



EL PENSAMIENTO MÁS ACÁ DEL LENGUAJE

MAGDALENA RODRÍGUEZ GHEMI

TUTORA: MAG. CARMEN DANGIOLILLO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

MONTEVIDEO
30 DE OCTUBRE

2015

EL PENSAMIENTO MÁS ACÁ DEL LENGUAJE

TRABAJO FINAL DE GRADO

MONOGRAFÍA

MAGDALENA RODRÍGUEZ GHEMI - 4.889.703-9

TUTORA: MAG. CARMEN DANGIOLILLO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA.

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA.

MONTEVIDEO, 30 DE OCTUBRE 2015

DISEÑO CARATULA:

[HTTP://OLIVERA.WORK](http://OLIVERA.WORK)

ÍNDICE

RESUMEN.....	4
LA MÁQUINA DE PENSAR.....	5
CUANDO EL PENSAMIENTO SE VISTE DE PALABRA....	6
LOS LÍMITES DEL LENGUAJE.....	14
GENEALOGÍA DE UNA REALIDAD.....	16
A TRAVÉS DE LA GRIETA.....	21
EPÍLOGO.....	25
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	26
ANEXOS.....	28

Yo creo que en todo el cuerpo habitan pensamientos, aunque no todos vayan a la cabeza y se vistan de palabras. Yo sé que por el cuerpo andan pensamientos descalzos. Cuando los ojos parecen estar ausentes porque su mirada está perdida y porque la inteligencia se ha retirado de ellos por unos instantes y los ha dejado vacíos, y mientras los pensamientos de la cabeza deliberan a puerta cerrada, los pensamientos descalzos suben por el cuerpo y se instalan en los ojos.

(Hernández, 2005, p.94)

RESUMEN

‘¿Es posible un pensamiento sin lenguaje?’ es el interrogante disparador de un proceso del cual la presente monografía no es más que la fotografía de un instante. Preguntarse por un pensamiento sin lenguaje lleva a la problematización de algunas líneas que atraviesan tanto al lenguaje como al pensamiento.

Desde una perspectiva postestructuralista, se pone al pensamiento a pensar el lenguaje y sus rasgos esenciales, descubriendo que vivimos inmersos en un mundo de signos el cual habitamos en un perpetuo estado de confusión y oscuridad. (Deleuze, 2008)

Los nudos firmes que existen entre lenguaje y vida sirven de unidad mínima al tejido de una Realidad dominante que ha construido los rieles por donde debe discurrir el pensamiento. Una única realidad, un único modo de pensamiento. Frente a este desalentador panorama irrumpe la urgencia de rasgar el telón de la Realidad y dejar entrar un poco de aire del caos. Es el primer paso hacia el mundo de la inmanencia, el primer paso hacia configuraciones de pensamiento más acá del lenguaje.

PALABRAS CLAVES: Lenguaje, Imagen del pensamiento, Performatividad, Lengua menor.

“Raimundo Lulio (Ramón Llull) inventó a fines del siglo XIII la máquina de pensar.” (Borges, 1998, p. 46). La máquina de pensar de Llull, consta de un círculo subdividido en nueve partes iguales. En el centro del círculo, un símbolo representa la figura de Dios y en cada subdivisión se inscribe una palabra que hace alusión a una característica divina. Las subdivisiones se encuentran unidas entre sí a través de líneas que a su vez las unen al centro. Éste es el diagrama básico que compone a la máquina de pensar de Lulio, que más adelante se complejizará agregándosele otros discos concéntricos que aumentan el número de posibilidades combinatorias entre las partes.¹

Lo acertado o no del invento de Lulio excede el interés de este trabajo, y es que no resulta relevante el producto de la máquina sino su objetivo, sus efectos y el pilar fundamental en el que se apoya, a decir de Borges (1998): “Durante mucho tiempo, muchos creyeron que en la paciente manipulación de esos discos estaba la segura revelación de todos los arcanos del mundo.” (p.50) La máquina de pensar de Raimundo Lulio estructura un pensamiento, lo diagrama, lo limita no solo en términos de contenido -ya que el número de combinaciones sigue siendo limitado- pero en términos de dirección, sentido y posibilidad. Todo pensamiento, para llegar a develar la Verdad última del universo, deberá encontrarse dentro de las líneas de la máquina de pensar.

