósito de acoger lo académico e investigativo, como también las diversas experiencias de los estudiantes y docentes de la UNAULA y otras instituciones académicas.

Artículos: Textos escritos con el fin de abordar una problemática o tema de interés.

Reseñas: Ejercicios de evaluación y crítica de un texto desde diferentes aspectos. Pueden ser textos jurídicos, de las ciencias sociales, de las humanidades, de la literatura o del cine.

Profesor invitado: Un texto de corte analítico, reflexivo o metodológico realizado por un docente. Busca mostrar herramientas para pensar el derecho.

Otras narrativas: Sección que integra las diversas formas de comunicación del conocimiento y la cultura, en cualquier tipo de formato. Crónicas, reportajes gráficos, experiencias, entrevistas, transcripciones, entre otros aportes que pueden generar los estudiantes.

ENFOQUE Y ALCANCE

La revista *Indisciplinas* (ISSN 2463-0098) brinda un espacio para socializar los acercamientos, exploraciones y análisis que hacen los estudiantes del claustro universitario de la UNAULA. Esta publicación seriada es un órgano difusor de las diferentes actividades relacionadas con la investigación formativa en el programa de Derecho (semilleros, observatorios, clínicas jurídicas, Liga del consumidor, Notaría Académica y Consultorio Jurídico).

Indisciplinas se convierte en un espacio de apropiación para que los estudiantes puedan informarse y discutir abiertamente sobre el Derecho y otro saberes. *Indisciplinas* es necesaria para reaprender y construir, desde la transversalidad e identidad de la Universidad. La Revista, en sus versiones impresa y digital, presenta, en cada número, un tema de interés jurídico desde diferentes ópticas que responden a la formación en el saber, el ser, el hacer, el convivir y en el conocimiento científico y humanístico, para el desarrollo político, cultural, social y económico en un contexto globalizado.

CONTENIDO

EDITORIAL	
Jesús Adelmo Campo Machado	11
PRÓLOGO	
UNA FULGURACIÓN SE HA PRODUCIDO: LLEVA EL NOMBRE DELEUZE–GUATTARI	
<i>CINCUENTA AÑOS DEL ANTI–EDIPO</i>	
ROMÁN AGUIAR MONTAÑO	13
EL <i>ANTI–EDIPO</i> , DE GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI	
Blandine Barret–Kriegel. Traducción de Román Aguiar Montaña	17
EL ANTI–EDIPO, UN HIJO HECHO POR DELEUZE–GUATTARI A ESPALDAS	
DE LACAN, EL PADRE DEL “SÍNTOMA”	
Florent Gabarron–García. Traducción de Román Aguiar Montaña	47
EL RECHAZO DEL DARWINISMO, PRÁCTICAS COLATERALES	
Y DURACIONES LOCALES EN LA COLOMBIA DECIMONÓNICA	
Román Aguiar Montaña.....	67
POEMAS	
Santiago Rodas.....	91

Editorial

DOI: 10.24142/indis.v8n16e

Esta edición de la *Revista Indisciplinas* constituye una convocatoria a honrar y explorar la herencia conceptual de Guilles Deleuze, con base en un dossier fascinante preparado por el profesor Román Aguiar Montaña, quien con la traducción y el análisis de pasajes de la obra *El Anti-Edipo* confronta y renueva nuestras comprensiones frente a la filosofía, la política, el capitalismo o el psicoanálisis; y logra poner en tela de juicio las narrativas hegemónicas emanadas del deseo opresivo, sin dejar de sacar a la luz las capacidades humanas como la creatividad y la resistencia ante las formas de poder impuestas por el deseo de uniformidad.

Este número presenta, con modificaciones, los hallazgos del capítulo tercero de la tesis doctoral desarrollada en la Universidad Nacional de Colombia, titulada: “El miedo al darwinismo: darwinismo social, saber sociológico y anti evolucionismo darwiniano en Colombia 1872–1930”.

Como colofón de la edición, el poeta Santiago Rodas nos lleva de la mano de su prosa por las calles de Medellín; nos revela con voz crítica esos rostros invisibles de la ciudad.

Jesús Adelmo Campo Machado
Editor Revista *Indisciplinas*

PRÓLOGO

Una fulguración se ha producido: lleva el nombre Deleuze–Guattari

Cincuenta años del Anti–Edipo

DOI: 10.24142/indis.v8n16a1

En noviembre de 1972 aparece un libro inventivo, innovador producto de una amistad, que surgió de cuatro manos, dos cabezas y pronto se convirtió en tres. Se trata de *El Anti–Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* [Minuit, 1972, trad. cast., Paidós, 1976], que inaugura el sello *Deleuze–Guattari* –recuperando del guion el vínculo y priorizando las alianzas y los intercesores—. Se trata de un libro que estremeció el campo de las humanidades, el arte, la filosofía y, por supuesto, el psicoanálisis. Un pequeño artefacto que dio todo que decir.

Proponemos en este número, con dos textos a manera de *dossier*, contribuir a expandir el conocimiento de esta máquina de producir devenires, surgida del *entre dos* que llega hasta el nosotros actual. Se trata de la reseña de Blandine Barret–Krieguel, *El Anti–Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972). Y de Florent Gabarrón–García, *El Anti–Edipo*, un hijo hecho por Deleuze–Guattari a espaldas de Lacan, el padre del “síntoma” (2010).

El primer texto se ubica justo en el momento de aparición de la obra de Deleuze y Guattari. La autora, la filósofa Blandine Barret–Krieguel, la realizó para el

“suplemento” de los números 9–10, de 1972, de la revista *Critique socialiste*, “revista teórica del Partido Socialista Unificado (PSU), para una teoría y una práctica revolucionaria”. En la misma se propuso una interrogación política y filosófica a los autores del *Anti–Edipo*, que constituye una acogida crítica inmediata, inédita, aunque “menor” hasta el desconocimiento. En cuanto al segundo texto, el de Gabarrón–García, saca las consecuencias para el campo del psicoanálisis, para la obra de Lacan y para la comprensión de la cultura contemporánea actual.

Con todo, uno no puede más que imaginarse las marras dogmáticas de la propaganda y el calor revolucionario y psicoanalítico en que emergió dicha reseña. Asimismo, reconocer todo tipo de señalamientos y retaliaciones de capillas y círculos de psicoanalistas, académicos y grupos de poder provenientes de todos lados, que saltaron a negar cualquier posibilidad de concepción del hombre a partir de este ángulo de ataque crítico asumido: la relación creativa y productiva entre el saber psicoanalítico y el sistema capitalista que les conduce a la proposición alternativa del “esquizoanálisis”.

Quizás este impacto permita comprender la sentencia confirmatoria que Michel Foucault hizo sobre la obra de Deleuze: “una fulguración se ha producido que llevará el nombre de Deleuze, durante mucho tiempo girará por encima de nuestras cabezas”. Evidentemente, en este medio siglo largo, Deleuze–Guattari no sólo ha girado “por encima de nuestras cabezas”; también ha circulado *entre* nosotros, como lo dijeron ellos mismos de esta máquina de producción que había crecido en Mayo–68: “como la hierba *entre* los adoquines”.

Como se sabe, la década del setenta (del s. XX) estuvo, de manera global, fuertemente sumergida en la búsqueda de otra sociedad, cuya esperanza estuvo puesta en el ideal revolucionario socialista y comunista, con los consabidos dogmatismos, las innegables fijaciones y fenómenos estalinistas alrededor de las luchas políticas, entre las que se abrió camino la reseña de Kriegel, en el medio francés. Sin embargo, Deleuze y Guattari sostuvieron a su modo una relación cooperante, abierta, crítica y distante a la vez, pero nunca refractaria con estas fulguraciones, a las que su obra *el Anti–Edipo* quería; no obstante, un aporte fundamental, en cuya dirección crítica va la interpelación marxista de Kriegel.

Harán falta experiencias, tiempo y producción de subjetividad para que la postura de Deleuze–Guattari sea comprendida y valorada. Aun así, en muchos campos de la ciencia del inconsciente, esta perspectiva sobre la producción de deseo vs represión y significación nunca podrá ser entendida y aceptada. Sin embargo, las experiencias significativas de colectivos agenciados alrededor de revistas como *Quiméres*, rápidamente declarada de “esquizoanálisis”, o de *Multitudes*, entre otras creadas en el seno mismo del psicoanálisis, muestran que la acometida de Deleuze–Guattari era una máquina potente de producción promisorio de nuevos caminos para el análisis, más allá del cerco o, en todo caso, del sello *psi*.

En este sentido de una historia del presente va el texto de Gabarrón–García, en el que muestra el impacto terapéutico, filosófico y contracultural que produjo el *Anti–Edipo* en el campo *psi* con su propuesta del esquizoanálisis, tan mal comprendido.

De aquí que el sello, la firma de esta vasta juntanza multitudinaria que permitió el *Anti–Edipo* no haya dejado de ser leída por cada nueva generación, a lo largo de estos cincuenta años; y hay que decirlo, para que cada nueva generación no deje de hacer su lectura, siga fulgurando con su lectura y construya otros devenires “donde el poder no pueda” predecir y producirnos como pos–experiencias de un pasado futuro.

Leyendo estas dos importantes piezas que ahora publicamos, se podrá comprender el artesanado intelectual que sobrevivió entre las banderas rojas del “socialismo unificado” de entonces, que tuvo como imprenta la máquina de escribir. En esta dirección se comprende la anotación que hiciera el editorial del “suplemento” a los números nueve y diez a la revista *Critique socialiste*, “Revista teórica del PSU (Partido Socialista Unificado de Francia) para una teoría y una práctica revolucionarias”, de diciembre de 1972 que, en su *Presentación*, señala:

El libro de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti–Edipo*, representa un intento original por revelar y denunciar la opresión moral y cultural en nuestra sociedad. Son los fundamentos y los mecanismos mismos del poder los que son develados, las súper–estructuras ya no son deducidas del análisis económico, sino que son tomadas en sí mismas. Una nueva ciencia del hombre tiende de este modo a tornarse completamente indispensable para el análisis marxista y el combate socialista. Pero, ¿no se arriesga a encerrar muy rápido en simples

hipótesis, en un nuevo científicismo que sustituirá un naturalismo del individuo, al naturalismo cósmico de finales del siglo XIX? ¿Estamos ante una nueva manifestación de la crisis ideológica de la burguesía o ante la elaboración de una teoría de la revolución en nuestra sociedad industrial llamada “desarrollada”? ¿Constituye el debate sobre el Edipo una diversión, un sin número de sentidos de su historia, en sus dimensiones nuevas, insuficientemente exploradas por Marx?

Para una crítica a profundidad, Blandine Barret–Kriegel –quién no es miembro del PSU, pero ha aceptado colaborar en este suplemento– interroga a Deleuze y Guattari, política y filosóficamente. De este modo ella muestra la importancia de su aporte y abre un debate que debe continuarse [...]” (p. 3).

Sentada la apreciación editorial, el lector podrá constatar con la lectura de la presente reseña que estamos frente a un producto propio de las actividades apasionadas de los grupos de jóvenes universitarios franceses de la época, afiliados a la institucionalidad de la izquierda marxista leninista. No obstante, el esfuerzo de Kriegel–Barret por penetrar y provocar la lectura del libro, estamos ante la postura de una auspiciante que, sin pertenecer al SPU, apoya las iniciativas estudiantiles que buscaban, con fuerza, dedicación y pasión crítica, ver una nueva sociedad, como son la creación, gestión y sostenimiento de proyectos editoriales de revistas de estudiantes, de la que habla su impronta de temas y fijeza en el tratamiento de los problemas propio del materialismo histórico instrumentalizado con fines revolucionarios, cuya máxima experiencia aquí presente lo constituye la desaparecida URSS, a la que se pliega en su crítica la reseñista Barret–Kriegel. Sin embargo, su abordaje no carece de importancia, antes bien permite apreciar el impacto de la empresa de Deleuze–Guattari en uno de los proyectos políticos y culturales en proceso en la época, que vino a ser el materialismo histórico en su concepción revolucionaria marxista–leninista en referencia.

Presentación y traducción para la revista Indisciplinas de la Universidad Autónoma Latinoamericana, de Medellín, por Román Aguiar Montaña, Medellín 27 de junio de 2022.

***El Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari¹**

Blandine Barret-Kriegel²

Traducido del francés por Román Aguiar Montaña³

DOI: 10.24142/indis.v8n16a2

He aquí un libro acontecimiento: *El Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*. Comparable, porque ya se puede apreciar la perplejidad o el escándalo en el que éste sumerge la lupa intelectual, a las turbulencias provocadas hace poco por *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault o *Para leer el capital*, de Louis Althusser.

Por cantidad de razones es un libro difícil: la lengua es abrupta, sometida a torciones, a violencias; y, quizás, uno pueda preguntarse si el argumento según el cual una verdad totalmente nueva, arrolladora de las ideas recibidas y amenazante de las posiciones adquiridas, en la medida en que ella no puede ser comprendida inmediatamente, porque reclama un verdadero esfuerzo de traducción y la detección de los anticuados hábitos mentales, requiere un lenguaje esotérico que obligue al esfuerzo y

1 Supplément al número 9–10 de *Critique Socialiste*, París, N.º 1, diciembre de 1972, pp. 5–29. [En línea:] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96186626/f27.item.r=deleuze%20guattari>

2 Blandine Barret-Kriegel (Neuilly-sur-Seine, Francia, 1943) es filósofa, psiquiatra y psicoanalista, profesora universitaria, antigua presidenta del Alto Consejo para la Integración, consejera de Jacques Chirac y antigua miembro del Comité consultivo Nacional de Étique. Fue ayudante de Michel Foucault en el Colegio de Francia.

3 Docente Universidad de Antioquia. Historiador, magíster y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. sede Medellín. Agosto 05 de 2023.

haga imposible la lectura somnolienta –argumento que justifica suficiente, en opinión de Lacan, su sofisticación verbal–. Uno puede preguntarse entonces si este argumento puede valer para un libro de combate, destinado no solamente a las sociedades psicoanalíticas y de sabios (las de los etnólogos, los economistas, los lingüistas), sino también a los grupos revolucionarios...

Aunque ésta sigue siendo la más mínima dificultad, ya que este libro escrito por un filósofo y un psicoanalista, doblado por un militante, dos que se vuelven tres, reflexiona mucho sobre un tema único, el de la locura, la gran locura del psicótico todavía llamada esquizofrenia, pero a un nivel tal que el análisis aborda los más vastos y distintos problemas que surgen prácticamente del conjunto del campo de la ciencia social.

Que no se crea por esto que los autores, queriendo hablar de todo no hayan hablado de nada y que esta prolijidad solo emerge de la confusión. Ella se deriva del verdadero “perforado” operado sobre la noción del deseo y que conduce a descender a las profundidades enteras de las ciencias sociales. Haciendo esto, Deleuze–Guattari reiteran un proceder que provoca siempre el agenciamiento o el escándalo, pero que es el de todos los grandes investigadores: se sueña con la “expedición” de los pioneros Marx y Engels, abordando uno a uno los problemas de economía (*El capital*), de etnología (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), *La lucha de clases en Francia... El dieciocho brumario...*, etcétera)⁴. Y no constituye el menor mérito de los autores recordarnos esta realidad siempre confirmada: que los diversos relieves de las ciencias sociales son los de una misma cadena, que existe un continente llamado física y un continente llamado biología. Para hacer esto, es preciso no solamente talento y saber, sino también coraje.

4 Aclaremos que Kriegel, en particular, y la revista *Critique socialiste*, en general, quizás por la mecánografía de la máquina de escribir de que se disponía, solo usa el subrayado para resaltar tanto las obras como el énfasis de los textos citados. Nosotros, para distinguir ambas marcas e intenciones, usamos en esta traducción, la *cursiva* para las obras referidas, y el *subrayado* para los énfasis en los textos citados por Kriegel. Asimismo, aclaramos que para esta traducción hemos contrastado en lo posible la edición francesa de *L'anti-Oedipe* (París, Minuit, 1972), y la castellana, *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona, Paidós, 1976), a la que nos atenemos en las referencias, y citamos como *AE*, y página, como lo indica Kriegel (Nota del traductor, Román Aguiar Montaña).

Libro todavía difícil y capital, por el conjunto de cortes que establece y por los desplazamientos que ejerce: la ofensiva central conducida contra el psicoanálisis, su teoría y sus instituciones que ponen en funcionamiento un ídolo considerable que entraña en su fracaso todo un panteón.

La tesis anti-edípica organiza toda la demostración. Sin negar la existencia de la representación edípica, la fuerza de su teatro, la proliferación pletórica de su mito, Deleuze-Guattari muestran que se trata tanto bajo su forma benigna como bajo su forma maligna⁵ de una reducción que esconde una represión.

La reducción o la “proyección” edípica esconde que “desde el principio de la vida del niño, ya se trata de otra empresa que atraviesa la máscara de Edipo, de otro flujo que fluye a través de todas sus grietas, de otra aventura que es la de la producción deseante” (AE, p. 98). Recordando la dificultad de Freud frente al delirio del presidente Schreber “reducir [...] un delirio tan rico” al tema asfixiante del Edipo, Deleuze-Guattari muestran que desde que se sale del confort de la familia burguesa, “error grotesco es el creer que el inconsciente-niño no conoce más que papá-mamá y que no sabe «a su modo» que el padre tiene un jefe que no es un padre de padre... que el padre, la madre y el yo están enfrentados, y se enfrentan de forma directa con los elementos de la situación histórica y política, el soldado, el polizone, el ocupante, el colaborador, el contestatario o el resistente, el jefe del trabajo, la mujer del jefe, que rompen a cada instante toda triangulación” (AE, p. 103).

En otros términos, la reducción edípica no es solamente escandalosa respecto de la esquizofrenia que, en la opinión misma de los psicoanalistas carece de “Papá-mamá”, deriva de cualquier otra cosa distinta a las relaciones familiares, las culturas, los continentes, las historias. Ella es tan inadecuada para comprender la evolución infantil, donde es preciso introducir con Melani Klein un período sin Edipo, pre-edípico, dice ella, bastante atada aún al primado de lo edípico, finalmente erróneo para cualquier individuo humano que, de su nacimiento a su muerte, tiene muchas otras

5 “Por parte de lo universal existen dos polos: el pasado de moda, parece ser, que convierte a Edipo en una constelación afectiva original y, en el límite, en un acontecimiento real cuyos efectos serían transmitidos por herencia filogenética. Y el que convierte a Edipo en una estructura que hay que descubrir, en el límite, en el fantasma, en relación con la pre-maduración o la neotenia biológica” (AE, p. 178).

preocupaciones o problemas que estas preocupaciones familiares, pero, ante todo y sobre todo, cuidados orgánicos, o biológicos, políticos o sociales.

En este caso, hay que interpretar a Edipo de otra manera. Edipo existe, muy seguramente, pero no como enunciado verdadero del conocimiento psíquico; este es un mito, una representación destinada a justificar la “sagrada familia” institución fundamental de la división social y de la opresión. Edipo es, por tanto, la represión.

Haciendo esto, Deleuze–Guattari avalan una concepción ortodoxa del freudismo, la misma que Freud expone a propósito del Edipo en las obras de finales de su vida: *Tótem y Tabú*; *Moisés y el monoteísmo*; *El malestar en la cultura*; y *El porvenir de una ilusión*. Obras que, se sabe, siempre han puesto mal su ala menos conformista y a los menos “progresistas” de los psicoanalistas.

En efecto, Freud define en estas obras el Edipo como una operación de represión, pero de represión indispensable de los instintos de destrucción, represión que explica el paso de la barbarie a la civilización, represión trágicamente frágil de su confesión amarga y angustiada.

Llegado a este punto, Deleuze–Guattari divergen de Freud. Una anécdota ofrece, por lo demás, la medida de la inquietante rigidez de este respecto del Edipo: “Freud no soportaba ni una simple broma de Jung, como aquella de que Edipo no debía tener existencia real ya que incluso el salvaje prefiere una mujer joven y bonita antes que a su madre o su abuela” (*AE*, p. 120).

El objeto de la represión edipiana, en efecto, es, en su opinión, no los instintos de muerte, sino la producción deseante del inconsciente, definido fundamentalmente como activo, positivo, creador, a imagen de la fuerza activa del superhombre o del bárbaro nietzscheano. La edipización es un intento de encubrimiento, de mistificación de la naturaleza profunda, ella apunta, ante todo, al inconsciente mismo, “Edipo y lo neurotiza todo en el inconsciente al mismo tiempo que... cierra el triángulo familiar sobre todo el inconsciente... La producción ya no es más que producción de fantasma, producción de expresión. El inconsciente deja de ser lo que es, una fábrica, un taller, para convertirse en un teatro, escena y puesta en escena”. (*AE*, pp. 60–61).

La culpabilización acompaña la clausura: Edipo acomete un verdadero *desplazamiento* tratando de hacernos creer que el objeto, el solo y único objeto del deseo es el incesto: “La ley nos dice: No te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y noso-

tros, sujetos dóciles, nos decimos: *iluego esto es lo que quería!*” (AE, p. 120). Pero es preciso poner la ley a acusar, la ley puede prohibir un deseo ficticio para enmascarar un deseo real. El Edipo no es otra cosa que un intento de deshonorar el inconsciente desfigurando su verdadera naturaleza. En el límite, es idiota un hombre joven que desea a su madre, no desear sino a ésta. En consecuencia, hay que imaginar que Edipo, no es un estado del deseo y de pulsiones..., sino una idea al servicio de la represión, de su propaganda o de su propagación”. Desacralización del Edipo que se apoya en las descripciones literarias del deseo en desacuerdo con el psicoanálisis, en particular las de D. H. Lawrence y la de H. Miller.

Edipo, principio del silogismo disyuntivo (AE, p. 78) que obliga cada individuo a la mutilación de escoger: o serás muchacha, o serás muchacho, o eres padre o eres hijo, nada más que un niño impotente que debe permanecer en su lugar, en todo su pequeño lugar, en la interminable jerarquía. O eres dirigente o eres dirigido... Edipo es, por tanto, un potente medio de división y de sujeción, división del deseo, del individuo, división de la sociedad.

Edipo es una larga historia, la historia de la división de la sociedad en clases y del encarcelamiento del deseo revolucionario. Edipo siente la muerte y le asesina. El análisis etnológico, las relaciones de etnicidad mantenidas por los civilizados con los salvajes esclarecen la aventura clandestina y terrorífica de Edipo. Ya que Edipo, como el concepto hegeliano, no está nunca en el comienzo, como quieren hacerlo creer los psicoanalistas conservadores que ven en este una matriz original, Edipo está al final. ¿Bajo cuál efecto, sino el de la colonización, se impone el Edipo a los pueblos primitivos llamados salvajes? “El colonizador, por ejemplo, abole los cacicazgos [Chefferie], o lo utiliza para sus fines... el colonizador dice: ‘tu padre es tu padre y nada más que esto, o el abuelo materno, no vayas a tomarlos por jefes... puedes hacerte triangular en tu rincón y colocar tu casa entre las de los paternos y las de los maternos...’ Entonces sí, un marco edípico se esboza para los salvajes desposeídos: Edipo de Chabolas” (AE, p. 175).

Así queda resuelto el eterno problema de la etnografía: ¿el triángulo edípico es o no un dato universal de la humanidad? Ya que es cierto que Edipo se universaliza, que Edipo se anexa a todas las culturas y a todas las razas, es cierto por tanto que “incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (AE, p. 177).

El *Anti-Edipo*, o la muerte exigida del psicoanálisis, a la que los autores quieren sustituir por otra disciplina, otra teoría, otra práctica: el esquizoanálisis. Esta destrucción, seguida de una reconstrucción, solo se lleva a cabo en el curso de una larga marcha cuyas etapas jalonan una serie de redefiniciones:

1. del inconsciente y del deseo, no como expresión de la falta, sino como producción deseante;
2. redefinición que procede del análisis de la locura y reinvierte la jerarquía tradicional de las relaciones entre la razón y la sinrazón que dan fuerza explicativa a la sinrazón;
3. los conceptos en los que se renuncia al orden ambiguo y potente de la esquizofrenia son apoyados sobre una concepción de la producción y del mecanismo: la locura es como el deseo, agenciamiento mecánico, maquinización mecanicista. Concepciones que remiten a un análisis de la sociedad industrial y mecánica, del modo de producción capitalista, caracterizada según las palabras de Marx, por el maquinismo y la gran industria. Pero muy curiosamente, enraizada en las capas que desbordan, incluso contradicen, donde el marxismo –Bergson, Nietzsche, Hegel–, el vínculo entre locura y mecanicismo es eternizado y constituye un modelo válido para cualquier período histórico. Se llega ahí a la parte más novedosa y más discutible, de nuestro punto de vista, del análisis del *Anti-Edipo*. Este induce, en efecto, una visión naturalista de la sociedad y de la historia que hace eco al éxito teórico encontrado por la ecología y la biología, las cuales se quedan en el pasado si no se tiene cuidado de lograr una fantástica anexión a éstas de las ciencias sociales;
4. el nuevo concepto de locura implica una reorganización de los datos etnológicos tradicionales a través de una crítica de las concepciones estructuralistas dominadas por la obra de Levi-Strauss;
5. provoca igualmente una crítica de la economía política;
6. el conjunto de esta nueva definición de la locura subentiende finalmente un concepto de historia no directamente explicitado, pero determinante.

Se ve, por tanto, la enormidad de la empresa que sólo comienza a producir sus efectos en una cadena de desestructuración y de recomposición de la que apenas empezamos a percibir los primeros eslabones. Enormidad que exige confesar los límites de nuestra lectura, atenta solamente a algunos de los nudos esenciales. Pero retomemos punto por punto.

La crítica del Edipo desemboca naturalmente en el ataque de sus instituciones, la familia, ante todo, las sociedades psicoanalíticas ávidas herederas y mezquinas del freudismo, por tanto, de la sociedad capitalista. En efecto, "... en vez de participar de una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis se une a la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo del papá-mamá, *lo que impide acabar con aquel problema*" (AE p. 54). Los autores también reservan los tratos más corrosivos para sus cenáculos inquietantes, medio-sectas, medio-sociedades secretas que constituyen las diversas capillas psicoanalíticas, que se dividen y se reparten a pico y uña los restos del patrimonio psicoanalítico. Existen, dicen los autores, tres tipos de sociedades psicoanalíticas que corresponden a tres dimensiones distintas del freudismo: una corriente exploradora y pionera encarnada actualmente por Lacan a quien conceden el indulto: "el elemento explorador y pionero, revolucionario, que descubrió la producción deseante; el elemento cultural clásico, que lo basa todo en una escena de representación teatral edípica (¡el retorno al mito !); y por último, el tercer elemento, que expresa las sociedades psicoanalíticas europeas agrupadas alrededor de la sociedad americana, profundamente conservadoras: "el tercer elemento, el más inquietante, una especie de extorsión sedienta de respetabilidad que no ha cesado de hacerse reconocer e institucionalizar, una formidable empresa de absorción de plusvalía, con su codificación de la cura interminable, su cínica justificación [del papel del dinero, y todas las fianzas]⁶ que da al orden establecido" (AE, p. 123).

Freud era, dicen ellos, todo esto a la vez: "fantástico Cristóbal Colón, genial lector burgués de Goethe, de Shakespeare, de Sófocles, de Al Capone enmascarado" (AE, p. 123).

6 Contrastadas las ediciones, francesa (Minuit) y castellana (Paidós), la cita de Kriegel elide la expresión que incluimos (Cfr. AE, p. 123) (Nota del traductor Román Aguiar Montaña).

1 / El inconsciente y la locura

“Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad y de realidad” (AE, p. 33).

En otros términos, el inconsciente o el deseo no es este mundo subyacente, este “Gran otro” salvaje o perverso que siempre da testimonio de que el hombre es un animal doméstico. En algunas páginas notables, la concepción tradicional del deseo como máscara y su avatar psicoanalítico: el inconsciente como productor de fantasmas es pulverizado. Deleuze-Guattari, como lo hizo Marx en Economía Política, recusan la categoría de necesidad y penuria sobre la que se apoya cualquier análisis del deseo como máscara y de la economía como sistema de compensación de la rareza. Los pobres, anotan ellos, “saben que están cerca de la hierba, y que el deseo ‘necesita’ pocas cosas, *no estas cosas que les deja, sino estas mismas cosas de las que no cesa de desposeerles...* lo real no es imposible, por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible”. Y añaden que: “los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos: saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una forma tan intensa que tiene pocas necesidades” (AE, p. 34). Liberar el inconsciente como fuerza activa, creativa, producción por fuera de las divisiones sociales en las que se descifran los hombres. “El inconsciente ignora a las personas” como lo perversos para quienes Deleuze había mostrado en su comentario al libro de Michel Torunier: *viernes o los limbos del pacífico*, que el perverso no es fundamentalmente cruel, sino indiferente, ciego y sordo al otro, “el inconsciente es huérfano”, no tiene padre ni madre, figuras esquinas y transitorias, “no es estructural ni personal, no simboliza más que lo que imagina, no figura, y máquina, es maquinico, ‘realista’... El inconsciente es inocente como la locura que cuenta su viaje. El inconsciente no es negro, nos dicen los autores. “es el hombre-naturaleza”, solo la consciencia es cruel y sádica, tema nietzscheano de la superioridad moral del bárbaro sobre el hombre, humano demasiado humano. Los sacerdotes son chicos malos sonrojados de resentimientos, incapaces de olvidar o de consumir su fuerza en una agresión única. En apoyo de esta declaración de los derechos del inconsciente, los poetas y los dramaturgos son recordados de nuevo. Beckett, muy seguramente, pero, sobre todo, Artaud como compañero de la empresa

de materialización del deseo y de la rehabilitación del cuerpo del que Deleuze ya había mostrado, en sus estudios de Spinoza y de Nietzsche, que era la punta de lanza de la batalla contra el idealismo filosófico.

2 / Razón y sinrazón

¿Y la locura qué hace irrazonable? Nada distinto que el inconsciente mismo, que el gran viaje del inconsciente rehabilitado con ella. Signo suplementario, según la anti psiquiatría, de algo nuevo en nuestra actitud respecto de la locura que está empezando a cambiar. Respeto por la locura, quitarse el sombrero ante la locura, suficiente sinrazón y prisión para la locura; vivan las razones de la sinrazón, son las palabras de orden que desbordan la única defensa.

Deleuze–Guattari no se contentan con exigir, como los anti psiquiatras, que por favor, se respete el gran viaje. Así, defenderán la libertad de las personas, tomarán partido por una humanización de la psiquiatría, reforzarán la vigilancia respecto de los más desheredados. No se convierten en defensores como Saing y Cooper, sino en procuradores de vida, producción deseante, como lo subraya Reich: “Lo que caracteriza la esquizofrenia es la vivencia del elemento vital, lo vegetativo en el cuerpo [...]. Respecto del esquizofrénico, el neurótico y el perverso son, en lo que atañe a su sentimiento vital, lo que el tendero sórdido es respecto al comerciante timador en gran escala” (Reich, W. *La función social del orgasmo*, Mente Clara, pdf, p. 71). Hay que criticar el punto de vista común de la psiquiatría clásica y a Freud, que quieren que la locura sea ligada fundamentalmente a una pérdida de realidad, de la que se cree encontrar la prueba en el Antismo⁷. Los esquizos no pierden verdaderamente su realidad más que en el curso de la edipización forzada, cuando se les molesta o se les interrumpe en el viaje. ¿Cuál realidad?

Para Deleuze–Guattari existe una realidad más total o la totalidad de la realidad: “Todo delirio posee un contenido histórico–mundial, político, social; implica y mezcla razas, culturas, continentes, reinos” (AE, p. 95).

7 Antismo (*Antisme*). En la década de los ochenta del siglo XX logró alcanzarse un consenso en cuanto a la concepción del autismo como un síndrome conductual que afecta a una amplia gama de áreas tanto del desarrollo cognitivo como del afectivo, juzgándolo como un trastorno generalizado del desarrollo. (<https://brainly.lat/tarea/15891969>). (Nota añadida por el traductor Román Aguiar).

Reinvirtiendo, por tanto, la relación entre la razón y la sinrazón, que sigue siendo la otra cara luminosa de nuestras oscuras razones, es la consciencia y la sociedad las que son tenebrosas, porque con toda inconsciencia del escándalo que provocan, Deleuze–Guattari piden a gritos una esquizofrenización del pensamiento y de la acción.

Productivo y realista, “el inconsciente, huérfano y juguetero” es finalmente meditativo y social, como la locura es productiva y maquinica.

3 / *Productivismo y maquinismo*

El asombro provocado por la descripción de la esquizofrenia como “el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como la “realidad esencial del hombre y de la naturaleza” (AE, p. 14), no es subrayada por los recursos de Michaux invocados (pp. 15, 16), o de Bruno Bettelheim (AE, pp. 43, 135). Esta descripción, por fiel que pueda parecer al delirio psicótico a un profano, sólo encuentra su fundamento en la identidad formulada más adelante entre el deseo y la producción: “No existe de una parte una producción social de realidad y, por otra, una producción deseante de fantasma [...] En verdad, *la producción social es tan solo la propia producción deseante en condiciones determinadas*”. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que este es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita de ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción” (AE, pp. 35–36). O aun: “la producción deseante no es otra cosa que la producción social” (p. 37). Esta amalgama únicamente sufre “diferencias de régimen” y se justifica en sí misma en una concepción mecanicista de la producción, o de la sociedad y de la locura. La cuestión nodal de esta serie de equivalencias es saber si Deleuze–Guattari usan legítimamente o no el modelo mecánico y si tienen razón de pensar la locura como una maquinación mecánica, ya que piensan la producción social o la sociedad misma como análogas de las máquinas. Un examen como éste se justifica por fuera de toda

8 El resaltado está en la edición del *L'anti-Oedipe* (Minuit, 1972) a la que permanece fiel Francisco Monge, traductor de Paidós, que seguimos, aunque Kriegel no lo resalta en esta cita (Nota del traductor Román Aguiar).

competencia estrictamente psiquiátrica o psicoanalítica y tiene por objeto, no verificar si el delirio es o no maquínico, lo que no podemos, en tanto que psiquiatra ni psicoanalista, confirmar o negar, pero sí analizar el alcance del modelo mecánico en la teoría socio-económico que se quiere aquí fundadora.

En efecto, se puede conceder a los autores sin reservas, si nuestra convicción del carácter histórico de la locura ha sido fundada, como ocurrió en nuestro caso, para la magistral demostración de M. Foucault, en la *Historia de la locura en la época clásica*, que la esquizofrenia, tal como la comprendemos en la distancia del internamiento y la reprobación, ha modelado sus ritos y sus contorsiones con los efectos del modo de producción capitalista, se ha asociado a una serie de maleficencias y maledicencias, condenadas con ella al exilio.

En cuanto a quienes profesan que la locura no ha quedado bajo la mirada serenamente científica del psiquiatra, que una vez liberada de las viejas participaciones religiosas y éticas en que la había encerrado la Edad Media, no hay que dejar de hacerles volver a ese momento en que la sinrazón ha tomado sus medidas de objeto, partiendo hacia ese exilio en que, durante siglos, ha permanecido muda; no hay que dejar de ponerles ante los ojos esta falta original, y hacer revivir para ellos la oscura condenación que, sólo ella, les ha permitido articular, sobre la sinrazón, finalmente reducida al silencio, discursos cuya neutralidad está de acuerdo con la medida de su capacidad de olvido. ¿No es importante para nuestra cultura que la sinrazón no haya podido convertirse allí en objeto de conocimiento más que en la medida en que, antes, había sido objeto de excomunión? (HL, FCE, tomo I, pp. 165–166. (subrayado por Kriegel).

La locura reencontró, a partir de la “Gran reinversión clásica” en el hospital general que se instala por todas partes en lugares y espacios de las antiguas instituciones de excomunión del espacio social, los leprosarios, todas las marginalidades, todas las oposiciones, y quizás, como lo sugiere más de una vez Foucault, toda la libertad, si esta es algo distinto a la negación comprendida. “Una mitad del mundo ético versa así sobre el dominio de la sinrazón, aportándole un inmenso contenido secreto de erotismo, de profanaciones, de ritos y de magias, de saberes iluminados, investidos secretamente por las leyes del corazón” (HL, FCE, tomo I, pp. 167–168).

Aparentemente, Deleuze–Guattari no rechazan esta aproximación histórica, ya que no contentos con citar, una y otra vez, la *Historia de la locura*, precisan que la “esquizofrenia es el producto de la máquina capitalista, como la manía depresiva y la paranoia son el producto de la máquina despótica, como la histeria es el producto de la máquina territorial”. Ella explicaría, que producto de una sociedad mecanizada y de una producción maquinizada, la locura misma excentricada sea sometida también a sus limitaciones, y que el loco no enloquezca por nada distinto que la máquina. Se encontraría una crítica histórica y sociológica tradicional de los defectos del mecanicismo aplicado por una vez a la locura, pero en ellos no hay nada de esto. Pues si el esquizofrénico siempre se plantea la pregunta: “¿Dado un efecto, cuál máquina se puede producir? Y, ¿dada una máquina, para qué puede servir esta?”. No es en virtud de obsesivos cuidados técnicos sino por el hecho de la equivalencia del proceso esquizofrénico con el proceso productivo. Que se nos permita formular aquí la primera reserva sobre la manera en que la ecuación entre el proceso deseante y el proceso productivo capitalista es planteada.

Ella es planteada así: La producción social engendra, nos dicen los autores, un elemento de anti-producción cortado con el proceso, un cuerpo pleno determinado como *socius*. De dar como ejemplo este *socius* (sic) el cuerpo de la tierra (la máquina territorial, el cuerpo despótico o bien el *Capital*. Este capital, nos dicen ellos aún: “en efecto no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas en sí mismas. Él se vuelca sobre toda la producción y constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, si bien se apropia la sobreproducción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar como de una cuasi causa” (AE, p. 19). Hasta ahí, todo va bien: el proceso descrito es conocido y renviado con la ilusión producida por la ideología capitalista que dota al capital de los poderes pertenecientes al trabajo. O, al menos, todo iría, si bien no da la operación de volcamiento de las propiedades genéticas en cuanto al conjunto de la superestructura social: “En una palabra, el *socius* como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro” (AE, p. 19) ¿Qué es este misterioso derecho de registro?: “Proporcionar la plusvalía, o realizarla, este es el derecho de registro... un movimiento objetivo aparente... un

mundo perverso embrujado, fetichista pertenecientes a todos estos tipos de sociedad como constante de la reproducción social” (AE, p. 19).

Dicho de otro modo, es el efecto social por excelencia, o exactamente, lo que tiene lugar en el marxismo, sin incluso hablar de superestructura –ya que la reproducción no es inmediatamente social– es decir, no comprende inmediatamente lo político y lo ideológico, *las relaciones de producción*. Las relaciones político–sociales como volcamiento, apropiación, parasitismo taponan todos los poros de la producción... se sigue siendo soñador. Ciertamente, hay aquí ecos del marxismo. Así, Marx describe en sus obras políticas los progresos burocráticos del Estado francés que se desarrolla monstruosamente, “taponando todos los poros de la sociedad”, pero también develado como gigantesco esfuerzo inútil para aplastar la zarabanda interminable de las luchas políticas, él minusvalora el primer papel de la lucha política como lo hará más tarde Lenin.

Curiosa teoría social en la que sólo existe la producción (deseante) y su cubierta, el vuelco (territorial, despótico o capitalista), que se podría calificar de economicismo ya que el único lugar sigue siendo la producción económica, si bien la economía misma no estuvo ausente, inflado por el deseo. La teoría social se edifica entonces sobre la base de una serie de reducciones que permiten el ostracismo de lo político–ideológico y favorecen la equivalencia con la teoría de la locura:

1. La sociedad = producción + volcamiento (superficie de registro)
2. Locura = producción deseante + volcamiento (Edipo)

Pero el volcamiento mismo es una pura nada, una operación ideológica que, como lo dicen los autores del Edipo, “*una operación de propaganda*”, superficie clásica tendida sobre el deseo y que tendrá que aplastar un día.

De dónde la siguiente reducción: reproducción social = producción deseante. O economicismo = libidinismo”.

El anti–polítismo subyacente a esta teoría social –entiéndase el antileninismo, y por este que Lenin ha expuesto el primado de lo político, no conduce a Deleuze–Guattari al economicismo, sino a lo que podría llamarse un “libidinismo”, ya que ellos hacen del deseo, el hilo productivo por excelencia. Ellos rompen igualmente con el

marxismo, primera versión⁹, del que una de las variantes es, se lo sabe, el economismo. Cuando ellos escriben: “En efecto, no vemos razón para aceptar el postulado subyacente a las concepciones cambiantes de la sociedad. La sociedad no es ante todo un medio de intercambio en que lo esencial sería circular o hacer circular, sino un *socius* de inscripción en el que lo esencial es enmascarar o ser enmascarado” (AE. p. 166). No se les puede hurtar el mérito de la francesa, pero reconocemos con ellos que, en efecto, no tienen razones, porque no se sienten dispuestos a seguir las posiciones de Marx y Engels, que ellos definen el intercambio como el efecto fundamental de sociedad –de la sociedad civilizada– donde se atan a los efectos económicos, políticos, ideológicos¹⁰. El desplazamiento del acento: del intercambio a la inscripción alcanza el valor de explicación que confieren Deleuze–Guattari a la sociedad primitiva. En efecto, es imposible rechazar su vigorosa descripción de las relaciones no–intercambistas de la sociedad primitiva: “La máquina territorial primitiva, codifica los flujos, catequiza los órganos, marca los cuerpos ¿Hasta qué punto circular, intercambiar, es una actividad secundaria con respecto a esta marca que resume todas las otras: marcar los cuerpos, que son de la tierra?

9 El marxismo de Marx y de Engels cuya herencia está escindida en dos partes distintas: 1. La social–democracia, 2. El leninismo.

10 Engels en El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado resume las etapas que conducen al nacimiento de la civilización (Ed, Planeta–Agostini, p. 282).

“Hemos ya en los umbrales de la civilización, que se inicia por un nuevo progreso de la división del trabajo. En el estadio más inferior, los hombres no producían sino directamente para satisfacer sus propias necesidades [...]; los pocos actos de cambio que se efectuaban eran aislados. En el estadio medio de la barbarie, encontramos ya en los pueblos pastores una propiedad en forma de ganado, que, si los rebaños son suficientemente grandes, suministra con regularidad un excedente sobre el consumo propio [...]; y de ahí dos grados de producción diferentes uno junto a otro y, por tanto, las condiciones para un cambio regular. El estadio superior de la barbarie introduce una división más grande aún del trabajo: entre la agricultura y los oficios manuales; de ahí la producción cada vez mayor de objetos fabricados directamente para el cambio y la elevación del intercambio regular entre productores individuales a la categoría de necesidad vital de la sociedad. La civilización consolida y aumenta todas estas divisiones del trabajo ya existentes, sobre todo acentuando el contraste entre la ciudad y el campo (lo cual permite a la ciudad dominar económicamente al campo, como en la antigüedad, o al campo dominar económicamente a la ciudad, como en la Edad Media), y añade una tercera división del trabajo, propio de ella y de capital importancia, creando una clase que no se ocupa de la producción, sino únicamente del cambio de los productos (subrayado por los autores).

“La esencia del *socius* registrador–inscriptor, en tanto que se atribuye las fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción, reside en esto: tatuar, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar” (AE, p. 150). ¿Las intervenciones que no están en esta descripción, que prueban el ritual de inscripción de los cuerpos como una actividad fundamental de las sociedades primitivas, un rescate impactante de la instrucción de Marcel Mauss, conceden una importancia fundamental a las “técnicas del cuerpo, del cuerpo individual y social”?

Pero, ¿por qué escoger la sociedad primitiva como modelo de toda sociedad? Se trata de renunciar al primado epistemológico de lo complejo sobre lo simple y de lo posterior sobre el anterior, que después de haber sido reivindicado por Marx¹¹, ha sido proclamado por toda la investigación científica viva, como lo ha subrayado Bachelard. La sociedad primitiva es efectivamente una sociedad donde el intercambio está poco desarrollado, pero no puede servir de modelo válido para toda sociedad, están para considerar la historia como una catástrofe o una regresión, cuesta sobre la cual ha seguido mucho Nietzsche y se arriesga fácilmente a murmurar.

Resumamos nuestra crítica: la teoría social de Deleuze–Guattari conduce a un productivismo (economicismo) que, en sí mismo, se reduce a un libidinismo, doblado por una inscripción o escritura. Hostiles a la ideología¹², que demuelen por el efecto puro y simple de deseo, ambos la reintroducen subrepticamente asignando como único lugar para el efecto histórico el efecto de escritura. Ciertamente la escritura no es solamente la ideología, ella remite a un material, al doble material: el trazo que llevan a cabo, hace y marca, y a la carne vegetal o animal machacada. Pero, ¡qué más sinrazón que esta mutilación de la cultura por la escritura, incluso restituyendo en esta, contenida, toda su fuerza!

Resumir el efecto socio–político o el efecto histórico a un efecto de inscripción definido como volcamiento es lo que nos parece inaceptable. Hecho esto, no nos contentamos con poner en evidencia una herejía. Semejante teoría socio–natur–lingüística, ¡curiosa mezcla! va sin duda al encuentro del marxismo. Pero si el marxismo no pretende ser un dogma que se deba admirar de rodillas, como lo han dicho su-

11 Cfr. a) El prefacio a *El Capital*; b) Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*.

12 Mientras que los sujetos han sido equivocados, esto no es un problema ideológico de desconocimiento o de ilusiones, es un problema de deseo y el deseo hace parte de la infraestructura (P. Uri).

ficientemente Marx y Engels. Si, al contrario, este es una disciplina científica, es de hecho para ser discutida y puesta en cuestión hasta en sus principios, ya que solo las ciencias son capaces de volver a poner en cuestión sus principios y desarrollarse por esta operación misma, sin invalidar completamente sus estatus anteriores. Nosotros no sabríamos abandonarlo y limitarnos, con Deleuze-Guattari, al juego lamentable del escoliasta: ¡alto ahí, tocas el *texto sagrado*!

Su posición nos parece menos peligrosa en que se opone, literalmente, a Marx, que en que contribuya a una teoría política imposible: la teoría mecánica de la sociedad.

Puesto que su divergencia no se detiene ahí: concierne con la designación de los elementos y efectos sociales, su agenciamiento o, en otros términos, el tecnicismo social. Este modelo no juega aquí el papel de una simple imagen, comparación rica de evocación, pero de una explicación rigurosa, adecuada; recordémoslo, de la sociedad, como de la locura: “La máquina social es literalmente una máquina, independientemente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas clases de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes” (AE, p. 147).

Hay tres tipos fundamentales de máquinas sociales correspondientes a tres tipos de sociedad: la máquina territorial propia de la sociedad primitiva, la máquina despótica, propia de la sociedad antigua y feudal, la máquina capitalista; triada una vez más, todavía, muy alejada de la representación marxista de los diversos tipos de sociedades¹³. Pero avancemos [...].

Recordemos que la teoría mecánica del cuerpo social tiene una larga historia: el primero que haya tratado de representar la sociedad como una máquina, aplicando estrictamente las leyes válidas en la física, fue el filósofo y físico inglés Hobbes: él esperaba, conforme al espíritu generalizado de la racionalización que autorizaba el éxito de la física del siglo XVII, constituir una verdadera ciencia social. Él encuentra que ésta no ha funcionado. Su sistema cayó en el olvido y únicamente vale como pieza de museo de las ideologías políticas clásicas, sólo visitadas por los especialistas. Sin duda, el modelo mecánico al cual Hobbes se refería, estaba limitado al de las máquinas

13 En efecto, Marx y Engels siguen a Lewis Morgan, distinguen dos tipos de sociedades ante la civilización: el Estado salvaje, la Barbarie, y en el período de civilización, por fuera del modo de producción asiático (muy discutido), los modos de producción, *antiguo*, *feudal*, de *mercado*, *capitalista*.

simples, pero ni la máquina energética ni incluso la máquina cibernética sabrían ofrecer mejores modelos, por la buena razón que ellas excluyen toda la representación de la historia. Y es por esto que Marx, en el siglo XIX, se cuidará de no hacer ninguna referencia a la máquina para caracterizar la sociedad. Él prefiere, de lejos, las metáforas orgánicas. En efecto, una máquina es un sistema cerrado que supone siempre la intervención de un mecánico, ante todo para constituirla, luego para regularla, incluso si es compuesta, como las máquinas electrónicas, de un número impresionante de montajes en “*feed back*”. Ella no puede ni crecer ni transformarse sin, al mismo tiempo, degradarse indefectiblemente. En desquite, las sociedades viven, se contradicen, se transforman, en resumen, son históricas. La única historia de las máquinas es la de la producción tecnológica que remite a la historia humana y de la obsolescencia.

En estas condiciones, y a pesar de las prevenciones de los autores, el modelo mecánico, *para la sociedad* (decidir si lo mismo vale para la locura es otra historia que no es de nuestra competencia), juega como *metáfora*.

El mejor indicador de esta metaforización forzada es el desconocimiento de los autores de la existencia de la disfunción, disfunción 1) de la máquina deseante esquizofrénica; 2) disfunción de la máquina social:

1. “Las máquinas deseantes, por el contrario, no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas...”. (AE, p. 38).
2. “Es *para* funcionar que una máquina social *no debe funcionar bien*. [...] Lo mismo para la organización de la función política en estos sistemas, que no se ejerce efectivamente más que indicando su propia impotencia”.