La idea de la máquina de pensar, devela no solo la creencia en una Verdad sino también la posibilidad de alcanzarla a través del pensamiento. La máquina resulta, quizá, algo absurda dada la preeminencia de lo divino, “Nosotros (en el fondo, no menos ingenuos que Llull) la cargaríamos de un modo distinto. Sin duda, con las palabras Entropía, Tiempo, Electrones, Energía potencial, Cuarta dimensión, Relatividad, Protones y Einstein. O, también: Plusvalía, Proletariado, Capitalismo, Lucha de clases, Materialismo dialéctico, Engels.” (Borges, 1998, p. 49). Siguiendo la propuesta de Borges, imaginemos una máquina que en sus sucesivos discos concéntricos se inscriben todas las palabras que existen en una lengua; ¿podríamos decir entonces que en aquellas *n* combinaciones se encuentran todas las posibilidades de pensamiento de los hablantes de dicha lengua?

¹ Ver Figura 1 en Anexos.

Es éste el punto de inflexión que genera el interrogante central de éste análisis: ¿Funciona el pensamiento como máquina que se cierra en los límites de las palabras que la componen?

Según Borges (1998), la máquina de pensar, no funciona como máquina de pensar pero sí como máquina literaria, puesto que el poeta puede utilizar las diversas combinaciones para descubrir una nueva que refleje aquello que desea expresar.

Llegado este punto, podría uno preguntarse si aquel nuevo sentido nacido de la combinación de dos palabras es el resultado de un pensamiento que para expresarse se acomoda a la forma de un lenguaje o si ese lenguaje había estructurado previamente el pensamiento y éste únicamente generó una posibilidad que antes no había tenido en cuenta.

CUANDO EL PENSAMIENTO SE VISTE DE PALABRA

Utilizar el lenguaje para hablar acerca del lenguaje; nada parece más redundante, ni más acertado si se tiene en cuenta aquella especie de autorreferencialidad característica del lenguaje, aquella cualidad agobiante del lenguaje donde éste solo puede remitir a sí mismo, desenvolviéndose eternamente en un espiral infinito. Esto puede ejemplificarse sencillamente; intentemos definir 'lenguaje': la Real Academia Española (2001) nos dirá:

(Del prov. *lenguatge*). 1. m. Conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente. 2. m. lengua (El sistema de comunicación verbal). 3. m. Manera de expresarse. *Lenguaje culto, grosero, sencillo, técnico, forense, vulgar*. 4. m. Estilo y modo de hablar y escribir de cada persona en particular. 5. m. Uso del habla o facultad de hablar. 6. m. Conjunto de señales que dan a entender algo. *El lenguaje de los ojos, el de las flores*.

De querer saber qué es un conjunto, una lengua, una expresión, etc. se deberá repetir el mismo procedimiento, obteniendo el mismo resultado: enunciados, palabras que explican palabras, signos cuyo sentido sólo puede ser expresado a través de otros signos o lo que sería lo mismo: "el signo remite al signo, y remite al signo hasta el infinito" (Deleuze y Guattari, 2002, p. 118).

Lo que se intenta decir es que el signo no refiere a un estado de cosas o a una entidad, el signo no deriva naturalmente de una realidad, el significado del signo existe

exclusivamente dentro del lenguaje, el significado de un signo es alcanzable únicamente mediante la comprensión de los signos a los cuales el primero remite. Ese espiral infinito de conexiones en red es el lenguaje y es dentro de éste que se compone el significado del signo, olvidando siempre que no existe por fuera del lenguaje.

Ahora bien, ¿por qué entender el lenguaje como un espiral infinito y no como un círculo cerrado? Y es que el signo no es eternamente estable. El signo es contorno vacío, que se llena con un significado histórico y temporal. A decir de Deleuze y Guattari (2002):

No sólo los signos forman una red infinita, sino que esa red es infinitamente circular. El enunciado sobrevive a su objeto, el nombre sobrevive a su poseedor. Ya sea pasando a otros signos, ya sea mantenido en reserva durante algún tiempo, el signo sobrevive tanto a su estado de cosas como a su significado, salta como un animal o como un muerto para volver a ocupar su puesto en la cadena e investir un nuevo estado, un nuevo significado del que todavía se extrae. Impresión de eterno retorno. Hay todo un régimen de enunciados flotantes, errantes, de nombres suspendidos, de signos que acechan, que esperan ser empujados por la cadena para volver. El significante como redundancia consigo mismo del signo desterritorializado, mundo fúnebre y de terror. (p.119)