Enteramente de acuerdo con la existencia de las disfunciones. Pero ellas arruinan el modelo mecánico ya que una máquina, se lo sabe, no tiene otros usos que el de funcionar y funcionar correctamente. Una máquina que cesa de funcionar es una pura mecánica, ella puede provocar efectos estéticos (Cfr. *Las máquinas surrealistas de Dalí o las máquinas trituradoras de César*), pero con la exclusión de todo efecto mecánico.

Y es porque el modelo mecánico es impotente a la teorización de los efectos sociales que se juegan en la contradicción entre las funciones y las disfunciones.

Admitámoslo, otra interpretación posible del modelo mecánico es la que reserva el servicio a los aparatos estatales, o a lo que en ellos tiene lugar, en la sociedad primitiva. La máquina territorial sería no toda la superestructura de la sociedad primitiva, sino el único aparato de inscripción, así como la máquina despótica revierte solamente en el Estado antiguo y feudal. En apoyo de tal operación, se encuentra el aspecto muchas veces subrayado por Marx, del carácter relativamente rígido del aparato de Estado, que es esencialmente un *aparato de reproducción* de las leyes y consecuencias del intercambio económico en un modo de producción dado. En otros términos, no es aberrante hablar de máquina de Estado en el caso en el que el Estado funciona esencialmente, de manera repetitiva, donde es poco capaz de transformarse. Esta es la razón por la cual los revolucionarios reclaman que se destruya la máquina de Estado más bien que transformarla.

Pero esta mecanización posible del Estado (al menos la negación de ciertos aspectos fundamentales como la capacidad de la mecánica de Estado para integrar las diferencias de clases, como en el Estado monárquico en Francia en el siglo XVII), no puede ser validado por el conjunto de la esfera jurídico-político-ideológico, que de ningún modo obedece a las leyes mecánicas: ante todo el político, lugar de la lucha de clases, como lo ha dicho Lenin, lugar fundamental de los acontecimientos y de la historia, es decir, del cambio. Luego la ideológica, etcétera. Es anulando toda existencia de lo político y de lo ideológico que Deleuze-Guattari pueden concederse el derecho de conservar el modelo mecánico. Por escoger el modelo mecánico para pensar la sociedad, ellos conducen al mismo impase que los teóricos materialistas mecanicistas de los siglos XVII y XVIII, como Hobbes, La Mettrie: el desplazamiento de la historia.

4. / *Locura y etnología*

Este mecanicismo no opera sin consecuencias para la teoría etnológica. Conduce a Deleuze-Guattari a aprobar una cierta orientación de la investigación etnológica en detrimento de otra, en este punto nos parece que se puede, e incluso, que se les debe seguir.

El primado epistemológico acordado sobre la sociedad primitiva, por expuesto que sea, procede en efecto de una loable intención: la que ha conducido a ciertos etnólogos, como Robert Jaulin (en: *La Paix Blanche; De l'ethnocide*) a revalorizar las sociedades “primitivas” criticando este punto de vista occidentalocéntrico, que domina en la etnología neo-colonial. Negando que las sociedades primitivas nuestras sean inferiores y que ellas constituyen pura y simplemente nuestro pasado superado, reclaman una “indianización” de las relaciones humanas fundadas sobre el entrecruzamiento y la alianza y no sobre la violencia y explicitación. R. Jaulin denuncia las prácticas etnocidarias manifiestas o latentes de la civilización occidental que es persuadida de constituir el porvenir del mundo, es decir, la única salida a la evolución posible de la humanidad. Tentativa complementaria de esta “esquizofrenización” reclamada por Deleuze–Guattari y que incita a comprender y a encontrar en la calidad de la vida lo que ha sido perdido en la excomunión social o en el defecto histórico, del insensato y del “comunista primitivo”. Los basureros de la historia también están llenos de flores.

Pero el intento de re-inclusión de las sociedades primitivas en la sociedad humana, en pleno derecho, no ocurre sin peligros: viable, si se acepta pensar que las diferencias no anulan la existencia humana de los grupos más extraños a nuestros propios hábitos, puede conducir a aberraciones semejantes a la que se denuncia cuando se contenta pura y simplemente con reinvertir una jerarquía en provecho de otra, dejando las sociedades primitivas en alto. Mostrando que los intercambios parentales están menos sometidos a las reglas de una combinatoria formal, como lo subraya Levi–Strauss, como la instauración de una práctica de expresión de la deuda, Deleuze–Guattari indican que la comunidad de los bárbaros y de los civilizados no reposa solamente sobre el carácter simbólico del pensamiento salvaje, que este está ya en su práctica económica y social, y que los “salvajes” son nuestros semejantes. Así mismo, cuando desmienten la inexistencia de la historia: “la idea de que las sociedades primitivas no tienen historia y están dominadas por arquetipos y su repetición es particularmente débil e inadecuada. Esta idea no nació entre los etnólogos, sino más bien en los ideólogos vinculados a una conciencia trágica judeo-cristiana, a la que querían abonar la ‘invención’ de la historia” (*AE*, p. 157). Sin embargo, la elaboración

de su propia teoría de la Historia conduce a preguntarse si el discontinuismo sí es el rasgo específico de la historia marxista.

Su periodización ternaria: máquina territorial, máquina despótica, máquina capitalista, se justifica por el criterio seleccionado para cernir la evolución histórica: la transformación de la máquina de Estado (y de su lugarteniente, la sociedad primitiva). En efecto, en esta perspectiva, ellos pueden, con todo derecho, sustituir al doble (o al triple) entresacar del modo de producción feudal (precedido del modo de producción asiático) el elemento único de la máquina despótica y considerar el Estado feudal, por ejemplo, como una de sus variantes¹⁴.

El criterio retenido crea problema: ¿se puede periodizar la historia desde el único punto de vista de la máquina de Estado? o, en otros términos, ¿el punto de vista del aparato de Estado (el político, como decía Aristóteles), es bueno para pensar la historia?

Si así fuera, habría que sorprenderse de que una reflexión milenaria de política, del aparato de Estado y de sus instituciones, reflexión que se inaugura con Platón y Aristóteles y se continúa¹⁵ a través del Derecho romano, las ideologías políticas agustinianas, tomistas, y el gran sobresalto clásico (Hobbes, Crontins, Pupendorf, Locke, Rousseau, etcétera) no haya ofrecido al Occidente antiguo y clásico la sombra de un conocimiento histórico.

No es que no exista la historiografía, legendaria, apologética, o crítica en caos..., pero la historia, como explicación racional del devenir histórico, la idea misma que este devenir tiene sus leyes que son la única manifestación de la sinrazón o de la perversidad humana, todo esto, la meditación, el análisis, tan profundo que se le hace, del aparato de Estado, no ha conducido a ello.

No es que no exista tampoco, como M. Foucault trata de demostrarlo en sus presentes investigaciones, un colosal esfuerzo de similitudes de informaciones sociales y políticas compiladas por diversas instituciones, burocráticas o no, del Estado,

14 “El Estado proteiforme, pero siempre un solo Estado. De ahí las variaciones, todas las variantes de la nueva alianza, sin embargo, bajo la misma categoría. Por ejemplo, no sólo la feudalidad presupone un Estado despótico abstracto al que segmentaría según el régimen de su propiedad privada y el desarrollo de su producción mercantil, sino que éstas inducen, en cambio, la existencia concreta de un *Estado propiamente feudal*, en el que el déspota vuelve como monarca absoluto” (AE, p. 226).

15 Cfr. *Histoire et politique o l'Histoire comme science des Effets*, de B. Barret-Kriegel—, por aparecer.

esfuerzo productor de efectos de conocimientos y manejos de lo político y de la historia. Sin embargo, ya que la empresa política estatal tiene por objetivo el cierre de la lucha de clases, porque su esfuerzo de comprensión es indisociable del esfuerzo de represión, el Estado es bien edípico, es decir, ciego a la historia. Solo llegan a comprender la historia, estos hombres que descienden del harén de la lucha de clases, los políticos...

Ya que la historia únicamente se puede volver inteligible desde otro punto de vista, el punto de vista de lo que la modifica, la reforma o la revoluciona, de todo lo que escapa a la regulación mecánica del Estado, en resumen, desde el punto de vista de *la política*, como lo han dicho Marx y Lenin, precisando que la política es la lucha de clases y que esta tiene precisamente al Estado por objetivo: “la lucha de clases es una lucha política, una lucha por el poder del Estado” (Lenin), en la medida en que ella reconoce el Estado como cierre de la lucha de clases, como aparato destinado a impedir la lucha de clases, constituido para limitar y reglar su juego.

De lo que la teoría de la historia puede convertirse cuando falta el punto de vista de la política, Deleuze–Guattari nos ofrecen una solución ejemplar, cuando describen el devenir de la máquina despótica o el paso del modo de producción antiguo al modo de producción feudal:

[...] Debemos seguir a Wittfogel cuando muestra hasta qué punto los Estados modernos capitalistas y socialistas participan del Estado despótico originario. Democracias, ¿cómo reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobre-codificar las cuentas? No sirve de nada hacer el inventario de las diferencias, a la manera de concienzudos historiadores: comunidades aldeanas aquí, sociedades industriales allí... Las diferencias no serían determinantes más que si el Estado despótico fuese una formación concreta entre otras, a tratar comparativamente. Pero él es la abstracción, que se realiza ciertamente, en las formaciones imperiales, pero que no se realiza en ellas más que como *abstracción*” (subrayado por nosotros) (AE, p. 227).

Estamos muy próximos aquí, ¿quién lo ve?, de una historia hegeliana que procede por concretización de la abstracción de lo abstracto ya que retorna a una abs-

tracción suplementaria, convirtiéndose finalmente en un falso efecto espiralado que pivotea sobre un acontecimiento único, siempre reiterado: para el caso, el acontecimiento de Edipo, ya que en la historia ternaria del *Anti-Edipo*, solo existe un único acontecimiento del déspota estatal o de la conciencia aterrorizada. La inscripción maquínica enfoca los flujos de su fuerza mediante la máquina primitiva, que elabora los cuerpos, refiriéndose a la tierra. De hecho, por qué entonces, a propósito de sociedades esencialmente nómades, cazadores o pastores, los autores nos remiten siempre a la *tierra* y no al territorio, como si la tierra como concepto pudiera aparecer ante la existencia de la agricultura y de la propiedad privada? –territorialización– de la máquina despótica que recentra, sobre codifica los flujos sobre el cuerpo despótico, usando la piedra, el pergamino, de la escritura, marcando los monumentos, decodificación, finalmente de la máquina capitalista que libera los flujos, desvía los códigos, se presenta como una pura actividad económica determinando la dominación de la economía¹⁶.

Todo esto forma solamente un céntimo de historia, ya que la historia existe más allá de un acontecimiento, se lo ve, iniciar un efecto que le es extraño, llamado acontecimiento. Ahora bien, Deleuze–Guattari compara el Estado con un palimpsesto, manuscrito en que las inscripciones recubren y borran las inscripciones más antiguas, y significan por tanto que el Estado permanece idéntico bajo sus diferencias de régimen. Desde la máquina despótica, todo está ya jugado. El Edipo amenaza como amenaza el capitalismo, el bajón es único, solamente tiene lugar una vez.

Ellos se inscriben, por tanto, no en una teoría de la historia, sino en una genealogía que se inspira en la de Nietzsche¹⁷, para quien un solo acontecimiento, mons-

16 “El capitalismo como socius o cuerpo lleno se distingue, pues, de cualquier otro, en tanto que vale por sí mismo como una instancia directamente económica y se vuelca sobre la producción sin hacer intervenir factores extraeconómicos que se inscribirían en un código” (AE, pp. 257–258).

17 En efecto, la genealogía, por grande que sean sus méritos, en su intento de ofrecer una explicación racional del pasado y del devenir, limita singularmente la perspectiva histórica, ya que interpreta la evolución en términos de filiaciones y está presta a encontrar las paternidades, las ascendencias. Ella familiariza la historia y su compromiso, inevitablemente cuando se encuentra en presencia de los acontecimientos, en una teratología: el acontecimiento es identificado con lo monstruoso, lo diferente, lo mórbido. Cuidadoso de racionalizar los acontecimientos locomotores, privilegiando las *revoluciones*, el materialismo histórico, gustosamente *arqueológico*, en la medida en que calcula todos los trazos y los efectos de *inscripción*, es resueltamente anti–*genealógico*.

truosamente reinvertido, engendró la moral de la sociedad moderna. La aparición del Estado despótico indujo inmediatamente un efecto latente de edipización: “Los fundadores de imperios lo han hecho pasar todo al estado latente; inventaron la venganza y suscitaron el resentimiento, esa contra venganza. Y, sin embargo, Nietzsche dice de ellos lo que ya decía del sistema primitivo: no es en ellos que la ‘mala conciencia’ –entendamos Edipo– arraigó y empezó a crecer, la planta horrible... En verdad, Edipo empezó su migración celular, ovular, en la representación imperial... Edipo ha recibido su nombre” (*AE*, pp. 221–222).

Historia inseparable de la recurrencia catastrófica que designa el capitalismo como el mal posible que amenaza la humanidad desde sus orígenes. “En cierta manera, el capitalismo ha frecuentado todas las formas de sociedad, pero las frecuenta como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que sienten ante un flujo que esquivo sus códigos” (*AE*, p. 146). Facciosa teoría de la predeterminación de los gérmenes (históricos) para los que evocan, a propósito de la evolución de las teorías del deseo, las del ihuevo biológico!

Ya que no se es impunemente finalista: es preciso llegar, como Hegel, al fin de la historia, el horizonte circular del presente, en su Estado proustiano insuperable: “Es el capitalismo el que está en el fin de la historia: es el resultado de una larga historia de las contingencias y accidentes y provoca el advenimiento de este fin [...]”. (*AE*, p. 159). Los autores demuestran que las sociedades primitivas no carecen de intercambio, sino que producen, al contrario, su conjuro. Es por la supresión de éste que se efectúa un buen desplazamiento, en la medida en que las sociedades primitivas, mediante la ritualización, conjuran lo accidental e improbable, expulsan tanto como pueden –tanto que han preservado las sociedades extranjeras– los acontecimientos y la historia.

¿Pero el intercambio? Este existe, muy seguramente, pero bajo una forma secundaria, ya que su generalización supone un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. Como lo ha mostrado Marx, los términos fundamentales del intercambio únicamente están dados en un cierto estadio. Para que el intercambio se vuelva la finalidad de la economía, es preciso que en ésta exista la posibilidad de producir excedentes más allá de la satisfacción de las necesidades de uso, y esta posibilidad está sometida a la aparición de un cierto número de condiciones técnicas conquistadas

progresivamente. La caza se desarrolla reemplazando sus útiles apropiados (el arco, las flechas), la recolección, luego la cría y, sobre todo, la agricultura, que permiten la transformación fundamental de la apropiación de las riquezas naturales (economía = consumo) en producción de riquezas (economía = producción).

La consecuencia de este fatalismo hace del capitalismo un después siempre ya ahí, se lee en la interpretación negativa que hacen Deleuze-Guattari de la teoría marxista de la historia como historia de la lucha de clases. Según ellos, se trata de una teoría retrospectiva, constituida posteriormente y que sustituye, mediante una suerte de fractura de la realidad anacrónica (es decir válida solamente para el capitalismo) de la clase a los fenómenos de castas o de rangos¹⁸. Si bien es cierto que la lectura de la historia en términos de lucha de clases, es decir, a partir del conocimiento del juego político (de la política y no solamente del aparato de Estado), no es posible que, con el capitalismo, en la medida en que éste ofrece las condiciones materiales para la creación de un espacio oficial para el juego político (el parlamentarismo) de la comprensión del papel restrictivo motor de la lucha de clases, lo que contradice, por lo demás, la tesis acreditada por el liberalismo económico, según el cual el capitalismo es un economicismo¹⁹. Esta es la única manera de comprender la esencia de la economía: en efecto, habrá que esperar a los fisiócratas para que la economía sea definida como producción y circulación de bienes, no solamente como apropiación de las riquezas naturales, según la teoría aristotélica que había dominado a occidente. Sin embargo, desde hace mucho tiempo, la producción domina la apropiación natural. Lo mismo vale para la historia [...].

En el centro de este fatalismo discontinuista: el naturalismo, que debuta todavía una vez más en una extraña subversión de Marx²⁰ que le imputa el descubrimiento de

18 “De donde la posibilidad de una lectura retrospectiva de toda la historia en función del capitalismo. Ya podemos buscar el signo de las clases en las sociedades precapitalistas. Sin embargo, los etnólogos señalan lo difícil que es hacer la partición de estas proto-clases, de las castas organizadas por la máquina territorial imperial y de los rangos distribuidos por la máquina primitiva segmentaria” (AE, pp. 160–161).

19 Que se nos explique entonces en qué el *New-Deal* y el dirigismo tecnocrático iya no son el capitalismo!

20 Subversión justamente subrayada por F. Lyotard: “Contrariamente a toda previsión, o justamente porque fracasando el título produce un efecto de ilusión, lo que el libro subvierte más profundamente es lo que no critica, el marxismo. En el *Capitalisme energumène*. *Critique*, 72. La ausencia de señas para marcar su diferencia con el marxismo nos parece a la vez la fuerza y la debilidad del libro: su fuerza: estas cuestiones se sitúan en el campo abierto por Marx, su debilidad: aventajar lo que se pretende desplazar.

la “producción como unidad del hombre y de la naturaleza” (*AE*, p. 57). Mil perdones, si Marx no es, no puede ser, no quiere ser Rousseau: para Marx no existe unidad entre el hombre y la naturaleza, sino un conflicto, una relación. El trabajo como producción es precisamente esta relación con la naturaleza, relación doble porque articula dos tipos de producción cuyos caracteres no son exactamente calcados: 1° producción de los medios de existencia o reproducción individual; 2° Producción de la propagación de la especie, o reproducción colectivista. En principio, estos dos tipos de producción surgen enteramente de la biología. La reproducción del individuo depende de la expropiación de las riquezas naturales, la reproducción de la especie, de las leyes del mecanismo de replicación hereditaria. Toda esta se complica con la aparición de la producción artificial, resultante de técnicas mediáticas, complejas, acumulativas. Es buen signo de este tiempo arruinar la pseudo-distinción entre naturaleza y cultura y retornar a un naturalismo agresivo. Las buenas razones abundan:

- Primero que todo ecológicas: después de las devastaciones sistemáticas causadas por las sociedades industriales sobre el medio ambiente natural, que destruyen irreversiblemente los equilibrios milenarios de la fauna y de la flora y amenazan, a corto o mediano término, la sobrevivencia del hombre mismo. Resulta urgente, por tanto, recordar la dimensión biológica fundamental de la humanidad, su dependencia respecto de la biosfera y denunciar los estragos provocados por la actitud dominante y ciega del hombre respecto de su entorno;
- También antropológicas: las revelaciones aportadas por los etnólogos y los paleontólogos convergen actualmente para cuestionar la existencia de dos caracteres que se les creía específicos de la humanidad: el lenguaje articulado, la colectividad social; la posibilidad de enseñar a los chimpancés los rudimentos de un lenguaje articulado modelado sobre el lenguaje de los sordo-mudos, la observación de la existencia de tabús anales e incestuosos en las sociedades de simios evolucionados en estado natural, obligándonos en lo sucesivo a repensar la originalidad de la especie humana.

- Finalmente, biológicas: los notables éxitos reportados últimamente por la biología, tanto en el dominio de la genética como en el del funcionamiento de las células, fuerzan la admiración y la atención y desvían, guste o no, la atención de los investigadores hacia sus cuestiones y sus problemáticas. Los grupos de sociólogos, y politólogos, de biólogos se constituyen, aquí y allá, con la esperanza de que la biologización de un cierto número de problemas va a permitir resolverlos mejor.

Esta interdisciplinariedad, además de los efectos científicos que se está en derecho de presentir y esperar, no ocurre sin producir, ante todo, efectos ideológicos que se pueden reducir y combatir.

Por ejemplo, “el boom” ecológico que nos apachurra las orejas, por fuera de la advertencia severa y de la puesta en guardia extremadamente seria que constituye frente a frente del peligro creciente de la polución y del riesgo de la creciente acelerada sorprendente que ha producido éste, resulta de unificar todo el mundo de la extrema derecha al de la extrema izquierda formulando un cierto número de contradicciones, casi formuladas en términos sociales, de oposición de clases, en el tema único de la unidad necesaria del hombre y de la naturaleza. Todo pasa como si uno se dijera o se nos dijera (para buscar qué es este se): las oposiciones sociales no cuentan, o no cuentan tanto, respecto de una oposición más fundamental, más decisiva y ante la cual toda nuestra especie debe unificarse, ya que, en cada uno de sus miembros, igualmente concernida, la oposición entre la humanidad y la naturaleza, y comprometernos en la búsqueda de la naturaleza perdida. [...] para muy pronto reencontrarla: después de haber puesto durante estos últimos decenios el acento sobre la actividad técnica mostrando toda la distancia que aleja al “*Homo faber*” de las otras especies animales, los antropólogos la abandonan preocupados de descubrir el carácter natural del hombre.

¿El hombre ser antinatural? ¡Así es! Está muy bien como Serge Moscovici ha tratado de recordar que el terreno original de esta distinción se sitúa en la filosofía política del siglo XVII y XVIII. Hobbes o Rousseau marcan el contraste del hombre en estado de naturaleza y del hombre en estado civil, en la perspectiva precisa de subrayar el carácter desnaturalizado, o artificial de la sociedad, como una manera distinta

de relativizarla y de mostrar que se puede o que se debe transformarla, pero que lo que un artífice voluntario ha hecho, otro artífice puede deshacerlo o rehacerlo. Para ellos, lo natural es lo eterno, el producto de la creación de Dios y no del hombre. En resumen, en su idea de naturaleza desaparece la idea de legitimidad.

Y ahora se nos dice: el hombre no es un producto de la cultura opuesto a la naturaleza, pues la naturaleza humana, también ella es el resultado de una evolución biológica, el hombre no es un gato evadido de la biosfera, él es producido y determinado de parte en parte como especie biológica²¹. De acuerdo. Aceptemos entonces que, si hay naturaleza biológica, si existe una naturaleza, esta es un producto de la naturaleza, hay otra naturaleza específica, una naturaleza entre otras con sus leyes particulares. De la reinserción biológica y antropológica del hombre en la cadena de las especies naturales, se podría en efecto llegar a otra conclusión: esta misma, a la que había procedido inmediatamente Marx, no naturalizar o biologizar la historia²² sino historizar la naturaleza o la biología. Pues, ¿qué es lo que está en juego definitivamente en la oposición naturaleza–cultura? Es la idea de unidad, *una* cultura oponiéndose a *la* naturaleza, cuando hoy sabemos que existen no solamente una pluralidad de culturas humanas sino también la necesidad del aprendizaje de la transmisión mediante la educación de un cierto número de comportamientos animales que son conseguidos en el curso de la existencia. En resumen, cuando no podemos negar la existencia de una cultura animal, debemos renunciar a la idea de una naturaleza única, divina o totalizadora, para pasar a describir naturalezas diferenciales, específicas, niveles de fenómenos con cada una de sus leyes.

21 “Se ha pretendido explicar nuestra singularidad y nuestra génesis mediante un golpe luminoso extraordinario, que nos arranca a la naturaleza para encerrarnos completamente en la sociedad que es también su falsificación. Desde el instante en que esta no había aparecido con nosotros, en que ella se encontraba sobre toda la escala de los seres vivientes, el vínculo de sucesión postulado, la justificación de la cesura que había dado lugar en nuestro propósito, en una época determinada, pierde su razón de ser, científicamente hablando” (S. Moscovici *La Sociedad contra natura*, París, 1972, p. 36).

22 Así en *La ideología alemana*: “Sólo hay una naturaleza histórica y una historia natural” (Marx, *La ideología alemana*, pp. 54–56). El pasaje crítico completo de Marx y Engels, que Kriegel sintetiza de este modo, dice: “Por lo demás, [...] el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno, las ‘antítesis de naturaleza e historia’, *como si se tratara de dos ‘cosas’ distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural [...]*”. (Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Pueblos Unidos, 1974. p. 47 (subrayo la frase a que hace alusión Kriegel. Nota añadida por el traductor Román Aguiar).

Nosotros reprochamos a Deleuze–Guattari el biologizar –como ocurre con Reich–, la teoría de la sociedad, eludir su naturaleza verdadera que es la historia. Existe en el marxismo–leninismo una teoría de la historia que toma prestadas metáforas de la biología, metáforas solamente, opuestas a otra tradición filosófica, –Bergson, Nietzsche, y de distinta manera Hegel–, que ha buscado en la biología un modelo para la historia. Esta tradición ha tenido en Francia un ramo olvidado del cual se finge estar seco, ya que se conoce la infamia contra este: Georges Sorel. (Cfr. *Reflexions sur la violence*).

Precisemos este punto, ya que pretendemos apoyarnos en Marx y Lenin: hay algo inquietante en el juego de máscaras y pavoneos que Deleuze–Guattari fabrican a propósito del marxismo. Ellos atacan abiertamente a Freud, pero se ponen del lado de Marx, invocando siempre, no la autoridad de sus tesis, pero le punzan con sus mofas. Ellos se sitúan del lado de Marx o más bien del lado en que se le pueda atacar, asociación de lanceros de proyectiles unidos (¿fortuitamente?) frente al mismo enemigo, no dudando en hacer soportar a Marx la carga de tesis que nunca jamás han sido las suyas. Nietzsche tenía mucha razón, es preciso mucha habilidad para bailar y quizás también ibastante agilidad!

Así, cuando aproximan a Marx y a Nietzsche: “Nietzsche hace una anotación que se asemeja a las de Marx y Engels: “Estallamos de risa al ver en vecindad hombre y mundo, separados por la sublime pretensión de la palabrita y”. Marx no es naturalista. La teoría sociopolítica que él elaboró requiere, al contrario, el rebasamiento de las “robinsonadas naturalistas”, no hay hombre–naturaleza en el marxismo, como sí lo hubo en el roussonismo y en Reich (nada de bondad o de inocencia original) cuando los autores mismos afirman: “El inconsciente es negro, dicen. A menudo se reprocha a Reich y a Marcuse su “roussonianismo”, su naturalismo [...] El inconsciente es rousseauiano, siendo el hombre–naturaleza [...]”.

Recordemos dónde Reich ha conducido un biologicismo semejante: si el “joven Reich” trata gustoso de pensar el fenómeno de la lucha de clases, naturalizándola, el viejo Reich, terminar por borrar pura y simplemente, en un proceder resueltamente inverso al que tiene Marx, del análisis de la naturaleza en los manuscritos de 1844 al análisis de la sociedad en *El Capital*²³.

23 Cfr. El notable artículo crítico de Helmut Dahmer “Wilhelm Reich, Freud y Marx”. In: *Les temps modernes* (sept–oct, de 1972).

Eludidas, la historia y la política no son menos las claves del *Anti-Edipo*. En efecto, se puede suponer que la infidelidad provocante que ellos manifiestan respecto del marxismo, para no hablar del rechazo completo del leninismo, tienen una posición que no les desmiente de ningún modo; sin referencias explícitas al marxismo-leninismo, las preguntas planteadas o refutadas aquí, tienen significación únicamente en un campo histórico, campo cuyos límites fijados y desplazados no son exactamente los del dogma del libro de texto, sino los de la ley y del deseo. Aparentemente, Deleuze-Guattari, “no han leído *El Capital*, ni releído *Qué hacer* y no prometen que lo harán”.

Por su traducción y su convergencia con una cierta simbólica del discurso psiquiátrico, ¿de cuál marxismo se trata entonces, sino es del que organiza, con el provecho que se le quiere siempre desconocer, la experiencia histórica de las revoluciones sociales del siglo XX?

En suma, es bastante reconfortante que dos hombres cesen de jugar a la gallina ciega con la historia, refuten, revisen las malas preguntas sobre la aventura trágica de la URSS, hablen los ojos abiertos de su fracaso, tomen acta de lo que definitivamente ha funcionado mal y añaden: “no se sabe a partir de cuándo todo ha funcionado mal”²⁴. “No se sabe”, designación de una fractura donde la locura muestra a todos que no tenemos más suelo bajo nuestros pasos.

Se hablará de regresión espiritualista de revolucionarios no profesionales que tienen la audacia de ir a buscar en Bergson y Nietzsche, para remediar las deficiencias del marxismo. Sin pensar que Lenin —¿pero quién le lee?— decía que la política no es la perspectiva de Nevsky, ni que Marx va a buscar a Feuerbach para desembarazarse de Hegel, y ha jugado a quién pierde gana el siglo XVIII contra el siglo XIX.

Blandine Barret-Kriegel

Traducido del francés por: Román Aguiar Montaña. Docente Universidad de Antioquia.
Historiador, magíster y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia,
sede Medellín. Agosto 05 de 2023).

24 Déjese de aceptar por este mal funcionamiento la etiqueta infamante de exégeta insensible. Nosotros no creemos que la culpa de esta inmensa perversión del deseo revolucionario causada por la ley del partido pueda ser imputada a Marx y a Lenin, como si el estallido de risa donde Gavroche junta a Voltaire y a Rousseau, niega que todo ha sido dicho ya contra ellos, sino más bien que entre las redes de la teoría de la explotación de la política y de la toma del poder, hay vacíos de la palabra y de la memoria donde la muerte ha sido sustituida por el texto.

El Anti-Edipo, un hijo hecho por Deleuze-Guattari a espaldas de Lacan, el padre del “síntoma”^{25**}

Florent Gabarron-García

Traducido del francés por Román Aguiar Montaña*, Medellín, julio 14 de 2023

DOI: 10.24142/indis.v8n16a3

El *Anti-Edipo* consiste en un diálogo crítico y cerrado, a veces provocador, pero más a menudo lleno de humor, con el psicoanálisis constituido. A diferencia de la disputa poco contemporánea que conduce Robert Castel, éste no se dará por fuera del campo analítico a nombre de razones sociológicas, sino a nombre de la clínica. Se trata de volver: “con la capacidad inventiva inicial del psicoanálisis [...]” como lo recuerda el manifiesto fundador de *Chimères*. No se trata de hacer anti-psicoanálisis, sino de construir una “máquina de guerra” contra el reconocimiento clínico al que ciertas prácticas psicoanalíticas dan lugar, particularmente, cuando trata de la psicosis.

Sin embargo, es debido a un motivo anti-psicoanalítico que a menudo esta obra es reducida al campo psi. Actualmente, los estudiantes de psicología se sorprenden de que *El Anti-Edipo* no figure en la bibliografía del *Libro negro del psicoanálisis*. Para ciertos psicoanalistas *El Anti-Edipo* es un libro “donde se ve bien” que “los autores nada han comprendido de Lacan y del psicoanálisis”, o aun, que ellos “sueñan” con una concepción del inconsciente anterior al acontecimiento del psicoanálisis. Clínica-

25 ** Florent Gabarron-García es psicólogo, clínico, psicoanalista, cursó su doctorado en París VII. «L'Anti-OEdipe», *Un Enfant Fait Par Deleuze-Guattari Dans Le Dos De Lacan, Père Du «Sinthome»*. Chimères. 2010/1 N.º 72, pp. 303-320, <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2010-1-page-303.htm>.

mente anterior al acontecimiento del psicoanálisis, y políticamente caduco, el *Anti-Edipo* sería a la vez un regreso del punto de vista metapsicológico y un extravío político. Este libro se pone al margen de la “legitimidad psi”. Junto con la antipsiquiatría y el freudo-marxismo, participa actualmente de constituir la frontera de lo que emerge y de lo que no emerge del campo de validez epistemológica. Éste llega silenciosamente a delimitar la positividad del espacio del saber legítimo y a sellar el acuerdo metapsicológico fundado sobre su exclusión. Un estudio psi reciente que osa desafiar poco la prohibición tomando por objeto el “cuerpo sin órganos” no se arriesga, a pesar de todo, a citar jamás *El Anti-Edipo*.

Finalmente, se trataría en realidad de un “libro de filosofía”, pero es con este que el filo de la suprema descalificación psicopatológica cae definitivamente. En efecto, ¿es un azar si el nombre de Gilles Deleuze, filósofo de profesión, eclipsa sin cesar el de Félix Guattari, que era psicoanalista y clínico? Sin embargo, si Deleuze no era clínico, conocía bien el psicoanálisis. Su presentación de Sacher Masoch, se ha vuelto hoy un clásico, y muchas de sus obras han suscitado elogios de Lacan. Finalmente, su obra está salpicada de referencias al psicoanálisis con el que dialoga sin cesar. ¿Por qué desde entonces sólo se leerán algunas de sus obras, o sólo los pasajes indicados por Lacan, excluyendo *a priori* la crítica que en éstas él dirige al psicoanálisis? Este es menos pertinente aun si esta crítica es “inoportuna”, como lo asumen Deleuze–Guattari, ésta no está dirigida, en principio, tanto al psicoanálisis como respecto a sus “mediciones”. Una lectura rápida y simplista tendería a hacer creer que su crítica consiste esencialmente en decir que el psicoanálisis se extravía en las ficciones del mito del Edipo. Ahora bien, ellos quieren mostrar pacientemente cómo una cierta clínica y una cierta teoría del psicoanálisis, constituidas en dogma, transforman esta última en trampa reaccionaria.

Que no se crea que hacemos alusión a aspectos folclóricos del psicoanálisis. No porque, por parte de Lacan, se tenga otra concepción del psicoanálisis, hay que considerar como menor lo que en verdad es el tono dominante en las asociaciones más reconocidas: veamos al doctor Mendel, los doctores Stéphane, el estado rabioso en que caen y su llamada literalmente policial ante la idea que alguien pretenda escapar a la ratonera de Edipo.

Del “lado de Lacan” no se procedería así: “uno se haría una imagen distinta del psicoanálisis”. ¿Cuál es “este lado de Lacan”? ¿Se trata de Lacan mismo, o se trata de lacanianos que “se harían una idea distinta del psicoanálisis”? El proyecto Deleuze–guattariano no emerge, *a priori*, de un anti–lacanismo (y menos aún de una anti–psiquiatría). Guattari asiste regularmente al seminario de Lacan. Estaba en análisis con él y era miembro de la escuela freudiana de París. Lo mismo ocurre con la mayoría de los colegas con quienes trabaja en el campo de la psicoterapia institucional.

Es desde la orilla de la complejidad políticamente fracturada del campo teórico–clínico del psicoanálisis y de la psiquiatría que la crítica anti–edipiana es conducida. El *Anti–Edipo* no surge de una ruptura epistemológica con el campo psi y el psicoanálisis, sino de una *precipitación* de la obra de Lacan catalizada por los acontecimientos de mayo de 1968 (que las represiones de todos los órdenes van progresivamente a resolver: “mayo 68 no tuvo lugar”, escriben Deleuze–Guattari el 15 de febrero de 1984, en plenos *Años de invierno*).

La forclusión o el fracaso del psicoanálisis

Los pasajes del *Anti–Edipo* donde Deleuze–Guattari evocan a Lacan no están impregnados de una condena unilateral de la obra del “maestro”. Su relación puede ser a veces crítica (y a veces de humor corrosivo), pero consiste ante todo en una interrogación problemática sobre lo que está empezando a hacer Lacan. En este momento, Lacan, literalmente, inventa la teoría del psicoanálisis. Sus elaboraciones permanentes surgen eminentemente de un “*work in progress*”. Deleuze–Guattari siguen de cerca este movimiento: ellos se interesan en éste y llegan a nutrir su reflexión de él. Y es de este modo como *El Anti–Edipo* no se aparta de una especie de meditación (que no ocurre sin una extraña provocación) sobre el sentido que está empezando a formarse de la obra de Lacan:

Ni siquiera porque predico el retorno a Freud puedo decir que *Tótem y Tabú* está errado. Es incluso por ello que hay que volver a Freud. Nadie me ha ayudado para saber lo que son *Las formaciones del inconsciente*... No estoy diciendo que Edipo no sirva para nada, ni que no tenga ninguna relación con lo que hacemos. Ello no sirve para nada a los psicoanalistas ¡ello es cierto! Pero como

los psicoanalistas seguramente no son psicoanalistas, ello no prueba nada... Son cosas que expuse en su momento; era cuando hablaba a la gente que era preciso cuidar, eran: psicoanalistas. A ese nivel hablé de la metáfora paterna, nunca hablé de complejo de Edipo....

¿No indica este extracto que Lacan mismo ya había tomado distancia crítica frente a la teoría del complejo de Edipo? Y, ¿no hay aquí una invitación a continuar su crítica y a terminarla? Deleuze–Guattari ponen por delante estas notas teóricas de Lacan, de principios de los años setenta. Ellas todavía no son publicadas. No pertenecen todavía a ningún corpus teórico, a ninguna práctica clínica constituida. Estas constituyen un retorno sobre lo que Lacan habría dicho antes, lo que no ocurre sin implicar un cierto aspecto crítico. Al hacer valer este retroceso, se trata de introducir la diferencia con el discurso de los tenientes de una ortodoxia freudiana edipiana: “¿Es esto lo que hacen los doctores Mendel y Stéphane, en materia de psicosis, verdaderamente fundado en aspectos de las últimas proposiciones teóricas del psicoanálisis?”. Pero el propósito es enfocar también la interpretación de otros lacanianos, ya que:

- “[...] a pesar de bellos libros escritos recientemente por los discípulos de Lacan, nos preguntamos si el pensamiento de Lacan si va en este sentido?”.
- “En el fondo, ¿qué quiere decir Lacan con su teoría de la forclusión?”²⁶
- ¿Cuál es la relación de esta última con el complejo de Edipo?”

26 Sobre la formación de la teoría de la forclusión en Lacan, el psicoanalista Jean Claude Maleval, resulta esclarecedor, escucharlo permite comprender la importancia conceptual y teórica de mantener el vocablo forclusión en esta traducción: “[...] En la lengua francesa contemporánea, el término forclusión es de uso corriente en el vocabulario jurídico procedimental y significa ‘la caducidad de un derecho no ejercido en los plazos prescritos’. Sin embargo, según Littré, el sentido propio y primitivo del verbo forclore es ‘exclure’. Esta acepción se encuentra en el siglo XIII, en el *Roman de la Rose: iMes! ‘esperance m’est forclose’*. Según Bloch y Von Wartburg, el derivado forclusión aparece en 1446 (*Dictionnaire étymologique de la langue française*. París, PUF, 1975, p. 138). [...] Sin duda, debido a su referencia profunda a la idea de exclusión, el concepto de forclusión puede parecer adecuado para lo que Lacan trata de circunscribir; sin embargo, desde este punto de vista no se ve cuál sería el matiz pertinente que le habría hecho preferirlo al rechazo o al cercenamiento. Ahora bien, en 1956 la forclusión ya tiene una historia previa en la comunidad psicoanalítica parisina. Había sido introducida por los gramáticos Damourette y Pichón para designar una de las modalidades de la negación en la lengua francesa. Lacan conocía muy bien a Édouard Pichón, uno de los diez miembros fundadores de la Sociedad Psicoanalítica de París. Ya en 1932 figuraba entre los maestros a quienes dedicó su tesis [...]”. Maleval, J. C. (2002). *La forclusión del Nombre del padre, El concepto y su clínica* (Buenos Aires, Paidós, pp. 61–62) (N. T.).

El esquizoanálisis toma prestada su sustancia de Lacan, como también de todas las teorías psicoanalíticas y psiquiátricas: este “no escatima medios”. Lo que intenta ha sido cierta e insuficientemente puesto a la luz y sin embargo interesa al máximo a todos los analistas. No se trata de abandonar el psicoanálisis y su hipótesis fundadora del inconsciente o la teoría del deseo tal como la desarrolla Lacan, o del volver a un inconsciente arcaico (como lo pretenden de manera caricatural los detractores). Al contrario, se trata de proceder mediante una operación de alta tecnicidad que movilice toda la clínica de la psicosis y todo el saber psicoanalítico disponible en el momento. Deleuze-Guattari dialogan con Lacan para crear un “punto de oscilación”, a fin de precipitar la interpretación de su obra para abrirla a una concepción distinta de la psicosis y de la esquizofrenia. En efecto, a propósito del extracto de Lacan aquí arriba citado, ellos se preguntan: ¿“Se trata tan solo de edipizar incluso al esquizo? ¿O se trata de algo distinto, incluso de lo contrario? Esquizofrenizar, esquizofrenizar el campo del inconsciente [...]”.

“Esquizofrenizar el inconsciente”: ciertamente la proposición tiene por qué sorprender, incluso aun, puede eventualmente derrotar la primera lectura. No se trata de una peligrosa “regresión del campo analítico”? ¿A dónde quieren llegar? Efectivamente, ¿no se puede dudar, *a priori*, de que Lacan jamás haya querido practicar semejante operación? Y, además, ¿a qué puede corresponder, desde un punto de vista clínico, semejante gesto teórico? Finalmente, ¿no se arriesga a fracasar con un elogio estéril (y fácil) de la esquizofrenia, dejando de lado la cuestión clínica?

Si Lacan, desde los años treinta, expone el caso de Aimée a partir de elementos en gran parte psicoanalíticos, el texto que hará carrera en los años sesenta, hasta finales del siglo XX para dar cuenta de la psicosis, se encuentra en los *Escritos*. Se trata de: “Sobre una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”. Es también durante estos años que Lacan sostiene su seminario sobre la psicosis. Serge Leclaire, en el marco de su tesis de medicina, retoma en 1958 las ideas de Lacan (más particularmente “La cuestión preliminar” publicada en 1955) y sistematiza las relaciones para formalizarlas. Esta parece constituir, *a posteriori*, el paradigma de las prácticas lacanianas en el hospital. Si el nombre del padre es forclusionado... no queda gran cosa por hacer. En efecto, ¿no es irreparable la falta inducida por la forclusión, como lo sostiene Serge Leclaire en su tesis inaugural? En Francia, en la

encrucijada de los años setenta (*El Anti-Edipo* data de 1972), es la teoría lacaniana de la forclusión, de inspiración freudiana, la que domina la calle. Desde entonces, uno se encuentra en efecto esta idea subyacente en el número de autores de ortodoxia lacaniana. Ella está por tanto más o menos acentuada. Es todavía en su nombre que, en efecto, se pone en práctica regularmente hoy “presentaciones clínicas” en los hospitales: se trata, por tanto, de una verdadera “batida” de la forclusión. En esta perspectiva, el diagnóstico estructural de la psicosis parece reificar la enfermedad, y el efecto de grupo, que él observa silenciosamente, contribuye a su cronologización. Evidentemente, existen ya en la época otras “maneras de hacer”: la mayoría de los grandes nombres del psicoanálisis que han trabajado con la psicosis no se sirven de esta teoría, o la desvían hábilmente. Sin embargo, parece que en la época nadie haya osado criticar abiertamente al maestro o a sus discípulos, que sostenían esta teoría. Incluso, al parecer, es preciso esperar a finales del siglo XX para que la crítica sea asumida como tal. Ahora bien, si en la época existen ya “otras maneras de hacer”, si en la práctica existen otras clínicas distintas al nihilismo que induce la teoría de la forclusión, ¿quién osa, aparte de Guattari (quien se asocia con Deleuze para esta ocasión), llegar a controvertir la potencia total de esta teoría en la época?. Parece que, en este momento, entre los grandes nombres del psicoanálisis que tratan la psicosis, sólo los no-lacanianos, como por ejemplo Gisela Pankow, se autorizan para criticar abiertamente a Lacan. Los lacanianos no denunciaron explícita y abiertamente el nihilismo clínico de esta concepción y la medida de sus colegas, después de la muerte del “maestro”. Asimismo, habrá que esperar a que una crítica lacaniana dude explícitamente de que las presentaciones clínicas que practicaba Lacan tenían una relación cualquiera con el psicoanálisis y denuncie vigorosamente los efectos de la Norma analítica en el campo psiquiátrico.

Recientemente, los lacanianos han pretendido que la psicosis es impenetrable, y que toda terapia no es más que “ortopédica” (a lo que el psicoanálisis no podría reducirse). ¿Freud mismo no se habría opuesto a que su disciplina pudiese ser de una utilidad cualquiera en la materia, preguntan los tenientes de esta posición? Un cierto número de psicoanalistas piensan que su disciplina no podría tratar la psicosis, “siendo imposible el transferir”. Algunos van incluso más lejos: los éxitos terapéuticos en materia de psicosis serían en realidad el resultado de diagnósticos erróneos. Sólo hay

cura de la neurosis, ya que no existe transferencia posible en la psicosis, se repite a porfía: “el sujeto es forcluido”. Es difícil de negar que, a este particular, una cierta teoría estructuralista de la forclusión encubre, evidente y suficientemente, elementos que contribuyen a un potente nihilismo terapéutico, lo que la actualidad teórica-clínica, en buena medida, no hace más que confirmar.

Deleuze-Guattari proceden a una crítica radical de la teoría de la forclusión para dar cuenta de la psicosis. En efecto, se trata de sacudir el dogma de la forclusión sostenida por los lacanianos, y de retomar con nuevos presupuestos la teoría de la psicosis. Esta es incluso la razón por la cual una “reversión al campo analítico” resulta preferible.

De lo “real” al “inconsciente maquínico”

Evidentemente, si se tratara de llevar a cabo semejante “salto teórico-clínico”, ello supone, no obstante, proceder a una autocrítica saludable. En efecto, es preciso recordar que el culmen de las formalizaciones edipianas remite a la concepción de un inconsciente estructural. La interpretación estructural es la que mejor comprende el Edipo por su formalismo mismo, en la que lo simbólico es la categoría prevalente:

[...] La distinción entre lo imaginario y lo simbólico permite extraer una estructura edípica como sistema de lugares y funciones que se confunden con la gira variable de los que vienen a ocuparlos en determinada formación social o patológica: Edipo, de estructura (3+1), no se confunde con un triángulo, aunque realiza todas las triangulaciones posibles al distribuir en un campo determinado, el deseo, su objeto y la ley”.

Y, de hecho, la interpretación estructural: “[...] convierte a Edipo en una especie de símbolo católico universal, más allá de todas las modalidades imaginarias. Convierte a Edipo en un eje de referencia tanto para las fases preedípicas como para las variedades paraedípicas, por los fenómenos exoedípicos: la noción de “forclusión”, por ejemplo, parece indicar una laguna propiamente estructural, a favor de la cual el esquizofrénico es naturalmente colocado en el eje edípico [...]”.

Se anotará aquí el uso del verbo “parecer” a propósito de la noción de forclusión, lo que equivale, en alguna medida, a un condicional. Si la noción de forclusión en el modelo simbólico “parece indicar una laguna”, bien podría ser de otro modo, o al menos, no es cierto que la forclusión sea necesariamente una “laguna”. La operación aquí efectuada es doble: de una parte, se trata de mantener la duda sobre el dogma de la forclusión sin, estrictamente hablando, condenar las elaboraciones teóricas de Lacan, ya que, de otra parte, (y una vez más), se trata de ponerlas en cuestión. En el fondo, ¿la forclusión es ella estructuralmente un fracaso de lo simbólico, o no habría que volver a poner en cuestión la distinción esencial entre lo imaginario y lo simbólico que da cuenta de la forclusión como “fracaso”? ¿No son los lacanianos lo que se equivocan mientras que la operación de Lacan es totalmente contraria? En efecto, es contra una interpretación errónea de Lacan con relación a la psicosis y la forclusión que Deleuze y Guattari se sublevan: “[...] E incluso una tentativa tan profunda como la de Lacan para sacudir el yugo de Edipo ha sido interpretada como un medio inesperado para recargarlo y encerrarlo sobre el esquizo²⁷.

Deleuze y Guattari no dejan de denunciar la teoría estructural y el uso que algunos pueden hacer de esta. Ellos insisten en la idea de que el sentido profundo de la teoría estructural elaborada por Lacan no era cerrar el inconsciente: por esto anuncian la actualización que Lacan va a llevar a cabo. En efecto, este último prosigue su obra, y si conduce a una teoría del inconsciente que se inspira en la lingüística, no es para repetir este modelo importado, sino por el contrario, para criticarle a nombre del inconsciente. ¿no es esto lo que él hace muy claramente este mismo año de 1972 en su seminario cuando desarrolle la idea que la lingüística no “aporta nada para el análisis”? En efecto, el análisis se reduce a su límite y emerge más de una “lingüistería”, pues lo que le interesa no es tanto la regularidad como el accidente, la gracia o el lapsus en que se revela la singularidad del sujeto.

Pero la precipitación deleuzo–guattariana de la obra de Lacan no se limita a la crítica de un “lingüistismo psicoanalítico”: emerge de una carga analítica mucho más

27 La cita completa, tanto en la edición francesa del *A. OE* (Minuit, p. 207), como la mantiene Francisco Monge, el traductor castellano, a quien seguimos aquí (Paidós, 1985, p. 182), dice al final: “[...] Un medio inesperado para recargarlo y encerrarlo en el bebé y el esquizo”. Nótese la supresión que lleva a cabo aquí Gabarrón–García (Nota del traductor).

radical. El problema es el siguiente: ¿No habría que dar prevalencia a la categoría de Real a fin de “hacer saltar” el estructuralismo edipiano portador de una norma totalmente potente? En efecto, es a este punto de la torsión de la teoría lacaniana que Deleuze y Guattari quieren volver. Paradójicamente, se trata, en alguna medida, de hacer participar a Lacan de su operación de “reinversión del campo analítico”. Es por esto que nuestros autores llegan a alojarse en el corazón de las categorías lacanianas que ellos quieren hacer jugar... De manera diferente. Antes de fijarnos en el detalle como ellos lo toman, veamos, ante todo, no el resultado que reviste su “deriva metapsicológica”. Ante todo, ellos retoman por su cuenta la crítica clásica del imaginario, típico de un discurso crítico lacanianiano que denunciaría las “ilusiones imaginarias” en provecho del orden simbólico”:

Nuestra crítica precedente de Edipo corre el riesgo de ser juzgada por completo superficial y mezquina, como si se aplicase tan solo a un Edipo imaginario y se refiriese al papel desempeñado por las figuras parentales, sin mellar en nada la estructura y su orden de colocación y funciones simbólicas.