De una anécdota que ilustra esta idea, fui testigo hace no mucho tiempo: En una conversación intergeneracional, se utilizaba el término 'bizarro' indiferentemente, hasta que irrumpió el desconcierto: aquellos sujetos de generaciones anteriores entendían el término *bizarro*, como sinónimo de valentía y los integrantes de generaciones más recientes, comprendían el signo en términos de extravagancia. Se llegó al acuerdo que ambos significados debían ser tomados como válidos. ¿Cómo interpretar esta anécdota? Existen varias líneas que convergen: la academia oficial de la lengua española, solo reconoce el significado de bizarro como: "(De it. bizzarro, iracundo). 1. adj. valiente (ll esforzado). 2. adj. Generoso, lucido, espléndido." (RAE, 2001). En una búsqueda etimológica se encuentra la misma raíz del término: "Bizarro, del it. Bizzarro 'iracundo, furioso', 'fugoso'" (Corominas y Pascual, 1984, p.595). Se entiende entonces que la palabra bizarro adopta el significado del italiano y evoluciona para ser un término que indefectiblemente se utiliza como sinónimo de valiente. Sin embargo, si se continúa la búsqueda para intentar develar el uso de bizarro como extravagancia, se encuentra que podría derivar del francés, donde el término bizarre significa extraño, extravagante, singular. Si bien el significado extravagante no es oficialmente reconocido, si es popularmente reconocido, es un uso cotidiano y actual del signo. Y

entonces, el signo comienza a llenarse con un significado alternativo. ¿Qué implica esto? Implica la variabilidad del signo.

La variabilidad del signo es la primera de tres características que utiliza Spinoza para definir el signo. Variabilidad, asociatividad y equivocidad, definen al signo en Spinoza. La primera característica nos dice que el signo no es fijo, el signo varía, puede tener un significado u otro dependiendo siempre de las cadenas asociativas en las que se encuentre -punto que comparte Spinoza con Wittgenstein y Derrida-, ésta es la segunda característica: la asociatividad. A esto, nos dice Deleuze (2008) sobre Spinoza:

Él no definiría el lenguaje como sistema de signos convencionales, ni aún como sistema de signos. Lo definiría de modo más preciso: el lenguaje no es el signo sino la cadena asociativa en la cual entra el signo. Hay que llamar 'lenguaje' al conjunto de las cadenas asociativas en las que entran los signos. (p. 260)

Por último, la tercer característica es la equivocidad: todo signo posee varios sentidos y puede ser interpretado de distinta manera.

Entendemos hasta aquí, que el lenguaje se compone de signos: que varían en su significado, que remiten a otros signos para significar, que solo pueden existir en sus propias cadenas asociativas y que pueden adquirir diferentes sentidos dependiendo de la cadena asociativa en la que se encuentren. ¿Qué pasa entonces con el estado de cosas al que el signo debería remitir?

Ya en San Agustín (2003) encontramos el problema del signo y la ausencia del estado de cosas a los cuales los signos refieren, el filósofo del siglo IV, exigía que se le mostrasen las cosas mismas de las cuales los signos son signos. Esta exigencia podía ser satisfecha cuando el signo refería a un objeto concreto, a estos signos, San Agustín los llama signos materiales o extramentales: son aquellos que refieren a un objeto físico. Sin embargo, aquellos signos que no significan algo del mundo físico son calificados como signos mentales o intramentales, dado que su característica principal es ser abstractos: no representan objetos concretos y sólo pueden encontrar referencia dentro del intelecto.

A pesar de que en el esquema de San Agustín (2003) existen signos que refieren a objetos del mundo físico y otros que no, sigue prevaleciendo la idea de que todo significado siempre supera la cosa misma que quiere significar, es decir, el signo significa, pero nunca representa. ¿Por qué decimos que no representa? Porque para hablar de representación es necesaria la presencia, es decir, es necesario saber

exactamente el estado de cosas a la que nos estamos refiriendo y en el lenguaje, el estado de cosas está constantemente postergado, reemplazado por la remisión del signo al signo. Éste mismo es el mecanismo por el cual funciona el lenguaje, la diferencia. La diferencia, nos dice Derrida (1968) es el origen de todo sentido.

El régimen del signo significante funciona por un sistema de diferencias, ¿qué significa esto? El signo se consagra como signo a partir de la diferencia. Explica Derrida, en la conferencia llamada *Différance* (1968), que el verbo diferir debe ser tomado en sus dos acepciones: como forma de distinción, distinguirse de otro, no ser idéntico y como forma de aplazamiento, “cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida.” (Derrida, 1968, p.8)

Se entiende así, como la cadena de signos que componen al lenguaje puede existir únicamente a partir de un sistema de diferencias y es exclusivamente dentro de este sistema de diferencias que puede concebirse un signo, dado que ningún signo existe por sí mismo, su significado siempre es diferido, siempre se posterga remitiendo a otros signos y diferenciándose de ellos. No existe una identidad del signo, el signo es huella que se borra.

(...)huella que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la huella o de la diferencia (*différance*) que no tiene sentido y que no existe. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este damero sin fondo donde el ser se pone en juego. (Derrida, 1968, p.20)

Al cuestionar la presencia en el signo, se cuestiona toda la idea de estructura que se había configurado en base a aquella supuesta presencia. Es decir, la noción misma de estructura se apoya en la idea fundamental de un centro estable. Centro que es principio y presencia, centro como base a partir de la cual se organiza la propia idea de estructura, ordenándose en una disposición fija de centro-margen. Al dudar acerca de la presencia en el signo, debe dudarse también del centro como orden natural. Entre dudas y cuestionamientos se agrieta la unidad elemental del estructuralismo, la idea de estructura y es allí donde el lenguaje irrumpe como condición de toda problemática: el giro lingüístico. A decir de Derrida (1989):

(...) en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso –a condición de entenderse de esta palabra-, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia del significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación. (p.385)

La ausencia de centro estable no implica caos, sino que habilita cualquier tipo de configuración, que el centro sea margen y el margen centro, y así en un movimiento continuo, infinito. Esto no es otra cosa que el juego de deconstrucción, juego que cobra una relevancia considerable en el lenguaje, dada la ambigüedad de éste último. Pensémoslo así: un signo puede tener más de un significado, pero siempre se elegirá el significado que, cual pieza de puzzle, calce con el contexto en el que se encuentra la palabra. Es por esto que Derrida dice que nada está afuera del texto, no existe tal cosa como el contexto ya que aquello que nos empecinamos en llamar contexto es determinante al momento de entender el significado de los signos que componen dicho texto.

Ésta misma idea, deja entrever Wittgenstein en sus Investigaciones Filosóficas (1999). El filósofo austríaco es reconocido por su concepto de 'juego de lenguaje' acerca del cual nos dice: "Lamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado." (Wittgenstein, 1999, p. 9). En el desarrollo de ésta noción Wittgenstein intenta establecer que el significado de la palabra está determinado por el uso que se le da a la palabra, el lugar que ocupa ésta en el juego de lenguaje. Estos juegos de lenguaje, están regidos por reglas; acerca de estas reglas nos dice Withrington (2000):

La regla no es ni una entidad abstracta ni un objeto en el mundo mental o físico. La existencia de reglas es una práctica, que implica un uso estable, una costumbre. (...) Carece de sentido preguntar por el fundamento de la regla, porque todo uso significativo del lenguaje presupone que se esté siguiendo una regla. (p. 46)

Se entiende entonces porqué en Wittgenstein el lenguaje y la forma de vida son inseparables. La regla que rige el juego del lenguaje es una práctica-costumbre, por tanto: una forma de vida. "Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida." (Wittgenstein, 1999, p. 11).

A pesar que Derrida al hablar de jugar con el lenguaje no dice exactamente lo mismo que Wittgenstein, sigue la misma línea. Al mejor estilo carrolliano, e introduciendo el 'no-cepto' de la deconstrucción, Derrida destaca la relevancia de poder reconocer y jugar con esa ambigüedad tan característica y tan invisibilizada de las palabras. Derrida hace hincapié en la necesidad de deshacer esa mirada hipnotizada, automática con la que entendemos los sentidos de las palabras en los discursos. Deshacerse del sentido común, de lo lógico, al menos para poder reconocer el significado inmanente que adquiere cada signo en diferentes

circunstancias, al menos para no olvidarnos que el signo adquiere significado cuando se le da uso.