Pero ahí se trata, en alguna medida, de un “engaño, ya que ellos endosan esta postura que hace del orden simbólico la categoría central, finalmente para poner más al rojo vivo el hierro de su crítica. En efecto, la diferencia esencial no es entre lo simbólico y lo imaginario: sin embargo, el problema para nosotros radica en saber si es ahí donde se instala la diferencia.

¿La verdadera diferencia no estará entre Edipo estructural tanto como imaginario, y algo distinto que todos los edipos aplastan y reprimen: es decir, la producción deseante –las máquinas del deseo que ya no se dejan reducir ni a la estructura ni a las personas, y que constituyen lo Real en sí mismo, más allá o más acá de lo simbólico como de lo imaginario?.

Es así como proponen, desde la página siguiente, su hipótesis de un “inconsciente maquínico” que tiende a poner lo real en el centro de las investigaciones analíticas, al mismo tiempo que a destruir “el inconsciente estructural”: “Pues el propio inconsciente no es más estructural que personal, no simboliza ni imagina, ni repre-

senta: máquina es maquínico. Ni imaginario ni simbólico, es lo Real en sí mismo, “lo real imposible” y su producción.

Habría mucho por decir sobre la concepción de lo Real para Deleuze–Guattari con relación a la de Lacan. Pero es preciso también anotar, que ellos elaboran su concepción, no contra Lacan a partir de su teoría. En efecto, si la mayoría de los lacanianos estructuralistas sostienen su práctica de la primacía de una concepción de lo simbólico, “totalmente distinta era la vía trazada por Lacan. No se contenta como ardimiento analítico, con girar en la rueda de lo imaginario y lo simbólico, de lo imaginario edípico y la estructura edipizante [...]” (AE, Paidós, p. 318).

Ellos reiteran esta operación, donde mezclan indisociablemente sus proposiciones con las de Lacan: “La verdadera e innata diferencia no reside entre lo simbólico y lo imaginario, sino entre el elemento real de lo maquínico, que constituye la producción deseante y el conjunto estructural de lo imaginario y de lo simbólico, que tan solo forma un mito y sus variantes [...]”. Por tanto, el Real es primero: él articula los otros dos (AE, Paidós, p. 89).

Ellos citan inmediatamente a Lacan: “Por eso era preciso escuchar las advertencias de Lacan sobre el mito freudiano de Edipo, que ‘no podría mantener indefinidamente el cartel en las formas de sociedad en las que se pierde cada vez más el sentido de la tragedia...’: un mito no se basta sino soporta ningún rito, y el psicoanálisis no es el rito de Edipo”. Finalmente, añaden enseguida: E incluso si nos remontamos de las imágenes a la estructura, de las figuras imaginarias a las funciones simbólicas, del padre a la ley, de la madre al gran Otro, en verdad *tan solo se ha hecho retroceder la cuestión*.

Se podría aun multiplicar los pasajes donde Deleuze–Guattari nos dicen que la diferencia esencial no es ante todo la de lo Simbólico con lo Imaginario, sino la del Real *con* el simbólico y el Imaginario. Es, en estas últimas elaboraciones de Lacan de estos años, sobre el tema de la teoría del “objeto” (que ellos califican de “admirable”) y del Gran Otro, que ellos encuentran los útiles para fundar sus proposiciones: “Remontarse de las imágenes a la estructura tendría poca importancia y no nos permitiría salir de la representación, *si la estructura no tuviese un reverso*, que es como la producción real del deseo”.

Es a partir de este “reverso de la estructura” que Lacan actualiza que conviene reflexionar y se instalan nuestros autores:

“Lacan descubre todo este reverso de la estructura, con el “a” como máquina y el “A” como sexo no humano: esquizofrenizar el campo analítico, en lugar de edipizar el campo psicótico”.

Es el “objeto a” el que indica lo que tiene que hacer el analista:

“No convenía apretar las tuercas allí donde Lacan acababa de aflojarlas; edipizar el esquizo, allí donde, por el contrario, acababa de esquizofrenizar hasta la neurosis [...] El objeto ha irrumpido en el seno del equilibrio estructural a modo de una máquina infernal, la máquina deseante”.

¿Cuál es este reverso de la estructura? ¿Cuál es este dominio que da a ver “el objeto a” y en que este crea un desequilibrio? Si Lacan descubrió que el inconsciente es estructurado como un lenguaje y que este surge, por una parte, de un cierto código, es porque, de otra parte, éste no es, sin embargo, un código ni un lenguaje:

Pertenece a Lacan el descubrimiento de este rico dominio de un código del inconsciente, envolviendo la o las cadenas significantes [...] Pero qué extraño es este dominio en virtud de su multiplicidad, al punto que apenas se puede hablar de *una* cadena o incluso de *un* código deseante. Las cadenas son llamadas deseantes [significantes] porque están hechas con signos, pero estos signos no son en sí mismos significantes. El código se parece menos a un lenguaje que a una jerga, formación abierta y polívoca.

¿Hacia qué tiene que dirigirse desde entonces la mirada del analista? De hecho, es preciso imaginar el lugar de la formación de la estructura misma. Una vez más, es Lacan mismo quien indica y muestra que este dominio no surge de ninguna significación, de ningún significante. En efecto, ellos citan en seguida a Lacan para apoyar sus palabras:

[...] Una exclusión proveniente de estos signos como tales no podrán ejercerse más que como condición de consistencia de una cadena a constituir; añadamos que la dimensión donde se controla esta condición es solamente la

traducción que semejante cadena es capaz de hacer. Que se detenga todavía un instante sobre este loto, para considerar que es la organización real mediante la que estos elementos son mezclados en lo ordinal, al azar, la que con la ocasión de su salida nos hace jugar a la suerte...”.

En efecto, lo que tiene que interesar antes que nada al analista, tiene que ser esa “inorganización real” de la que se sostiene toda significación posible. Se trata de la cuestión de las condiciones de posibilidad de producción de lo simbólico mismo. De este modo, Deleuze-Guattari pueden concluir:

“Si existe una escritura, es una escritura *en el mismo real*, [...]: todo el campo de “la inorganización real” de las síntesis pasivas, en el que en vano se buscaría algo que se podría llamar el significante, que no cesa de componer y descomponer las cadenas en signos que no poseen ninguna vocación para ser significantes”.

Se empieza a comprender la idea de un “inconsciente maquínico”, ante todo no tanto representativo, sino productor. ¿Cuáles pueden ser las consecuencias clínico-teóricas de un gesto como este?; ¿cuáles espacios, analíticos y clínicos, abren de este modo al análisis y a la cuestión del tratamiento de la psicosis?

La “cuestión preliminar” a cualquier tratamiento de las psicosis esquizo-analítica

Reivindicando los derechos del Real lacaniano del inconsciente dentro del modelo simbólico estructural, se trata de derivar la explicación edipiana del modelo inconsciente. Ante todo, no es lo simbólico y lo imaginario lo que interesa al analista, para quien el Edipo es un mito totalmente secundario para dar cuenta del inconsciente (así como la teoría del falo): son producciones simbólicas que no sabrían tener ningún privilegio. Esta es la razón por la cual se puede señalar que nuestros autores no niegan la existencia de Edipo como invariante cultural, sino su “generalización” al modelo del inconsciente.

Desde entonces, la concepción estructural de la psicosis tiene que ser relativizada o renovada. Es así como el campo problemático constitutivo del inconsciente es desplazado y que la investigación clínica es modificada. El problema semiológico que

se plantea al clínico ya no es diagnosticar la imposibilidad de la metáfora paternal. No se trata ante todo de resaltar la falibilidad de la formación de lo simbólico, en el que se experimentaba la ley de represión del inconsciente, ya que desde entonces se arriesgaba a condenarse a reificar la psicosis y a pensarla bajo el modo esencialista de un fracaso. De este modo, si existe un problema preliminar a cualquier tratamiento posible de la psicosis es, primero que todo, invertir los términos clásicos del análisis: se trata de interrogar la operación del análisis que, bajo cubierta del Edipo, se refuta en la investigación y al tratamiento analítico de la psicosis. En este sentido, se puede decir que el fracaso de lo simbólico, es el fracaso del psicoanalista, o aun, que la verdadera cuestión preliminar al tratamiento de la psicosis es la cuestión esquizoanalítica. Ciñéndose al modelo estructural que privilegia la explicación de la psicosis, a partir de un fracaso esencial, no se condena jamás, en el nivel clínico, a comprometerse en la transferencia con el paciente y en la producción en que esta consiste.

Mucho se ha dicho sobre el supuesto delirio de semejantes proposiciones teóricas, siguiendo para ello la palabra de Lacan que tacha, al parecer, esta obra de “delirante”. Quizás haya aquí una de las causas del conformismo analítico actual. Todo el mundo se pliega al silencio absoluto que impone Lacan a sus “tropeles” luego de la aparición del libro (el hecho está bien comprobado actualmente como lo muestran los historiadores), cuando se trataba, por el contrario, de abrir una discusión. Ahora bien, no es este silencio que hoy perdura lo que explica que la mayor parte de las presentaciones clínicas se sostengan en una tal concepción estructuralista de la psicosis? Freud había tomado en serio la palabra de la histérica, y esta es la razón por la cual el inconsciente era comprendido bajo el modelo de la represión. Al esquizoanálisis reivindicar un inconsciente maquínico y ubicar el Real en el centro de la investigación analítica, ¿no permite hacer valer los derechos de la palabra psicótica contra un cierto discurso reificado del análisis estructural y contra su nihilismo terapéutico siempre en funcionamiento?

Lacan se ha inspirado en estas proposiciones teóricas que, en parte, anticipan su obra ulterior. Esto permite, en efecto, preguntarse en qué medida la concepción esquizoanalítica no ha influenciado las últimas concepciones en Lacan. ¿No es sobre la negación del *Anti-Edipo* que él puede construir su concepción de la psicosis como “síntoma”? La posición teórica y clínica de Lacan respecto del problema de

la psicosis va a cambiar muy nítidamente desde 1975, es decir, tres años después de la aparición del *Anti-Edipo*. Se notará que esta (r)evolución, sobre la cual parece que se cuida de momento de poner mucho el acento, casi no ha sido seguido en la práctica, es decir, en clínica, etcétera, comprendida en ésta por los lacanianos, que parecen permanecer en una concesión estructural de la forclusión... Es, sobre todo, los textos de los años cincuenta los que hicieron escuela: la psicosis es pensada en términos esencialmente deficitarios y en comparación con el patrón del paradigma neurótico. Sin embargo, con la cuestión del síntoma en el seminario XXIII, las cosas comienzan, singularmente a modificarse para Lacan. Lacan introduce una suerte de “simetría clínica” entre neurosis y psicosis: sobre el síntoma singular que caracteriza la neurosis, el psicótico produce su “síntoma” que le permite lograr la tirada RSI (la obra que produce Joyce es su “síntoma” singular). Desde entonces, el Real deviene la categoría del inconsciente. Aún no se han medido plenamente los riesgos clínicos de semejante gesto teórico, gesto que Lacan no hará más que ampliar en lo sucesivo. En efecto, al fin de su enseñanza, particularmente en su seminario “una equivocación”, quizás no sea exagerado decir que él revoluciona completamente sus antiguos puntos de vista. Lacan se dedica a criticar a Freud: es la psicosis la que permite dar cuenta del inconsciente. Ahora bien, ¿no existe aquí una singular aproximación con la perspectiva psicoanalítica? ¿Decir que la “forclusión” es generalizada, como lo sostiene “el último Lacan”, no es plantear la esquizofrenia como el modelo del inconsciente, no es “esquizofrenizar el inconsciente”? De la misma manera que las exageraciones admiten que “el último Lacan” ponga el Real en posición mayor, ante lo simbólico, es precisamente lo que hacen, desde 1972, Deleuze–Guattari. Es a partir de la obra de Joyce, y en tanto que ella es la producción de una psicosis, que Lacan ha derivado un cierto número de útiles conceptuales inéditos (como el síntoma). Él fue conducido a criticar a Freud para, al final de su vida, proponer un nuevo paradigma analítico. Es a partir de la obra de Artaud que Deleuze y Guattari proponían tres años más tarde una reforma o una profundización del campo analítico. En los dos casos la psicosis enseña ahora al analista.

Notas

Psicóloga clínica, psicoanalista, Florent Gabarron es estudiante de doctorado en París VII.

* Historiador, magíster y Doctor Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Docente Universidad de Antioquia. Correo electrónico: rdaguiar@unal.edu.co

^I Robert Castel, *Le psychanalisme, l'ordre psychanalytique et le pouvoir* (1re édition), Maspero, Paris, 1973, reediciones 10–18, 1976 et Champ–Flammarion, Paris, 1981.

^{II} Félix Guattari, Edicto, *Chimères, revue des Schizo–analyses*, número 1, Gourdon, Éditions Dominique Bedoux, verano de 1987, p. 3.

^V – Según André Green, Deleuze et Guattari solo hacen referencia al «primer Freud», el de antes del nacimiento del psicoanálisis (André Green, Deleuze et Guattari «Reflexiones críticas», *Revue française de Psychanalyse*, Número 3, Paris, 1972)

^V – Por ejemplo, François Villa, profesor del departamento de psicopatología y de psicoanálisis de París VII, en un artículo reciente trata de la relación del «Cuerpo sin órganos» con órgano histérico. El autor no menciona jamás *El Anti–edipo*, cuando es en este libro que la noción de «cuerpo sin órganos» es el más desarrollado y afirmado de manera paradigmática. Cuando él evoca esta noción es esencialmente en referencia al texto tardío y «secundario» de Deleuze sur Francis Bacon et a sus primeras formulaciones en: «Lógica del sentido» (Gilles Deleuze, Francis Bacon, *Logique de la sensation*, Paris, Éditions de la différence, 1984; Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paris, (Barcelona, Paidós). François Villa, «El cuerpo sin órganos y el órgano histérico», en *Champ psychosomatique*, n.º 44, Paris, L'esprit du temps, 2006, pp. 33–46.

^V Ciertamente habría mucho que decir sobre el hecho que, muy a menudo, se asocia el libro *El Anti–Edipo* con Deleuze más bien que con Guattari. Sin embargo, Félix Guattari es el que aporta la materia al *Anti–Edipo*, como lo ha mostrado Stéphane Nadeau (Stéphane Nadeau, *Écrits pour l'Anti–oedipe*, Paris, Lignes–manifeste, 2004).

^{VI} Gilles Deleuze, Presentación de Sacher Masoch. *Lo frío y lo cruel*. Buenos aires, Amorrotu, 2001.

^{VII} En el curso de la sesión del 12 de marzo de su seminario del mismo año, intitulado *De un Otro al otro*, Lacan habla de *Lógica del sentido* como de un “libro capital” que está en relación con lo que él mismo trata de hacer (Jacques Lacan, *D'un Autre á l'autre*, Paris, Seuil, 2005). Asimismo, algunos años más tarde, él había puesto como reto a sus discípulos producir un análisis tan brillante como el de Deleuze sobre el tema de Masoch.

^X Para una cierta doxa lacaniana, conviene hablar de Deleuze como se supone que “Lacan lo ha dicho”. De esta manera, se cita a Deleuze cuando sea prueba de “obediencia” que retomaba la noción de forclusión (tal como lo elabora Lacan) a propósito de Wolfson. Si se habla incluso de sus “maquinas psicoanalíticas” es para mostrar como la idea de maquinismo

se encuentra ya en Lacan (Serge Cottet, “Las maquinas psicoanalíticas de Gilles Deleuze”, *La cause freudienne*, N.º 32, París, Seuil, 1996, pp. 15–19). Luego, con el “viraje” que constituirá *el Anti-Edipo*, no se hablará más del esquizo, sino de “su esquizo” (Serge Cottet, “Deleuze, su “esquizo” y “la angustia”, Bruselas, en *Quarto*, n.º 86, abril de 2006, pp. 46–48). Sin embargo, el análisis que hace Wolfson de Deleuze prefigura *El Anti-Edipo*. En efecto, para Wolfson: “el saber no es significado sino insuflado en la palabra; la cosa no es imbricada sino encajado en la palabra”. Desde 1970 este análisis contribuye a renovar la cuestión de la psicosis en el campo del análisis: la psicosis no emerge solamente de un fracaso (Gilles Deleuze, prefacio de Louis Wolfson, *Le schizo et les langues*, París, Gallimard, 1970).

^x Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1985, p. 87.

^x “Guattari es reconocido como analista profesional y de obediencia lacaniana, miembro de su escuela. Tres años después de la publicación de la obra, en 1975, él mantiene todavía una clientela de treinta a treinta y cinco personas”. François Dosse, Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Biographie croisée*, París, La découverte, 2007, p. 223. (México: Fondo de Cultura Económica, 2002)

^{xi} Félix Guattari participa de la fundación de la Sociedad de psicoterapia institucional en 1965. Hasta el final de su vida, trabaja en La Borde y se comprometió en el campo de la psicoterapia institucional, como testimonio la obra siguiente: Félix Guattari (con Jean Oury, François Tosquelles), *Pratique de l’institutionnel et politique*, París: Matrice, 1985.

^{xii} Jacques Lacan, *Séminario X*, París, 1970, opúsculo citado en *El Anti-Edipo*, (Ed, Cast, Paidós, p. 59).

Sobre la cuestión de la génesis de la teoría de Freud, se puede particularmente remitirse, por ejemplo, a las páginas 97–98 del A. E). (Por razones de comodidad apelaremos en adelante así al *Anti-Edipo* (ed, Cast, Paidós, 1985).

^{xv} 15 – A. E, p. 59.

^{xv} Pero también de lo político (dejamos aquí en suspenso esta cuestión).

^{xv} A. E, pp. 58–59.

^{xvi} A. E, p. 88.

^{xvii} – Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, París: Le seuil, 1975 (1932).

^{xx} Jacques Lacan, “Sobre una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Écrits*, París: Le Seuil, 1966–1955–1956.

^{xx} J. Lacan, *Séminaire III, Les psychoses*, París: Seuil, 1981, 1956.

^{xx} Serge Leclaire, *Principes d'une psychothérapie des psychoses*, Paris: Fayard, 1999 (thèse de médecine, 1958).

^{xxi} Hemos emprendido una crítica epistemológica de las presentaciones clínicas en el marco de nuestro Máster II de Psicopatología.

^{xxii} En efecto, la mayoría de los grandes psicoanalistas que verdaderamente trabajan con los psicóticos nunca jamás han hecho un uso semejante de esta concepción estructuralista de la forclusión (comprendidas las que eran próximas de Lacan) ni han practicado la presentación clínica, de Dolto a Michaux, pasando por Oury o Pankow. Entretanto, es preciso esperar a finales del siglo pasado para que los lacanianos declaren abiertamente su desacuerdo. Ginette Michaux declaraba en 1999: “Me queda sin embargo en memoria una frase de Lacan, dicha en circunstancias bien precisas, con el furor que a veces era la suya. Alguien le plantea la pregunta de la reversibilidad o no de la forclusión en la cura de los psicóticos: “¿Qué diablos estamos haciendo aquí después de escucharlos?”. Cualquiera que haya podido leer, escribir, o publicar sobre este tema, Lacan lo ha pronunciado y yo lo he entendido, y otros como yo...” Ginette Michaux, *Figures du Réel, Clinique psychanalytique des psychoses*, Paris: Denoël, 1999). Asimismo, Oury representando a Lacan, sostiene que los “lacanianos ortodoxos” se equivocan: “es cierto que he sido suficiente rápidamente exasperado por esta cita de la forclusión de Nombre del-padre. [...] Lo que Lacan entiende por forclusión es una no-inscripción, una Un-bejahung. Pero la inscripción supone como preferible la función forclusiva, que es la puesta en funcionamiento del rechazo que permitirá la inscripción... La forclusión de la que habla Lacan se sitúa a un nivel lógico secundario. Esto es lo que se puede llamar un fracaso de la función forclusiva”. Sobre esta función: “Porque es preciso volver a las inscripciones primeras que permiten al cuerpo construirse. En un esquizofrénico, existen extremos enteros que no se inscriben por falta de la función forclusiva”. Jean Oury, Marie Depussé, *A quelle heure passe le train...*, *Conversation sur la folie*, Paris, Calman-Lévy, 2003, pp. 78–79.

^{xxv} Antes del A. E. Guattari había comenzado su crítica en la escuela freudiana. Se puede remitirse a algunos de estos artículos. Él critica ya el estructuralismo (Félix Guattari, “Máquina y estructura”, *Psicoanálisis y transversalidad*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1976, pp. 274–283), como el funcionamiento institucional de la escuela (Félix Guattari, “Reflexiones sobre la enseñanza como reverso del análisis”, *Psicoanálisis y transversalidad*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1976, pp. 284–297). Comunicación presentada en el Congreso de la Escuela freudiana de París, el 17 de abril de 1970).

^{xxv} Es lo que nos entrega Jean Claude Polack, amigo de Félix Guattari, compañero en los comienzos de la empresa crítica esquizo-analítica, psiquiatra y psicoanalista en la Borde, y que era a la vez paciente de Lacan, y “al mando de esta” con Pankow. Cuando habla de esta última, de sus pacientes de la Borde y de lo que Lacan decía de estos, Pankow declara abiertamente que: “de todas maneras, Lacan no era psicoanalista”.

^{xxvi} Jean Allouch, «Presentación de la enfermedad», *132 bons mots avec Jacques Lacan*, Toulouse: ERES, 1984.

^{xxvii} Jean Allouch, «Lacan y las minorías sexuales», *Cités*, Número 16, Paris: PUF, 2003. Se puede por lo demás anotar que, a pesar de todo, esta norma se perpetúa y es siempre alabada. Se puede, entre otras, remitirse a los artículos siguientes: Francois Leguil, “A propósito de las presentaciones clínicas de Jacques Lacan”, *Quarto*, Bruxelles, 2003; o aún la de Francois Gorog, “Las presentaciones clínicas de Jacques Lacan”, *L'évolution psychiatrique*, número 66, Paris, 2001. Convendría en un trabajo ulterior reportar esta literatura relativa a las presentaciones clínicas para hacer una crítica a profundidad.

^{xxviii} Charles Melman, *Les structures lacaniennes des psychoses*, Séminaire du 17 janvier 1984, Paris, Edición de la Association freudienne internationale, 1999.

^{xxx} Esto es lo que sostiene por ejemplo Jean Claude Maleval: sólo la forclusión del nombre del padre permitirá trazar la línea de demarcación verdadera de la psicosis. De este modo, será de golpe que los autores reivindiquen haber tratado o curado una psicosis: ellos solo habrían podido ocuparse en realidad de histéricos: “los” “psicóticos” curados por la psicoterapia analítica son “locos histéricos”. Algunos casos, indudablemente reivindicados como “psicosis” por lo terapeutas (Sechehay, Marion Minler, Rosen, Rosenfiel, Pankow, Dolto, etcétera) le han permitido relativos éxitos” Jen Claude Malaval, «Hystérie et psychose infanto-juvénile », *Folies hystériques et psychoses dissociatives*, Paris: Payot, 1981.

^{xxxi} “No existe transferencia en la disociación, por tanto, en la psicosis”. Jean Claude Maleval, *Ibid.*

^{xxxii} (A. E, Paidós, pp. 57–58).

^{xxxiii} A. E, p. 58.

^{xxxiv} (A. E, Paidós, p. 182)

^{xxxv} Lacan, Jacques. *Seminario XX: Aún.* (París: Seuil, 1972), Buenos Aires, contrastar.

^{xxxvi} A. E, Paidós, p. 58.

^{xxxvii} A. E, Paidós, p. 58.

^{xxxviii} A. E, Paidós, p. 59.

^{xxxix} A. E, Paidós, p. 89.

^{xl} A. E, Paidós, p. 89.

^{xli} A. E, Paidós, p. 34.

^{xlii} A. E, Paidós, p. 319.

^{xliii} A. E, Paidós, pp. 319–320.

^{XLV} A. E, Paidós, p. 89.

^{XLV} A. E, Paidós, p. 44.

^{XLV} Jacques Lacan “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “psicoanálisis y estructura de la personalidad”, (*Escritos*, París: Seuil, p. 658), trad. castellana. México: Siglo Veintiuno, 3 ed., 2009, tomo 2, pp. 617–651. En este punto de la argumentación, Deleuze y Guattari hacen un llamado a un artículo de Leclaire que sería precursor de sus concepciones. Serge Leclaire, “La realidad del deseo”, *Sexualité humaine*, Aubier, París, 1970. Este gesto surge tanto de la pertinencia teórica como de la estrategia política. Leclaire es uno de los raros lacanianos en participar del debate alrededor del *Anti-Edipo* en la *Quinzaine Littéraire*, París, n.º 143, 16–30 de junio de 1972, pp. 15–19. [“Deleuze y Guattari se explican...”, en: *Las islas desiertas y otros textos. Textos y entrevistas inéditas (1953–1974)*, Valencia: Pre-textos, 2005, pp. 279–294]. (Ellos son más reservados sobre el tema de sus análisis sobre el falo en otras obras, particularmente a propositivo de Serge Leclaire, *Démasquer le Réel*, París: Seuil, 1969). Se encuentran, entre otros, en este debate, Roger Dadoun, el psiquiatra Torrubia, el etnólogo Clastres, el filósofo Chatelet.

^{XLVI} A. E, Paidós, p. 45.

^{XLVII} En efecto, ellos se sorprenden de la crítica culturalista del psicoanálisis, como la de Mead o de Malinowski: “En modo alguno pretendemos retomar una tentativa como la de Malinowski, que señalaba como varían la figuras según la forma social considerada... Nosotros incluso creemos en este Edipo que se nos presenta como una especie de invariante”. No obstante, la cuestión es por completo otra: ¿existe adecuación entre las producciones del inconsciente y esta invariante [...]?” (A.E, Paidós, p. 58).

^{XLX} Jacques Alain Miller ofrece este comentario sobre la apreciación de Lacan: “*El Anti-Edipo* es una variación sobre un tema de Lacan, la crítica del edipismo ingenuo, enriquecido con un elogio, no sin humor, de la esquizofrenia. Se trata, por lo demás, de una progenitura que Lacan a reconocido, tachándola de delirante”. Jacques Alain Miller, “Una historia del psicoanálisis”, en *Magazine littéraire*, N.º 271, París, 1989.

^L François Dosse, *Biografía cruzada* (París: La découverte, 2007), pp. 252–253). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

^L Señalemos que éste perdura solamente en Francia. En efecto, desde hace mucho tiempo existen congresos de esquizoanálisis en América del Sur, así como en un instituto de esquizoanálisis. Nosotros aún no llegamos a este estadio. Sin embargo, “a diferencia de las vivas controversias de la época”, la psicoanalista Catherine Millot, en una reciente entrevista con François Dosse, reconocía al libro de Deleuze–Guattari “el mérito de haber hecho valer una concepción no deficitaria de la psicosis”– François Dosse, *op. cit.*, p. 266.

^L Se puede remitir al brillante análisis de Sophie Mendelshon que hace una aproximación a las concepciones lacanianas y deleuzianas, que es en verdad el primer intento de generar

uno de los mayores resultados. Sin embargo, ella ha abandonado la cuestión de la clínica y el aporte específico de Guattari. Sophie Mendelshon, “Jacques Lacan, Gilles Deleuze, el itinerario de un encontrado sentido del mañana”, *L'évolution psychiatrique*, París, Numero 69, 2004. En esta perspectiva comparativa, se puede también remitirse al artículo de Jacques Brunet-Georges, “Muerte o vida en el devenir-mujer”, en *Chimères*, n.º 66-67. París: Ediciones Difpop, 2008.

^{LII} Jacques Lacan, *Séminaire XXIII, Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005 (1975). (Buenos Aires, Paidós, 1976).

^{LIV} Pensamos, sobre todo, aquí en el texto, “De una cuestión preliminar a cualquier tratamiento posible de la psicosis”, En *Escritos*, París: L Seuil, 1966-1955-1956.

^{LIV} Jacques Lacan, *Séminaire XXIII, Le sinthome*, Paris: Seuil, 2005 (1975). (Buenos Aires: Paidós, 1976).

^{LIV} Jacques Lacan, *Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Paris: inédit, 1977.

^{LVI} En efecto, las cosas parecen cambiar poco, como lo atestigua uno de los números recientes de la revista *La cause freudienne* que es, precisamente, sobre ... la forclusión generalizada. Por lo demás, se puede señalar que este movimiento clínico-teórico es directamente dependiente de la reciente publicación de los últimos seminarios de Lacan, donde este último, trata de esta. Particularmente, puede remitirse al número 67 de la revista *La causa freudiana*: “todo el mundo delira”, *Revue de la cause freudienne*, Paris, número 67, octubre 2007.

^{LVII} La fórmula es de Jaques Alain Miller.

Traducido del francés por Román Aguiar Montaña
Medellín, julio 14 de 2023

El rechazo del darwinismo, prácticas colaterales y duraciones locales en la Colombia decimonónica²⁸

Román Aguiar Montaña²⁹

DOI: 10.24142/indis.v8n16a4

Resumen

En el texto se identifican los factores de mediana, larga y corta duración de las ciencias naturales, contexto científico e intelectual en el que aparece el darwinismo en Colombia, teniendo presente la prevalencia del momento del debate darwinista, 1872. La percepción de las experiencias y proyectos sobre las ciencias naturales, la controversia por las lecturas del utilitarismo, materialismo y liberalismo en las obras de Bentham y de Tracy, que antecedieron a la aparición del debate, forzaron el proceso de recepción del darwinismo hacia su rechazo, generando miedo al significado deformado y tendencioso del mismo, bajo rótulos de teorías subordinadas al anarquismo y materialismo, muy estigmatizados por la élite intelectual y política, que supuestamente contribuían a los postulados del radicalismo liberal que estaba en el poder. Dicho rechazo constituye la experiencia de la recepción del darwinismo en

-
- 28 El presente artículo presenta, con modificaciones, los hallazgos del capítulo III de la tesis doctoral desarrollada en la Universidad Nacional de Colombia, titulada: "El miedo al darwinismo: darwinismo social, saber sociológico y anti evolucionismo darwiniano en Colombia 1872–1930", tesis, apoyada por la Convocatoria 727 de 2016 del Ministerio de Ciencias de Colombia. Se desarrolló bajo la dirección del Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, Juan Felipe Gutiérrez Flórez.
- 29 Docente Universidad de Antioquia. Historiador, magíster y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. sede Medellín.

Colombia en el siglo XIX, por tanto, se impidió el conocimiento de las obras esenciales de Darwin: *La Evolución de las especies por selección natural* y *El Origen del hombre y la selección sexual*, sin prejuicios, y la enseñanza de este pensamiento, especialmente en la Universidad Nacional, donde la educación se hacía depender de los postulados clericales de ideología conservadora, esta responsable de retardar el progresismo de la ciencia y la cultura para una la sociedad en transformación.

Palabras clave: Darwinismo, teoría de la evolución, Expedición Botánica, ciencia naturalista, utilitarismo, rechazo del darwinismo, querella benthamista, crítica al materialismo.

Summary

In this text, the factors of medium, long and short duration of the natural sciences, scientific and intellectual context in which Darwinism appears in Colombia are identified, bearing in mind the prevalence of the moment of the Darwinian debate, 1872. The perception of the experiences and projects on the natural sciences, the controversy over the readings of utilitarianism, materialism and liberalism in the works of Bentham and Tracy, which preceded the appearance of the debate, forced the reception process of Darwinism towards its rejection, generating fear of distorted meaning and tendentious of it, under labels of theories subordinated to anarchism and materialism, highly stigmatized by the intellectual and political elite, which supposedly contributed to the postulates of liberal radicalism that was in power. Said rejection constitutes the experience of the reception of Darwinism in Colombia in the 19th century, therefore, the knowledge of the essential works of Darwin was prevented: *The Evolution of the species by natural selection* and *The Origin of man* and *The Origin of man and sexual selection*, without prejudice, and the teaching of this thought, especially at the National University, where education was made to depend on the clerical postulates of conservative ideology, this responsible for retarding the progress of science and culture for a society in transformation.

Keywords: Darwinism, theory of evolution, Botanical Expedition, naturalistic science, utilitarianism, rejection of Darwinism, Benthamist complaint, criticism of materialism.

Introducción

Una posible historia de darwinismo en Colombia se funda en el supuesto generalizado de que, en este país, los pronunciamientos sobre el darwinismo, desde un principio, fueron “en contra”, en reacción a la teoría de la evolución, postura caracterizada como una “resistencia creacionista” resultado del efecto global producido por la teoría de Darwin. En consecuencia, se aprecia en este conjunto de discursos el miedo al efecto que la enseñanza del darwinismo pudiera producir en la universidad, y que llegase a desplazar la predominancia de la religión en la sociedad en general. Este sentir llevó a profesores y hombres de Estado a pronunciarse llamando la atención sobre la inconveniencia del darwinismo.

En el contenido del texto se encuentran identificados algunos acontecimientos históricos de mediana, larga y corta duración del darwinismo en Colombia, relacionados intrínsecamente con el efecto de la recepción del darwinismo, en el momento del debate darwinista fechado en 1870; toda la percepción también de la filosofía que, finalmente forzaron el proceso de recepción hacia el rechazo del darwinismo, con una estrategia de generar miedo al significado deformado del mismo. Se puede apreciar el contexto político de la época en la que era manifiesto la pugna entre los poderes locales conservador y liberal, posesionados en instituciones como la iglesia católica y el Estado que dominaron la educación y la ciencia con las mismas ideas y cánones morales.

La recepción del darwinismo en el contexto dominante del pensamiento naturalista en Colombia

Para leer el debate darwinista en Colombia es necesario tener presente las condiciones intelectuales y políticas con las que podían dar pronunciamiento sobre la teoría de la evolución de Darwin y su gran aporte al avance de la ciencia moderna hacia el siglo XX, entendida o no, aceptada o no, tal trascendencia. Un primer terreno discursivo lo hacen las experiencias expedicionarias alrededor del proyecto borbónico que constituyó la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada, sacado adelante por José Celestino Mutis, estuvo soportado en una concepción actualizada de las ciencias naturales, cuya mayor preocupación era el inventario, la descripción y clasificación de

las especies, propia del siglo XVIII, pero estrecha para la ciencia que se practicaría en el siglo XIX, con el campo de problematización que se abrió con el evolucionismo en el campo de la biología, en general, y con la formulación de la Teoría darwiniana, en particular. En un segundo contexto, en tanto opuso a simpatizantes del materialismo y creacionismo, en la Universidad Nacional, es significativa para la introducción del darwinismo, la “segunda querella benthamista”, ocurrida entre 1867 y 1870, anticipatoria de la aparición del Debate darwinista de 1872. En tercer lugar, se trata del modo en que se impartió la enseñanza de las ciencias naturales en el momento de la organización y fundación de la Universidad Nacional, a partir de 1867, en el que estuvieron ausentes las corrientes evolucionistas y la darwinista decididamente. Por último, como contexto general, todo un movimiento político de tinte ultra conservador conocido como Regeneración, fue transversal a la recepción del darwinismo en la Colombia decimonónica y republicana en el período de 1872 a 1930.

Para comenzar, el pensamiento sobre la naturaleza viviente, desde mediados del siglo XVII, estuvo dominado por la Historia Natural clásica de Karl Linneo; en el ámbito local, en la sociedad del entonces Nuevo Reino de Granada, hizo eco la presencia del médico gaditano español, José Celestino Mutis. Este, por sus logros en materia de Ciencia en Colombia, sacó adelante la gran empresa de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada, ordenada por el Rey Carlos III de España, entre 1783 y 1808 (año en el que muere Mutis en Bogotá). Dicha empresa intelectual y científica, estuvo contenida en una más ambiciosa que buscaba ampliar los dominios de ultramar y acrecentar las riquezas del Imperio español, diseñada y puesta en funcionamiento por la Casa de Borbón en España. Mutis, seguía estrictamente ese método descriptivo y clasificatorio, y era uno de los corresponsales extranjeros de Linneo (Sánchez, 2019). Ambos sabios intercambiaban especies y sostuvieron una fluida comunicación epistolar importante desde el mismo momento en que Mutis llegó al Nuevo Reino de Granada, en 1760 (Mutis, 1983). Esta cooperación le valió a Mutis que Linneo lo inmortalizara acogiendo en su nombre el género “*Mutisia*”, en agradecimiento a los envíos que le hizo de una muestra importante de su colección de materiales locales.

Desde finales del siglo XVIII europeo se conoció la ideología del “utilitarismo” en dos horizontes distintos, en materia de economía y de política; uno respecto de la corriente ilustrada borbónica española, en cuya perspectiva se ordenó y llevó a cabo

la Real Expedición Botánica en el Nuevo Reino de Granada (1783–1816)³⁰; y el otro, referido a la corriente benthamista inglesa representada por Destutt de Tracy, confeso simpatizante del ateísmo y el materialismo, que generó la “segunda querella benthamista”, conocida como “La cuestión textos”, una de las polémicas más importantes del siglo XIX colombiano (Santos, 2019; Saldarriaga, 2008, p. 42). Este ambiente de discusiones académicas más de corte científico y secular contribuyó a que el darwinismo fuera vinculado con estas corrientes de pensamiento en los albores de la creación de la Universidad Nacional, entre 1860 y 1872, con la diferencia de una manifiesta prevención, o más bien temor, al pensamiento materialista. Así lo dejó expresado años más tarde Miguel Antonio Caro respecto de la Cuestión Textos:

iRidícula posición a la que por lo pronto no quiso acomodarse la Universidad! El consejo universitario pasó el texto de Tracy a tres profesores, con cargo de examinarlos e informar sobre su valor científico. En aquella ocasión la autoridad religiosa y la científica eran naturales aliadas, estaban unidas en defensa de la doctrina espiritualista ante una invasión de materialismo. Pero la Universidad quiso hacer alarde de absoluta independencia (no sin faltar al respeto a la iglesia católica) y en la nota que pasó a la comisión se previó que la Universidad en calidad de cuerpo docente, que busca y enseña la verdad, no tiene para qué indagar si tal o cual doctrina es o no conforme con alguna creencia religiosa o política [...] (Caro 1884, 1404).

30 Esta expedición hacía parte de la corriente ilustrada en su vertiente española, con presencia en El Nuevo Reino de Granada de finales del siglo XVIII, para la cual “la ciencia era una de las bases del poder de las naciones modernas, y que, sin ella, España no podía competir con sus rivales Inglaterra y Francia”, según el historiador Jaime Jaramillo Uribe en *Antologías del pensamiento político colombiano*. Se ha identificado que, en el período anterior a la expulsión de los jesuitas, ésta atravesaba por un período de “floreCIMIENTO” en el que se conocieron los filósofos “universales”, como Fuente de la Peña, tenido entonces por “precursor de Darwin”, conocido en el Colegio del Rosario, también Bacon, Newton, Avicena, Erasmo, Santo Tomas, Aristóteles, Bacon (Quijano, 1917, p. 395). En el contexto colombiano la idea había sido original del prelado Rafael María Carrasquilla, quien en su afán de desacreditar la teoría transformista y evolucionista, al sensualismo y el utilitarismo sostuvo que ya todo se sabía desde la antigüedad. Así, cuando en 1904 trató de hacer una defensa del “progreso”, dirigía sus palabras contra su adversario: “el positivista que nos mire con desdén porque sois discípulos de un fraile del siglo XII”. Decía [...] La teoría de la evolución o transformismo está en el curiosísimo libro *El ente dilucidado*, del padre Fuente de la Peña, religioso español del siglo XVII, y en las obras del maestro Fray Andrés Ferrer de Valdecebro, calificador, nada menos, de “la inquisición española”: (Carrasquilla, 1904, pp. 510–511). He aquí una de las fuentes intelectuales de descrédito del darwinismo que será recurrida una y otra vez por sus detractores en el proceso de recepción.

Por otra parte, la Expedición Botánica fue la primera experiencia formadora en ciencias naturales, por tanto, se convirtió en el proyecto científico memorable de más amplia duración para la historia de las ciencias en Colombia (Arango, 1970). Ésta coadyuvó a la formación de la representación de la ciencia en Colombia como una actividad “práctica” y “útil”, así justificada fundamentalmente para el logro del “progreso”, moral, económico y civilizatorio (Melo, 2008)³¹. Su importancia radica en una exigencia ejecutoria de la Corona española, como parte de un proyecto que incluía poco más de veinte expediciones emprendidas en la segunda mitad del siglo XVIII en Perú, México y Filipinas, entre otros territorios virreinales de ultramar. Estas expediciones buscaban recopilar información *in situ*, buscar ejemplares para ampliar las colecciones de los Gabinetes del Rey, ubicado en Madrid, reconocer y explorar los territorios, sus límites y potencialidades económicas (Constantino, 2015, p. 65). De este modo, las exploraciones de ultramar eran entendidas como parte importante de la ciencia, y ésta como “una de las bases del poder de las naciones modernas” (Jaramillo, 1971. pp. 241–242), encaminada a ejercer control sobre sus propias colonias, en el momento de la confrontación entre imperios por las colonias de ultramar, desde mediados del siglo XVIII (Constantino, 2015, p. 68; Gómez, 2000; Silva, 1984; Pérez Arbeláez, 1971, pp. 112–121).

El proyecto de Mutis, por tanto, estuvo orientado fundamentalmente al inventario y descripción de las riquezas de la naturaleza, actividad que era tomada como científica, pero cobraba valor sólo en la medida de ajustarse a una “ciencia aplicada”, lo que posiblemente significaba una alta científicidad, no así para una ciencia moderna siempre en avance. Por el contrario, la Expedición Botánica, como experiencia exploratoria, pedagógica y científica, tuvo y tiene su importancia innegable, pues a partir de ella se formó un grupo notable de pintores, dibujantes, geógrafos y naturalistas

31 El ideal de progreso aparece en Colombia desde mediados del siglo XVIII, usado por Mutis en 1793 para decir que “la marcha general de las ciencias” es el verdadero progreso” (Melo, 2008), luego se vuelve ideal del liberalismo y triunfa en Colombia entre 1859 y 1886. Este se tradujo bajo cuatro conceptos fundamentales directamente relacionados y justificados en el proyecto de la Comisión Corográfica de Agustín Codazzi; trabajar por el avance de la educación, gratuita y obligatoria; el fomento de la industria, agrícola y comercial vinculada a la apertura y mejora de las vías de comunicación; y finalmente, la atracción de la inmigración extranjera; sin duda fueron los medios para contribuir al progreso de la Nación (Aguiar, 2015; Sánchez, 2007, pp. 675–697; Escobar, 2000).

que exploraron diferentes territorios, y reconocieron valiosos recursos para la riqueza, estimados desde la perspectiva del progreso. Desafortunadamente, no se valoró por igual estos esfuerzos. Durante el inicio del proceso de la reconquista llamado “terror” (1816–1822), que después de múltiples amenazas del ejército libertador –alojado en 1810 en la “casa de la botánica”–, de destruir las colecciones y los instrumentos usados, se hizo “el encajonamiento del legado de mutisiano”, enviándolo finalmente a Madrid en el año de 1822. Se piensa que este evento produjo la verdadera “decapitación de la Expedición Botánica” destinada a fortalecer los gabinetes de Historia natural del Rey Carlos IV, y generó un sentimiento de “dolor y frustración” en los admiradores de la Expedición (Pérez Arbeláez, 1971, pp. 112–121).

Como corolario de comprensión es menester tener en cuenta que la Historia natural, en el mismo horizonte de la Expedición Botánica, estuvo en plena consonancia con el proyecto botánico linneano; una forma de conocimiento constituido como el referente de la ciencia aplicada, tradicionalmente orientada a la exploración, descripción y utilización de los recursos naturales previamente descubiertos para producir riqueza, como prácticas subyacentes a la sistemática descriptiva, referida al uso de los gabinetes de Historia natural, que atraviesa la formación y las experiencias científicas del siglo XIX, donde se puede enmarcar otros intentos de hacer ciencia, como la Comisión corográfica, de Agustín Codazzi (1849–1859), y la Comisión Científica Permanente (1881–1883), dos expediciones que históricamente pretendieron hacer la geografía de una naciente nación.

Entre tanto, la Sociedad de Naturalistas Neogranadinos (1859–1861) fue creada en un momento en el que Darwin todavía no había impactado el mundo con su obra *El origen de las especies por selección natural* (1859), pero era célebre por la publicación del *Viaje del Beagle* (1842). Estos naturalistas criollos realizaron todo tipo de actividades exploratorias de recolección y estudio de especímenes de diversos ramos de las ciencias naturales, y establecieron contacto con importantes sociedades de naturalistas del mundo. Sin embargo, su mayor logro fue dedicarse, como corresponsal, a enviar materiales a sociedades de naturalistas europeas para ser analizados, pues el país carecía de personal especializado y recursos para hacerlo (Obregón, 1991). Un amplio intercambio con el mundo internacional, en Europa y Estados Uni-

dos, ocasionó que su director Uricoechea lograra que científicos extranjeros hicieran parte de la sociedad.

Las sociedades científicas requerían del apoyo estatal para su funcionamiento, la de los neogranadinos no fue la excepción, pero sin la suerte de obtenerlo, quizás como lo tuvo la Comisión Corográfica que dirigió Agustín Codazzi (1859–1862), una de las circunstancias que llevó a deprimir el empeño como comunidad científica; esto sumado a no poder conformar una “comunidad de pares” y su falta de organización del trabajo, por así decirlo, en esa institución privada con su propio propósito científico, donde cada quién escogía y ejercía su campo de interés. Incluso, el contacto con científicos internacionales que la integraron no proporcionó ningún beneficio que pudiera compartir prácticas comunes. En consecuencia, el impacto que esta sociedad podía tener era vincular jóvenes provenientes de cátedras de los colegios, sin “formación especializada”, como casi nadie en la época, sólo trabajos de reconocimiento, pero tampoco podían “dedicarse por entero a la ciencia” (Obregón, 1991, p. 122).

A estos procesos se suma la desestabilización política producida por continuas contiendas y enfrentamientos políticos, un contexto que refleja las falencias de cohesión, propias de la dinámica de grupo del cuerpo científico de aquella naciente república. Esto y lo otro, hacen concluir que no fue posible que una ciencia local funcionara como institución y potencia de desarrollos científicos y que pudiera ser puesta al servicio de la educación intelectual (Martínez Carreño, 2002). Y de otro lado, parecía normal el hecho de que los integrantes del grupo selecto de intelectuales pertenecieran fundamentalmente a la élite “comercial dedicada a sus negocios”, lo cual justificaba el interés súbito en la ciencia y la importancia reconocida a los estudios científicos en el siglo XIX, tenidos como símbolo del progreso de la Nación. En relación con este ideal, las instituciones como la “Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales”, tenían como tarea conservar un tal llamado “el fuego sagrado de la ciencia en Colombia”, enunciado creacionista que se combinaba dentro de estas (Obregón, 1992a; Carrasquilla, 1888).

Las condiciones de adversidad presupuestal, la falta de cohesión de grupo, de especialización y de dedicación exclusiva a la ciencia, no fueron suficientes para que se establecieran contactos importantes con el mundo internacional, con algún concepto darwiniano o darwinista, aunque se sabía de la existencia de Darwin, pues

había sido incluido, sin que fuera advertido y tuviera importancia alguna, en la lista ilustre de científicos europeos, sin que el propio Darwin se enterara (Obregón, 1992a, p. 109). Dato curioso, sabían de la novedad de un autor evolucionista, pero buscaron implementar, ni siquiera referenciar sus libros, menos discutir su teoría de la evolución, en relación con las tareas naturalistas propuestas de dicha sociedad a lo largo de dos años de funcionamiento (1859–1861). No se sabe qué interés y quién pudo tomarse el trabajo de incluirlo entre los corresponsables, y qué temor pudo llevar a incluir a “Carlos Darwin” como corresponsal de dicha sociedad sin hacerlo público mientras existió la Sociedad (Obregón, 1992a, p. 109).

Contrario a lo ocurrido en otras latitudes, en las que hubo controversias entre los botánicos, con fases de aceptación, rechazo, adhesión, y participación en polémicas, etcétera, sobre los conceptos darwinianos, así como sobre investigaciones en fisiología y producción vegetal, entre muchos otros (Pelayo, 1999, pp. 115–116; Pinar, pp. 133–152); en el contexto de los Estados Unidos de Colombia, la preponderancia del proyecto expedicionario, descriptivo mutisiano en botánica, no sólo se volvió memorable por su vínculo con Linneo, sino que dicha concepción de la ciencia contribuyó a que la dimensión darwiniana no tuviera lugar en las ciencias naturales. Basta entender la tendencia científica formada desde la fundación de la Sociedad de Naturalistas Neogranadinos, principal foco sobre la situación de la Historia Natural y los efectos retardatarios de la tradición mutisiana en la percepción de las ciencias naturales.