Existe una escena en Alicia en el país de las maravillas, que escenifica magistralmente este aspecto del lenguaje:

'If everybody minded their own business,' the Duchess said in a hoarse growl, 'the world would go round a deal faster than it does.' 'Which would not be an advantage,' said Alice, who felt very glad to get an opportunity of showing off a little of her knowledge. 'Just think of what work it would make with the day and night! You see the earth takes twenty-four hours to turn round on its axis—'. 'Talking of axes,' said the Duchess, 'chop off her head!' (Carroll, 2000, p.84)

El juego se pierde en la traducción. Sin embargo, en inglés resulta ser un buen ejemplo debido a la homofonía de las dos palabras que se utilizan en el diálogo. En inglés, la palabra *axis*, significa eje y la palabra *axes*, significa hachas. La diferencia entre ambas palabras, solo existe a nivel gráfico. En un diálogo, dado que su pronunciación es exactamente la misma, pueden actuar como signos homólogos y es éste el aspecto con el que juega Carroll. El significante expresado por Alicia es tomado por la reina con otro significado diferente al que intentó darle la primera. La reina cercena el signo que utilizó Alicia, lo suficiente como para poder darle el significado que desea.

La respuesta de la reina pasa por alto una de las reglas del juego del lenguaje y utiliza arbitrariamente el signo logrando que el diálogo pierda sentido, accionar completamente válido en un país como lo es el de las maravillas, donde no existe tal cosa como la lógica.

Y otra vez la posibilidad del lenguaje se encuentra allí, en la cadena de signos, en la huella que se borra. Allí se sostiene el lenguaje, no se construye sobre bases de significados estables ni sobre signos que significan por sí mismos. Más que edificarse sobre bases sólidas, el lenguaje se sostiene en la tensión de los hilos que él mismo teje. Lenguaje entonces, como tejido, como laberinto de hilos sin principio, ni fin, ¿y sin escapatoria?

Si concordamos con la posición de Wittgenstein donde: "Los 'juegos de lenguaje' son conjuntos de acciones lingüísticas y no lingüísticas regidas por reglas, las cuales se adquieren por costumbre, lo que nos remite a una determinada 'forma de vida'." (Withrington, 2000, p. 48), nos introducimos en el terreno de la producción de realidad. Si bien Wittgenstein no aborda la producción de realidad que existe en el lenguaje,

siembra el germen para pensarlo. Decir que vivimos como hablamos, es decir que el lenguaje hace en parte a la vida.

Es con Foucault (2013) que nos introducimos en el despliegue de la problemática entre las palabras y las cosas:

(...) el lenguaje no será sino un caso particular de la representación (para los clásicos) o de la significación (para nosotros). Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo (...) Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. (...) El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice. (pp. 60, 61)

Con esto, Foucault abre la posibilidad de pensar que el momento en que la palabra nombra a la cosa, es el mismo momento en que la cosa se hace, es decir, la palabra hace aquel aspecto de la realidad que quiere nombrar. Aquello que queremos expresar acerca de una realidad, no se encuentra específicamente en la realidad, sino que se construye en el lenguaje que utilizamos para expresar aquella realidad. Significamos una realidad. Por eso se dice que al decir, hacemos.

Al decir, hacemos; es la premisa sobre la que se apoya el concepto de ‘acto de habla’. Esta noción, fue acuñada por el filósofo británico J.L Austin, en su obra ‘Cómo hacer cosas con palabras’ donde llama ‘realizativos’ a los enunciados “en los que *decir* algo es *hacer* algo; o en los que *porque* decimos algo o *al* decir algo hacemos algo.” (Austin, 1955, p. 10). En su lengua original, el inglés, la obra bautiza a éstos enunciados con la palabra *performative*, adjetivo que deriva de la conjugación del verbo ‘*to perform*’, que se traduce como hacer o ejecutar. De allí la idea de performatividad.

Austin (1955), introduce desde el comienzo de la obra, una crítica hacia aquella postura que establece que un enunciado para concebirse como tal debe ser descriptivo, por tanto debe poder ser considerado verdadero o falso y debe tener sentido, llama a este tipo de enunciado, constatativos e inmediatamente señala que existen otro tipo de enunciados: los realizativos.