El Texto *La ideología*, de Destut de Tracy

Apareció en 1870 el “dossier” titulado “Cuestión textos” (*Anales*, 1870)³². Con- tiene tres “informes” que produjeron Francisco Eustaquio Álvarez, catedrático de- signado de la Escuela de Filosofía, titular del curso, Manuel Ancízar, catedrático de “psicología, lógica y filosofía” de la misma escuela de la Universidad Nacional, y Miguel Antonio Caro, filósofo. Se trató de las posturas de hombres letrados sobre el “eclecticismo del francés Victor Cousin, el “tradicionalismo de Maistre y Bonald, más

32 Se ha identificado este “dossier”, con el título: “Cuestión textos”, aquí la referimos tal cual apareció el titular del dossier con los tres informes: “Texto de ideología”, *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, 22 (1870), pp. 302–406.

tarde se adhería el utilitarismo de Bentham y de De Tracy. Asimismo, en la década de 1880 se sumarán los positivismos, de Comte y de Spencer (Saldarriaga, 2005, pp. XXIX–XXXI). Serán las adhesiones a este último el que por su propuesta del “darwinismo social” termine ocupando el lugar de todos los darwinismos y desplazando particularmente el de Charles Darwin.

Respectivamente, Álvarez hizo defensa del texto, mientras que Ancizar y Caro hicieron agudas críticas resaltando su “inconveniencia”, “lo viejo que estaba”, y su “falta a la verdad de la ciencia”, en la que, según ellos, incurre el método sensualista y la ideología utilitarista. La crítica conservadora al benthamismo consideró absurda la idea de una “moral universal” e independiente de la tradición católica, pues afirmaban que sólo la iglesia conoce la verdad (Santos, 2016, p. 23). La postura anticlerical de Álvarez se inscribe en la perspectiva de la filosofía sensualista iniciada por Condillac y continuada por Cabanis y Destutt de Tracy, proscrita por el eclecticismo de Víctor Cousin (1792–1867), filósofo francés católico que practicaba una mezcla de varias corrientes de la filosofía. Con tal entereza se opuso a continuar la filosofía metafísica en la educación universitaria, como había sido en la sociedad colonial que creía superada. Apelando a la libertad de enseñanza que otorgaba el decreto orgánico de la universidad, fue quien propuso el libro de Destutt de Tracy para el curso de filosofía en la Escuela de Filosofía.

Ampliando el contexto filosófico sobre la discusión que realizaron aquellos intelectuales políticos, Condillac desde una perspectiva de “evolución espiralada”, elaboraba una “síntesis psico-semiótica” de “diferenciación–integración” que vinculaba las ideas, las emociones, las sensaciones semióticas a las tres facultades derivadas de la atención (la imaginación–sueño, memoria–recuerdo, y reminiscencia–signo” (Tort, 1983, pp. 60–116), con lo cual trataba de concebir la libertad como “tendencia evolutiva” del hombre. El resultado fue el surgimiento del “empírico–sensualismo” de Condillac (Tort, 2016, p. 388), Cabanis, y culminará en de Tracy, quien ofrecía una lógica del progreso en la forma de relacionarse los sentidos en el obrar del cuerpo. Esta era distinta y, en todo caso, opuesta a la lógica silogística aristotélica que enseñaba la metafísica y la psicología impartida por Manuel Ancizar.

Los “eclécticos” inspirados en Víctor Cousin podrán afiliarse con el pensamiento conservador, pesimista de las posibilidades de realización de la libertad del hombre;

contrario, los liberales benthamistas lo defendieron con el tratado de Destutt de Tracy, adoptándolo en la elaboración del código penal anti naturalista en lo que compete a las sensaciones, emociones y recuerdos que llevaban al delincuente a actuar, filosóficamente un argumento contundente y válido para efectos jurídicos, por fortuna seculares. Esta tendencia “materialista”, “atea” o “anticlerical”, y toda forma de pensar que fuera percibida como contraria, sería duramente perseguida y desprestigiada, como de hecho ocurrió con la introducción del darwinismo, por estas circunstancias filosóficas asociados a un materialismo y sensualismo, inicialmente benthamiano de Tracyano.

Por su parte, Ancízar³³ seguía la tradición ecléctica de Víctor Cousin, viendo en éste un filósofo reformador ejemplar para sustentar sus intenciones también reformadoras, y posiblemente nacionalista (Vermeren, 1995). Reafirmaba una única formación filosófica apoyada en la dispersión de varias doctrinas, incluyendo el sensualismo y el materialismo. La invalidación del texto de Destutt de Tracy como instrumento orientador de la enseñanza de la filosofía fue coherente con su argumento base: “el conocimiento *o la idea* (sic) es el antecedente de la pasión”; el goce o el sufrimiento dependen del conocimiento que tengamos de lo que nos afecta, de modo que, es la “verdad psicológica” la que antecede a la formación de “la pasión” y no al contrario, como pretende hacerlo ver la teoría sensualista de Tracy. Según este pensamiento, la pasión sería de la misma naturaleza que la idea. Su “teoría de la pasión” permitiría “iluminar con viva luz las aberraciones del fanatismo, de la intolerancia, del crimen i de tantos extravíos que ennegrecen la historia de los individuos i de los pueblos [...]”. Allí mismo, mostraba que las pasiones eran superiores a la voluntad y no se pueden cambiar. Al parecer, aquí se trata del modelo de la “filosofía” con la “medicina experimental” como modelo de ciencia que se puede mirar como condición de la formación intelectual de la época (Ancízar, 1870, p. 302).

Por su parte, el *informe* de Miguel Antonio Caro (Caro, 1870) se inscribe en la perspectiva de los “tradicionalistas católicos confesos como el teólogo y filósofo

33 Su disertación sobre el tema del “Informe del señor Ancízar” se encuentra como “Informe del señor Ancízar”, así publicado en 1873 y aparece firmado antes de esa fecha, por eso se le conoce con ese nombre de (Ancízar, 1870).

catalán Jaime Balmes (1810–1848)³⁴, precursor de la enseñanza del neotomismo en el “Liceo de la Infancia”, fundado por el orador y pedagogo Ricardo Carrasquilla³⁵, el padre de Rafael María Carrasquilla (Saldarriaga, 2007, p. 491). Pese a su aparente rigor, “cientificidad” y “examen crítico”, Caro desde el inicio aclara su intención de oponerse a que la obra de Destutt de Tracy sea enseñada en la Universidad, por eso propone al congreso su expulsión. Balmes, ofrecía una ruptura epistemológica positivista e indicaba oponerse a la dupla “empírico–trascendental” (“Kantiano–Com-tiano”). Gracias a su enfoque, Caro pudo entender el problema de la crisis de la representación, a partir del cual la filosofía pasó de las esencias a las apariencias: “Las cosas visibles son símbolos de cosas invisibles” (Caro, 1962, p. 432). Por el vínculo con el benthamismo, Destutt de Tracy abandonó la representación clásica; será el último pensador de la Representación y podrá hacer fructífero este cambio para la enseñanza del derecho como operador de discursos.

Aunque “pensar es sentir”, se refiere a los “juicios” sintéticos, de ahí se desprende la explicación del actuar corporal para la comprensión del derecho en la filosofía benthamista. Caro volvió sobre el debate del utilitarismo juzgado como “inmoral” (Montoya, 1998, p. 156; Foucault, 1968, p. 87); sobre el caso particular del derecho, produce una tergiversación iniciada en el “informe” referente al concepto de “utilidad” en las “pasiones políticas” como “aplicaciones lógicas, en el orden político”, en instituciones como la justicia y el derecho. Utilidad ya no significa síntesis de todas las facultades en el “sentir”, como lo entiende De Tracy, sino como sinónimo de juego de

34 Los tradicionalistas tuvieron al cardenal belga Désiré–Joseph Mercier (1906–1926), a Jaime Balmes y al ya mencionado Víctor Cousin como referentes de la filosofía católica e impulsores del reformismo tomista: Saldarriaga Óscar, “Rafael María Carrasquilla (1857–1930)” (Saldarriaga, 2007, pp. 481–523).

35 A Rafael María Carrasquilla la metafísica le venía como una tradición escolar temprana. En el colegio que fundó su padre, el pedagogo Ricardo Carrasquilla, se cultivaba la enseñanza de la metafísica y un cierto desprecio de la ciencia. Así se puede leer esta “Meditación, Al señor Ricardo Carrasquilla” (1856): “¡. Eres grande, ¡oh mi Dios! cuando tu mano arroja sobre el mundo una saeta, [...] ¡Que es el hombre ¡por fin! ¡misericordia i nada! Que, en medio de su loco desvarío omnipotente, cree su poderío, su fuerza, su saber i su irazón! ¡Omnipotente...! ¡Huyen sus quimeras al soplo de tus labios soberanos, i se tornan en polvo, entre tus manos los ídolos que alzó su corazón!!! ¡. ¡Ai! hombre tan débil como altivo todo lo espera de su vana ciencia; i se atreve a juzgar tu Providencia i a desdeñar tu amparo i tu favor!!! Pero tú, que eres bueno i compasivo, más grande en tu bondad que en tus enojos, fijas sobre él tus paternales ojos llenos de eterno de infinito amor. Para él haces crecer los altos cedros, para él la palma altiva se levanta, para él formas del ave la garganta, [...]” (S. E. De R., 1856).

intereses, de “política interna”, como “arma de partido”, en los “empleos públicos” y en el poder (Caro, 1962, p. 554). Finalmente, rechaza el “utilitarismo” como filosofía para orientar “el ejercicio de la abogacía”.

La “segunda Querella benthamista” (1867–1870)

La referencia al “benthamismo” cobra importancia por un estudio acerca de la recepción e introducción del darwinismo en Colombia, gracias a la “doctrina utilitarista”, considerada como “radicalismo filosófico”, procedente del filósofo y economista inglés Jeremy Bentham (1748–1832), con cuyos planteamientos alcanzó a conmover al mundo, debido a sus ideas sobre cambio en los castigos, las condiciones de encarcelamiento y su diseño del “Panóptico”, desde 1776, un símbolo que redundó en la aparición de un nuevo sistema de administración de justicia fundado en el encierro y la vigilancia, y que condujo a la abolición de la pena de muerte (Foucault, 2002). Su carga histórica se vuelve protagonista en la década del veinte del siglo XIX, por la confrontación conocida como la “Querella benthamista”, entre liberales y conservadores, y el impacto negativo ocasionado sobre los detractores del darwinismo (López, 1993; Herrera, 2009, pp. 9–29) que, por asociación con el benthamismo y el utilitarismo, fue considerado como una doctrina “atea”, “sensualista”, “materialista”, y de poca reputación para su respectiva enseñanza en las instituciones educativas.

Alrededor de 1870 se da en Colombia la segunda querella benthamista en la Universidad Nacional, habiendo sido la primera la de 1823, cuando el gobierno liberal de Santander propuso en su momento los textos de Bentham para el estudio en la Escuela de Jurisprudencia. Fue iniciada, por parte del Gobierno Liberal en la primera Rectoría de la recién fundada Universidad Nacional, tras la propuesta de Manuel Ancízar, pensador conservador, de leer el texto “La ideología” de Destutt de Tracy, alumno del sensualista Condillac, como contenido a seguir en la Escuela de Derecho. A partir de allí, se puede apreciar el despliegue de dos tipos de discusión: uno, contrario al “materialismo”, pero a favor de la “metafísica; el otro, es donde prevalece la grandeza de Darwin como parte del “positivismo, considerado de gran importancia y actualidad en la comprensión “positiva” de la sociedad (Aguiar, 2020).

Bentham, prominente exponente de la doctrina del “utilitarismo” del siglo XVIII, planteaba que el Panóptico permite, en cambio del sacrificio, preservar el cuerpo del delincuente, convertirlo en un bien para sí mismo y “útil” a la sociedad. De aquí se colige su crítica de trazar límites a los ejercicios del aparato represivo del Estado, a los excesos de castigo del comportamiento de los individuos. En consecuencia, los benthamistas tendrán en este propósito un encuentro filosófico y jurídico con “utilitaristas” contractualistas, como el inglés John Stuart Mill (1806–1873), y el francés Destutt de Tracy (1774–1836), ambos abiertamente declarados benthamistas, a mediados del siglo XIX. Esta correspondencia es apreciable en los debates a que se entregaron liberales y “tradicionalistas”, adeptos y detractores del “utilitarismo benthamista” en las sociedades latinoamericanas del decimonónico.

Pese a que Herbert Spencer figuraba entre los lectores críticos de Bentham, y su presencia entre los darwinistas fungía como el máximo conocedor y expositor del proyecto darwiniano, tanto Bentham como Spencer compartían el principio moral de la justicia a partir de la “libre regulación de las jerarquías” y la aceptación de los “efectos eliminatorios como inscritos en el orden de un progreso autorregulado, para el cual sería nocivo ser alcanzado por las intervenciones correctoras de la autoridad legislativa” (Tort, 1996). Con estos presupuestos Spencer permanecerá en el cuadro de los darwinistas como el teórico del “liberalismo triunfante” (Tort, 1996, pp. 1334–1335).

Contra este liberalismo, émulo de las jerarquías sociales, Darwin propondrá, en *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871), una moral que será totalmente opuesta, proveniente del paso a una sociedad civilizada regida por la moral y la institucionalización de “conductas compasivas, solidarias y *anti eliminatorias*” que se oponen al libre juego de esta ley de la eliminación de los menos aptos en la lucha por la existencia. No hay afinidad entre Bentham y Darwin en ese tema. Pese a que Bentham fuera en sus convencimientos “ateo” y “anticlerical”, es decir que se ubicaba cerca de la postura anti religiosa y anti mística de Darwin, no fue anticlerical en la práctica. Incluso, Darwin se abstiene de hacer apreciaciones sobre religiosidad, por temor a que su teoría fuese rechazada por ello. En cambio, el gran jurista y filósofo inglés sostendrá encuentros más bien con el ingeniero y también filósofo Herbert Spencer, en la percepción que tenían de la “justicia natural”, la cual está en plena con-

sonancia con la teorización de la lucha de las razas que contribuía así a la pacificación y el logro del liberalismo triunfante y anti popular de tipo militar, modelo de lo que él mismo llamará *cooperación obligatoria* (Tort, 1996, pp. 1334–1335).

Dicho esto, se entiende que la proposición de un extracto de los *Elementos de ideología* (1824), del utilitarista y benthamista francés, Destutt de Tracy, como texto guía para la Escuela de Jurisprudencia en la Universidad Nacional en los Estados Unidos de Colombia, pudiera generar la polémica del “segundo debate benthamista” en Colombia (1870), estructurado alrededor de las concepciones del cuerpo, la filosofía y el derecho. En este contexto cultural y temporal se pudo gestar la hegemonía conservadora, de corte confesional, como reacción a la corriente liberal que ponía en marcha el proyecto de la instrucción propuesto por Santander, al cual quería contribuir el utilitarismo con dicha obra.

En adelante, sobre todo en estas últimas sociedades, “benthamistas”, “utilitaristas”, “materialistas”, e incluso “darwinistas” y “evolucionistas”, compartirán los mismos enemigos, los grupos políticos simpatizantes de la injerencia de la iglesia católica en la administración de la justicia, la educación y el Estado. Pese a las diferencias entre sí de estos tipos de pensamiento científico, los grupos políticos y adeptos al clericalismo sí se dirigieron contra toda forma de pensar contraria a la iglesia, sin distinción de perspectivas filosóficas y políticas, primordialmente en materia educativa básica, pero mucho más en la fundamentación moral, filosófica y política de la conducción de la Universidad del Estado. Es así como mediante una alianza entre grupos más o menos conservadores y liberales se buscará cortarles el paso a los proyectos liberales radicales, en buena parte simpatizantes de las corrientes “materialistas” y librepensadores.

Por otra parte, como este “segundo debate benthamista”, al no tratarse de un debate jurídico, sino filosófico y sociológico sobre el enfoque que debía tener la educación en la Universidad Nacional, tiene otros escenarios con la enseñanza de la filosofía del derecho, las posturas republicanas y coloniales en relación con las concepciones sobre el delito y la penalidad emanadas del Código Penal de 1837, y la discusión sobre la libertad de enseñanza consagrada en el decreto orgánico de la Universidad Nacional de 1867.

Para entonces, el contexto político del segundo debate benthamista se ubica en el gobierno del liberalismo radical que ascendió al poder con la Constitución de 1863; acontecimiento que provocó el descontento de conservadores que culpaban al liberalismo del resquebrajamiento de las costumbres forjadas por la sociedad colonial. Por ende, el sector tradicionalista de los conservadores luchó contra la orientación anticatólica de la educación y contra el derecho del Estado de fijar textos obligatorios para la enseñanza, aceptable en materia de ciencias, pero inaceptable sobre “problemas morales y filosóficos”, en honor a la soberanía del pueblo, y “que no hay poder que no venga de Dios” (Jaramillo Uribe, 1980, p. 315).

Toda una lucha por instaurar una tal “gestión moral de los individuos” (Saldarriaga, 2008), se ejercía con un control de los textos y los enfoques filosóficos a impartirse en las cátedras universitarias. El punto más crítico de la polémica se focaliza entre 1869 y 1879, cuando se publicó la encíclica del Papa León XIII, *Aeternis Patris*, quien era un discípulo de Tomás de Aquino y sacó adelante la tarea de reconciliar la iglesia con el mundo moderno (Carrasquilla, 1957). Un verdadero detonante en el terreno de las “batallas de las ideas”, conocidas entre liberales y conservadores, en las que se destaca la práctica penal y los saberes que se pensaban convenientes para orientar su enseñanza en la Universidad del Estado, así como en la educación básica. En estas últimas, esto ocasionó la confrontación que se le conoce como la “guerra de las escuelas”, por haber logrado, desde el aparato escolar, su realización y eficacia, auspiciada desde las Escuelas de Derecho y de Filosofía de la Universidad Nacional³⁶.

Consecuencias del debate darwinista

Las condiciones de tipo político en lo educativo alrededor de lecturas impuestas por un clero en la formación académica e intelectual, especialmente de las universidades, hicieron imposible la comprensión de una filosofía de corte liberal y una posible ciencia que llevara al progresismo de la sociedad. Es, en este contexto, que

36 Dos vertientes se imponían: la corriente del *iusnaturalismo* heredado del derecho romano, que hará posible la obra de Beccaria y el desarrollo de la escuela criminológica italiana; y la corriente del *contractualismo*, que había inaugurado el pensamiento filosófico, de Locke a Spinoza y de Hobbes a Rousseau, contra la teoría del derecho natural. A partir de éstos será posible el pensamiento “empírico-sensualista” de Bentham y De Tracy en derecho penal.

la recepción del debate darwinista aparece en 1872 y es rechazado por un supuesto carácter “materialista”, según autores representantes del creacionismo teológico y de la iglesia católica en el poder, pese a que se estuviera en plena hegemonía liberal. Se trató no sólo de una búsqueda de un acuerdo entre ciencia y religión, sino antes bien, de la subordinación de la ciencia a la religión dominante. No obstante, entre los polos de contradictores, el de la Teología natural y el Evolucionismo, estuvieron los datos científicos por identificar e interpretar. Al no abrirse un espacio de diferenciación, se operó fue la caída en la trampa del “concordismo”, que consistió en la búsqueda de hacer compatibles y dependientes la una de la otra, tratándose de dos maneras de ver la ciencia y la teología, legitimado por medio de la educación en la teología cristiana.

El problema educativo tocará directamente la recepción del darwinismo en Colombia y permite comprender un dominio católico en el que se conoció, pero no fue enfocado ni a la investigación ni enseñanza alguna. De aquí la importancia de la Universidad Nacional donde aconteció el darwinismo como el proceso continuado de un negacionismo científico, técnico, educativo y finalmente político y cultural, que tuvo como desenlace la sangrienta guerra civil de 1876, denominada también “guerra de las escuelas”³⁷.

Se trataba de un rechazo al darwinismo. Su referencia en Colombia es que fue asociado con corrientes “utilitaristas”, “materialistas”, con “ateísmo” y “francmasonería”, totalmente estigmatizadas, y consideradas peligrosas para la orientación de la educación, la moral y las buenas costumbres, por los gestores de la Instrucción Pública, académicos y políticos intelectuales, provocando determinar su expulsión de todas las esferas del Estado. Con base en esta justificación arbitraria, el rechazo del darwinismo va en el sentido de confirmar la tesis conocida del “atraso, el fracaso de los proyectos de modernidad de nuestro país tanto a nivel político como a nivel científico”, cuyo mayor causante fue la introducción de la neoescolástica, liderada por monseñor Rafael María Carrasquilla (1857–1930). Teoría consolidada en los estudios sociales hasta los años setenta, con la ayuda de los estudios de extranjeros y colombianos (Saldarriaga, 2008, p. xxxix).

37 Saldarriaga, “Miguel Antonio Caro o la modernidad del tradicionalismo...”, xxxix

Sin embargo, una mirada menos acreditada de las bondades de la modernidad, o de las oposiciones entre modernidad y catolicismo, ha podido demostrar que el neotomismo, para la década de 1870, no era enemigo del positivismo, se trataba de un movimiento discreto de burgueses y comerciantes, “anticlericales, pero no antirreligiosos, progresistas, pero no revolucionarios”. Y la relación que tenían con el positivismo tal como lo entendía Spencer era suficientemente ambiguo: se atenían a la “observación de los hechos sin buscar tras ellos factores metafísicos causales, agnóstica en materias religiosas o aplicando a ésta el método evolucionista para mostrar sus cambios y su importancia en la vida social de los pueblos y las culturas agnósticas” (Saldarriaga, 2008, xxxix). Esta fue la bandera del spencerismo. Como lo dirá claramente Carlos Arturo Torres recordando esta época:

Curioso sería, e instructivo además, el reunir, [...] la figura de la obra y de la personalidad de los pensadores que han modelado en cada época la opinión de nuestros compatriotas en el decurso de tres generaciones, reunirlos en serie continua, con su cortejo de deidades menores; el maestro de hoy se sustituye al de ayer y lo hace olvidar, pero en el aparente cambio adviértase cual carácter específico y nexos evidente entre los afiliados la misma intransigencia de bandera, el mismo criterio de lo absoluto, la misma plasticidad de toda materia de investigación, de la noción de relatividad, de la generosa tolerancia de la inteligencia que algunos de esos maestros, Spencer por ejemplo, asentaron como sentido supremo y piedra angular del edificio intelectual del siglo XIX” (Torres 1909, 19).

Con Spencer, la clase intelectual del decimonónico se permitía conciliar ciencia y religión. Su idea de “lo incognoscible” y su empirismo en la asimilación de los fenómenos producía que quienes se interesaban en ciencias experimentales se sintieran satisfechos, así como a quienes tenían entusiasmo por el industrialismo, la propiedad privada, la defensa de la individualidad y habían sido admiradores del positivismo de Augusto Comte (Jaramillo Uribe, 1997, p. 318). Estos afectos no se afloraron en el caso de la obra de Darwin ni el darwinismo con sus diferentes lecturas e interpretación de la teoría de la evolución y la selección natural y sexual.

Sin embargo, a principios del siglo XIX, Rafael María Carrasquilla se quejará de la tradición que la cultura española legó a Colombia, señalando que al menos el Spencer metafísico no ha sido enseñado:

En Colombia por más que seamos nietos de españoles, el panteísmo no ha echado raíces, y la inclinación ha sido crudamente sensualista. Destut de Tracy y Jeremías Bentham fueron los maestros de nuestra juventud, de 1825 a 1886, y si hoy sus obras casi no se leen, su doctrina vive en la parte de la juventud que se ha alejado de la enseñanza católica. Si Spencer ha tenido discípulos, lo debe al lado empírico, no al metafísico de sus obras (Carrasquilla 1904, 6).

La postura del naturalista que era Darwin va en el sentido de separar las experiencias de la religión de las de la ciencia. Aun y si reconocía que la religión hacía parte del sistema de creencias de la evolución del hombre y era un factor importante de la organización de las sociedades, Darwin temía los prejuicios religiosos, así lo expresó: “no quiero luchar directamente contra el cristianismo y el deísmo, y rechazo que mi nombre sea asociado a su empresa. [...] yo sería la pena de mi familia si critico la religión [...]” (Thuillier, 1987, pp. 394–395), sus convicciones teológicas personales, así como el problema del tema del origen y creación del universo fueran a torpedear el curso de su teoría, cuyo propósito era explicar cómo surgen y se transforman las especies, lo cual exigía que se suspendiera el juicio, que cesara toda especulación sobre el origen divino del mundo, a fin de evitar el rechazo y que se dificultara la aceptación de su teoría por parte de los naturalistas, en un período dominado por la Teología natural y el profesorado de William Paley y su círculo, como de hecho ocurrió³⁸. Pero su postura ante la religión no obedece sólo a un asunto de

38 Estos tipos de oposición al darwinismo como la que hubo en los Estados Unidos de Colombia, obedecen a un error de lectura de la obra darwiniana, del cual Patrick Tort se ha ocupado ampliamente desde la década de 1980 y lo ha sintetizado de este modo: “[...] Por ser Darwin el autor de la teoría de la evolución de las especies por *selección natural* —que implica la muerte de los menos aptos en la lucha por la existencia—, [...] se le ha indefectiblemente declarado responsable de las peores “aplicaciones” de este esquema, aparentemente simple y sistematizable, a las sociedades humanas: defensa de la ley del más fuerte y de sus consecuencias, “darwinismo social”, neomalthusianismo, eugenismo, racismo”, colonialismo brutal, etnocidio o dominación esclavista —finalmente—, sexismo” (Tort, 2008, p. 7). Particularmente, en relación con las contiendas religiosas, omnipresentes en el contexto colombiano, estaba el problema del ateísmo, sobre el cual Tort también advierte: “[...] Cualquier consistencia que se

cálculo político sino a unas de las transformaciones que tuvo en su viaje del Beagle, constatada una vez hubo regresado de éste en octubre de 1837. De modo que la oposición a que un naturalista que se ocupaba de los fenómenos de la vida no fuera creyente resulta infundada y una falsa oposición entre religión y ciencia.

Conclusión

El darwinismo que ocurre en Colombia es la historia del predominio de una ciencia anclada en las ciencias naturales decimonónicas, cuya postura era rechazar cualquier propuesta que se saliera de la ortodoxia clerical dominante —que implicaba un sagrado vínculo— de la educación y la ciencia en la sociedad. Así una teoría de la evolución o teoría darwiniana de la evolución por selección natural fue puesta a la altura del pensamiento profano junto a las otras teorías que le antecedieron como el utilitarismo, materialismo y liberalismo asociados a ateísmo y anarquía, considerados males y obstáculos del progreso, particularmente moral, no aptos para ser integrados en procesos de formación de conocimientos y avance de la ciencia local, impartidos por la Universidad Nacional. Esta historia identifica la tergiversación de la perspectiva darwiniana de la evolución, lo que redundó finalmente en el fracaso y el obstáculo para la comprensión del darwinismo, una teoría que fue interpretada más bien a luz del evolucionismo spenceriano y del creacionismo haeckeliano, ambas expresiones inscritas, que, a su modo, en el movimiento amplio de ideas biológicas que se denominó “el darwinismo”. Afianzadas en esas expresiones evolucionistas, la elite intelectual y clerical hicieron del campo educativo su fortín de luchas por el control de la sociedad, que llamadas a engaño promovieron con sus prácticas de persecución y amedrentamiento ideológico, e incluso penal y disciplinario. Se trató de la promoción e incitación del miedo a la perspectiva evolucionista abierta por Darwin y Wallace, hacia su idea de evolución diferente a las pretensiones creacionistas e industriosas

le decida conceder a la reivindicación darwiniana de un agnosticismo, cuya poca seriedad doctrinal está confirmada por su propio inventor, el hecho mayor es que mientras la mayoría de sus contemporáneos todavía aceptaban que la iglesia era la única digna de enunciar la verdad sobre el hombre, Darwin había reinvertido esta relación y establecido que era a la ciencia del hombre, refundada por la teoría de la descendencia con modificaciones, la que correspondía decir la verdad sobre la religión, considerada como hecho evolutivo [...]” (Tort, 2016, pp. 164–165).

tenidas por garantes del progreso civilizatorio, que tenían asegurado su visión de sociedad y lo que debían ser sus desarrollos cultural, científico y económico.

Referencias

Aguiar, R. (2020). “Consideraciones sobre la penalidad y el cuerpo alrededor del segundo debate benthamista en Colombia, 1870–1880”, Ponencia presentada ante el VI Simposio Internacional de la Red de Historiadores e Historiadoras del Delito en las Américas (REDHDA). Bogotá–Colombia, 2020 (En prensa:).

Aguiar, R. (2015), *La transmisión del saber geográfico en aras del progreso en Colombia 1849–1884* <http://www.bdigital.unal.edu.co/46569/7/71717845.2015.pdf>

Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1870). Tomo IV, N.º 22, pp. 302–406.

Ancizar, M. (1870). “Informe del señor Ancizar”. En *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia* 22.

Arango, J. L. (1970), (Edit.). *José Celestino Mutis*. Biblioteca Schering Corporation.

Canguilhem, G. 1998). “La formación del concepto de regulación biológica en los siglos XVIII y XIX”. En *Traducciones Historia de la Biología* 6.

Caro, M. A. (1962). *Obras completas*. Bogotá: Instituto Caro Cuervo.

Carrasquilla J. de D. (1888). Discurso académico de Juan de Dios Carrasquilla en la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Bogotá, el 25 de febrero de 1888. *Revista Médica*, serie XII, N.º 124, marzo de 1888, pp. 16–39.

Carrasquilla, R. M. (1904). *Lecciones de metafísica y ética, dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá: Imprenta de La Luz.

Carrasquilla, J. de D (1888). “Discurso académico de Juan de Dios Carrasquilla en la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Bogotá, el 25 de febrero, *Revista Médica*, 124, serie XII (1888): pp. 16–39.

Constantino, M. E. (2015), “La naturaleza y sus historias en el siglo de las luces”. En *La biología desde la historia y la filosofía de las ciencias*, ed. por Barahona, A. et al, 59–7. México: Universidad Autónoma de México.

Escobar, J. (2000). *Lo Imaginario entre las ciencias sociales y la Historia*. Cielos de Arena.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968

Francisco P. (1999), “La recepción del evolucionismo en la sociedad española de Historia Natural”. En *El darwinismo en España e Iberoamérica*, ed. por Glick et al. 115–133. México: Universidad Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ediciones Doce Calles.

Glick, T. F., Rosaura Ruiz y Miguel Ángel Samper–Puig (comp.) (1999). *El darwinismo en España e Iberoamérica*. Madrid: UNAN–CSIC–Ediciones Doce Calles.

Gómez. A. (2000). *Al cabo de las velas. Expediciones Científicas en Colombia. Siglos XVIII, XIX y XX*. Instituto de Cultura Hispánica.

Herrera, D. P. (2009). “Sobre la querella benthamista en Colombia”. En *Telos. Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas* 2, https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/5375/pg_011-034_telos15-2.pdf...

Jaramillo Uribe, J. (1970). *Antología del pensamiento político colombiano*. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República.

Jaramillo Uribe, J. (1980) “El proceso de la educación del virreinato a la época contemporánea”. En *Manual de historia de Colombia*, tomo III pp. 247–339. Bogotá: Colcultura, 1980

Jaramillo Uribe, J. (1971). Notas para una historia de la Sociología en Colombia. En Bateman et al. *Apuntes para la historia de la ciencia en Colombia*. Bogotá, Fondo Colombiano de Investigaciones Científicas “Francisco José de Caldas”, pp. 239–261.

Jaramillo Uribe, J. (1997). *Travesías por la historia: antología*. Bogotá: Imprenta Nacional,

Jaramillo Uribe (1986). *El pensamiento colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Temis, [https://siise.bibliotecanacional.gov.co/BBCX\(X\(1\)S\(ikgksqr40of22af4wqd5zgqe\)\)/Documents/View/377](https://siise.bibliotecanacional.gov.co/BBCX(X(1)S(ikgksqr40of22af4wqd5zgqe))/Documents/View/377)

López, L. H. (1993), *La querella benthamista 1748–1832*. Bogotá: Biblioteca Presidencia de la República.

Martínez Carreño. A. (2002). “Las academias científicas en Colombia”. *Revista Credencial Historia* 154.

Melo, J. (2008). “*La idea del progreso en el siglo XIX, ilusiones y desencantos, 1780–1930*”. 6.REC_36_JorgeOrlandoMelo.pdf <http://www.jorgeorlandomelo.com/bajar/progreso1.pdf>

Michel F. (2002), *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*, 1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina,

Montaño, R. (2015). “La transmisión del saber geográfico en aras del progreso en Colombia 1849–1884”. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/52250>, <http://www.bdigital.unal.edu.co/46569/7/71717845.2015.pdf>

Montoya, J. (1998). “El horizonte de comprensión del lenguaje en la época clásica”. En *Revista de Extensión Cultural* 156. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.

Mutis, J. C. (1983). “Carta al arzobispo Virrey Antonio Caballero y Góngora (27 de marzo de 1783)”, En *Mutis y la Expedición Botánica*, ed. por G. Fonnegra, pp. 136–146. Bogotá: Ancora Editores.

Obregón, D. (1992a). El sentimiento de nación en la literatura médica y naturalista de finales del siglo XIX en Colombia. En *Dynamis Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*. Vol. 12, pp. 47–72.

Obregón, D. (1991). La Sociedad de naturalistas neogranadinos y la tradición científica. *Anuario de Historia Social y de la cultura*. N.º 18–19, pp. 101–123.

Pelayo, F. (1999). La recepción del evolucionismo en la sociedad española de Historia Natural. En Glick *et al* (Eds). *El darwinismo en España e Iberoamérica*. México, Universidad Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ediciones Doce Calles, pp. 115–131.

Pérez Arbeláez, E. (1971). Florentino Vezga y su memoria sobre la historia del estudio de la botánica en la Nueva Granada. En: Vezga, F. (1971), *La Expedición botánica*. Cali, Carvajal y Compañía, pp. 13–49.

Pérez Arbeláez, E. (1971). Las ciencias botánicas en Colombia. En: Bateman, Alfredo *et al*. *Apuntes para la historia de las ciencias en Colombia*. Bogotá: Fondo de Investigaciones Científicas Francisco José de Caldas –Colciencias. s.f. pp. 103–138.

Pinar, S. (1999). Darwinismo y botánica. Aceptación de los conceptos darwinistas en los Estudios botánicos del siglo XIX en España. En: Glick *et al* (Eds). *El darwinismo en España e Iberoamérica*. México, Universidad Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ediciones Doce Calles, pp. 133–152.

Quijano, F. (1917). Del centenario de Julio Arboleda. En *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Vol. XIII, N.º 126, pp. 355– 364.

Saldarriaga V. O. (2008). “Miguel Antonio Caro o la modernidad del tradicionalismo. (Episteme y epistemología en Colombia, siglo XIX)”. En: *Algunas Facetas del Pensamiento de Miguel Antonio Caro*. Colombia: Editorial Javeriana.

Saldarriaga, V. O. (2007), “Rafael María Carrasquilla 1857–1930”. En *El pensamiento colombiano del siglo XX*, ed. por Santiago Castro-Gómez *et al* pp. 481–523. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Saldarriaga V. O. (2005), Nova «Vetera», o de cómo fue apropiada la filosofía neotomista en Colombia, 1868 – 1930. (Catolicismo, Modernidad y Educación desde un país poscolonial latinoamericano). *Dissertation présentée en vue de l’obtention du grade de Docteur en philosophie et lettres — Histoire*. Promoteur: M. Jean Pirotte. Louvain-la-Neuve.

Sánchez, E. (2007), “Las ideas de progreso en Colombia en el siglo XIX”, *Boletín de historia y antigüedades* 839.

Sánchez, J. M. (2016). “Linneo y Mutis”. *Investigación y Ciencia* 517(2019), ISSN 0210–136X

Santos G. D. (2016). “Ezequiel Rojas y la segunda querella benthamista en Colombia” (Tesis magister, Universidad EAFIT de Medellín, 2016), pp. 1–49 https://repository.eafit.edu.co/bitstream/handle/10784/11332/DavidErnesto_SantosG%c3%b3mez_2016.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Silva, R. (1984). *Contribución a una bibliografía especializada de la Real Expedición Botánica en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica.

S. E. De R. (1856). Meditación. Al señor Ricardo Carrasquilla. En *El Álbum. Periódico literario, científico I noticioso*. N.º 1, Bogotá, 26 de mayo de 1856, Trimestre 1º, pp. 6–7. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/11605/rec/202>

Thuillier, P. (1987). “La correspondencia Darwin–Marx”: una rectificación. En *La Recherche scientifique* 77 (Traducido por Román Aguiar, Medellín, agosto de 2003, pp. 394–395)

Torres, C. 1909). *Idola fori* (Ídolos del foro). Biblioteca Popular de Cultura Colombiana,

Tort, P. (1983). *La pensée hiérarchique et l'évolution*. Aubier.

Tort, P. (2010). *Darwin n'est pas celui qu'on croit*. Paris: Travaux de L'Institut Charles Darwin International, Le Caballiere Bleu.

Tort, Patrick (1996). “Efecto reversivo de la evolución”, en *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. París: P.U.F. (traducción inédita de Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, noviembre 19 de 2003, pp. 1334–1335).

Tort, P. (2008). *L'Efecte Darwin, Sélection naturelle et naissance de la civilisation*. Paris: Seuil.

Tort, P. (2016). *¿Qu'est– ce que le matérialisme? Introduction à l'Analyse des complexes discursifs*. Paris: Belin.

Vermeren, P. (1995). “La Filosofía, el Estado y la Revolución”. En *Ideas y Valores* 98–99: 94.

Poemas

Santiago Rodas

Bolsas de plástico

Bolsas de plástico,
vacías,
negras,
giran
entre remolinos invisibles
en la calle.

Una de mis tías
me explica cuándo
vendrán por ella
los extraterrestres.

Pienso
cómo será todo esto
cuando esté muerto.

La misma tía a la que le
asesinaron
un hijo de quince años.

Recorro
barberías de raperos,
remontadoras de calzado,
pollerías,
cajeros de Bancolombia,
discotecas de reggaetón.

En mi barrio
se regó el rumor de que
alguien descubrió un millón de pesos
en la basura.
Ahora casi todos miran,
con disimulo,
entre las bolsas.

Dicen que, buscando dinero así,
uno se encontró una cabeza,
sin su cuerpo.

Las bolsas siguen
girando
en la noche, por el viento.

Y la noche,
entre las bolsas,
gira
también.

Conversaciones en Medellín

El taxista me dice
que trabaja bajo presión.

Uno nunca sabe qué le pueda suceder al pasajero
que uno lleva, dice,
lo pueden matar ahí,
le pueden pegar un tiro ahí.

No respondo.

Se lo digo porque hace poquito
sacaron un cuerpo del río con veintidós balazos
y yo sé
y los policías también saben
que si sacan un cuerpo del río
es porque estaba robando motos. Motos, meros bólicos.
A los que roban motos los tiran al río.
Pero es que eso es sevicia, sigue,
Veintidós tiros es mucho,
con uno es suficiente, con uno bien dado
en la cabeza, ya. Chao con adiós.
Además, mire, por ejemplo,
usted está peleando con alguien
y esa persona, un sujeto, le deja un ojo morado
usted va y de la rabia y le pega un solo tiro,
lo mata, ya.

La clave es entregarse después
sin que el ojo le sane
para que le metan seis, siete años, no más.
Si le pega tres, lo meten diez años
a la cárcel,
y así sucesivamente, ¿entiende? ¿Sí entiende?
Por eso, si usted me pide un consejo
yo le digo que sólo le meta un tiro,
y no se eche pomada,
ni se ponga hielo en la herida.

Huella de agua

Sumerjo mi mano
en la corriente del río Pichindé.

Las agujas del frío
hieren mis poros.

La fuerza dócil del caudal.

Estampo la palma de mi mano en una piedra
que la fuerza del agua ha moldeado
a su antojo.

El sol y la luz
la secan lentamente
hasta desvanecerse.

Una noche en Campo Valdés

La fiesta, el 2012,
marihuana, alcohol, perico,
salsa y vallenato, besos, reggaetón,
cuerpos entumecidos.

Las seis de la mañana,
los dedos niños del sol
cuentan las tejas de los techos.

Los pájaros alebrestados espantan con sus
figuras lo que queda de la oscuridad.

Parejas bailan y mecen sus cuerpos
por toda la casa, el patio.

Las imágenes son tremendas frutas

Veo a una mujer
en la casa del lado
que riega las plantas,
no escucha la música. Nuestra música.
Imperturbables sus gestos aprendidos por los años
de cuidado.

Alguien me ofrece un pase de cocaína,
digo que no con la mano.
Estoy ocupado, pienso,
observando a la señora, las plantas,
su trabajo silencioso y exacto mastica mis ojos.

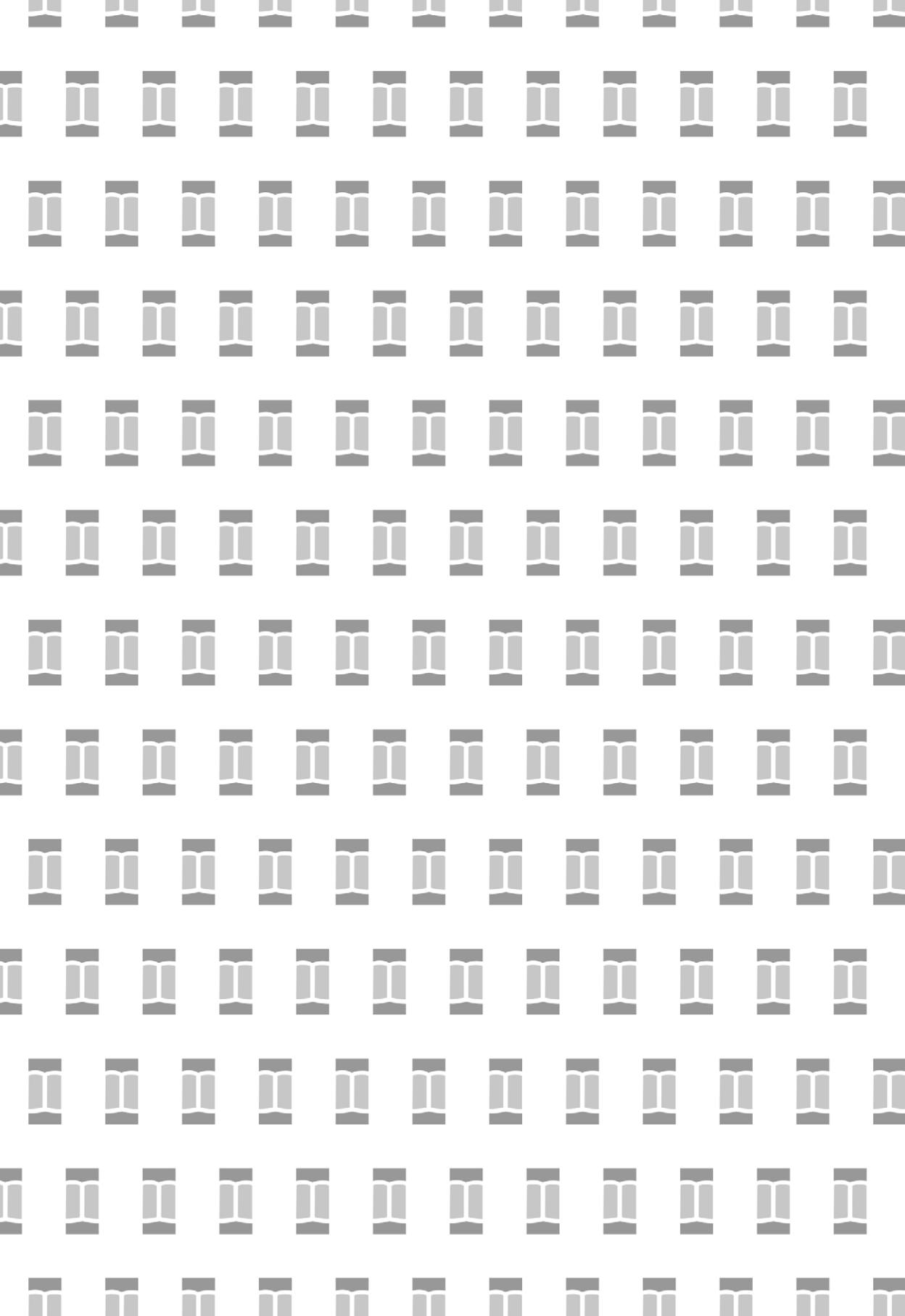
Otra mano me arrastra a la pista,
un vallenato aturde el ritmo interior en mi cabeza.
Piso las baldosas
que se deshacen
con cada paso que doy.

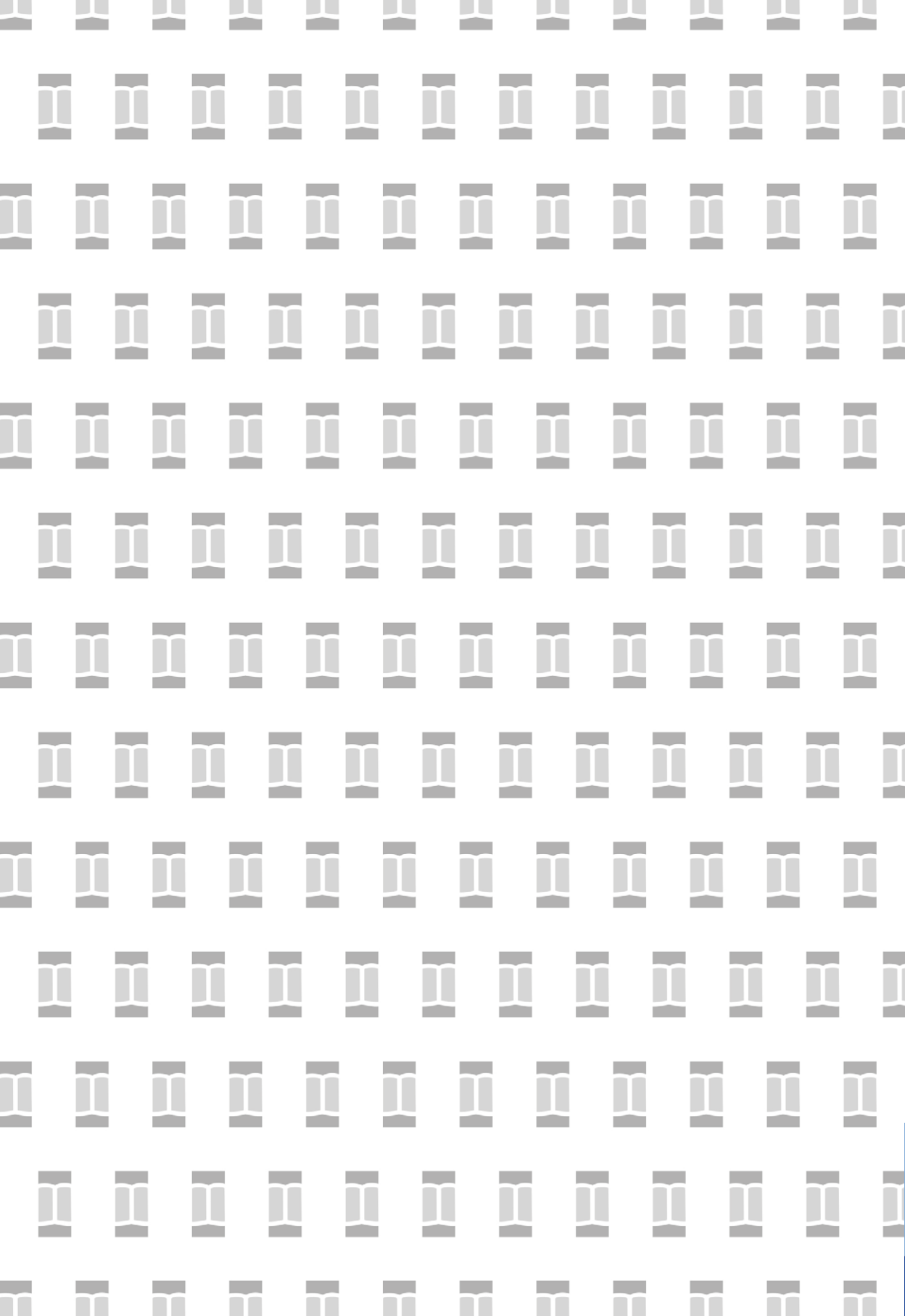
Revista **INDISCIPLINAS**

Facultad de Derecho UNAULA

Vol. 8 núm. 16 • ISSN: 2463-0098 • eISSN 2711-3876 • DOI: 10.24142/indis • Julio-diciembre de 2022

Fuente tipográfica: Swis721 Cn BT 11 puntos para
texto corrido, y 16 puntos para títulos.







UNAULA®
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA LATINOAMERICANA

- 11 EDITORIAL
Jesús Adelmo Campo Machado
- 13 PRÓLOGO
UNA FULGURACIÓN SE HA PRODUCIDO: LLEVA EL NOMBRE DELEUZE–GUATTARI
CINCUENTA AÑOS DEL ANTI–EDIPO
Román Aguiar Montaño
- 17 EL *ANTI–EDIPO*, DE GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI
Blandine Barret–Kriegel. Traducción de Román Aguiar Montaño
- 47 EL ANTI–EDIPO, UN HIJO HECHO POR DELEUZE–GUATTARI
A ESPALDAS DE LACAN, EL PADRE DEL “SÍNTOMA”
Florent Gabarron–García. Traducción de Román Aguiar Montaño
- 67 EL RECHAZO DEL DARWINISMO, PRÁCTICAS COLATERALES
Y DURACIONES LOCALES EN LA COLOMBIA DECIMONÓNICA
Román Aguiar Montaño
- 91 POEMAS
Santiago Rodas



ISSN 2463009-8



9 772463 009005