Las expresiones realizativas no refieren a un estado de cosas, no describen, por tanto no pueden ser ni verdaderos, ni falsos, sin embargo no son sinsentidos. “Todas ellas incluyen una expresión altamente significativa y libre de ambigüedad, tal como “apuesto”, “prometo”, “lego”, expresiones que muy comúnmente también se usan para designar el acto que realizo al emitir tal expresión, por ejemplo, apostar, prometer,

legar, etc.” (Austin, 1955, p. 22). Pero Austin lleva su teoría un paso más allá y plantea la posibilidad de que en cierto sentido, todos los enunciados son actos de habla.

Es simple, Austin divide los actos de habla en tres: acto locucionario, ilocucionario y perlocucionario. Los actos locucionarios, son el acto más básico, son un mero decir algo, al emitir un sonido ya existe allí un acto. Los actos ilocucionarios son los actos que se llevan a cabo al hablar, es decir, cuando hablamos lo hacemos informando, afirmando, negando, criticando, describiendo, etc. Si bien Austin (1955) plantea que en su mayoría los actos locucionarios son actos ilocucionarios, los diferencia diciendo que “llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente de realizar el acto *de* decir algo.” (p.65). Por último, el acto perlocucionario, es el acto de habla que produce un efecto, sea éste el efecto que se deseaba causar o no cuando se llevó a cabo el acto de habla.

Es interesante aquí definir un acto como “acciones-pasiones que afectan cuerpos” (Deleuze y Guattari, 2002, p.86). Si partimos de ésta perspectiva, convenimos que cada vez que se utiliza el lenguaje se está haciendo uso de la capacidad que tiene éste de afectar la realidad. Si volvemos al inicio de Austin (1955) los enunciados constatativos describían estados de cosas, pero los realizativos tienen la capacidad de establecer nuevos estados de cosas. He aquí la esencia de la performatividad. En palabras de Aguilar (2007):

Performatividad como la capacidad del lenguaje en funcionamiento para instaurar realidades en el mundo. En ese sentido creemos que el fenómeno performativo constituye una dimensión constitutiva y constante del fenómeno lingüístico y no un rasgo aleatorio o secundario del funcionamiento de la lengua. (pp. 1, 2)

Existe un detalle que se ha postergado en este breve recorrido por los actos de habla, con intención de ser subrayado y destacado. Austin (1955) recalca una y otra vez, que el acto ilocucionario posee una fuerza, a la cual el autor llama ‘fuerza ilocucionaria’. Allí radica la fuerza del performativo, fuerza que descansa sobre lo convencional: “Debemos advertir que el acto ilocucionario es un acto convencional; un acto hecho de conformidad con una convención.” (Austin, 1955, p. 69). ¿Qué quiere decir esto? Que la dimensión performativa del habla no es un poder mágico del lenguaje per se. Preciado (2014) lo expresa de manera magistral parafraseando a Derrida:

(...) el éxito del performativo no depende de un poder trascendente del lenguaje (una suerte de voz divina que declara “Que se haga la luz”) sino de la simple repetición de un ritual social que, legitimado por el poder, esconde su historicidad. (¶ 6)

Por tanto, se entiende que la dimensión performativa del lenguaje sólo será capaz de instaurar realidades siempre y cuando el acto de habla se inscriba dentro de los rituales convencionales que le otorgan ese poder performativo. El lenguaje no tiene más poder que el que se le da.

LOS LÍMITES DEL LENGUAJE

Quizá para poder imaginar un posible ‘escapar’ del lenguaje sea necesario primero poder pensar un ‘adentro’ del lenguaje. Entender sus características, analizar sus reglas, comprender su funcionamiento. Pensar el lenguaje desde una postura que permita divisar las grietas por las cuales podríamos escapar a la dictadura del lenguaje. Si nos corremos de aquella postura de entender al lenguaje como una herramienta, como un modo de comunicación, como transmisión de información, si alcanzamos a observar la producción de realidad que existe en el lenguaje, quizás entonces podamos tender a un devenir del lenguaje, quizás entonces podamos hacer del límite, posibilidad.

Deleuze y Guattari (2002) plantean una y otra vez, que el lenguaje es en realidad, transmisión de consignas: “El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca. (...) El lenguaje no es la vida, el lenguaje da órdenes a la vida.” (p. 83)

Es en este sentido que se entiende el lenguaje como política, como modo de ordenar la vida. En palabras de Núñez (2015): “Lenguaje es ley, el principio organizativo de lo social. Lenguaje es la polis. Lenguaje es lo que define lo humano en tanto social y en tanto político. Es la organización misma de la realidad colectiva.” (p.12). Entonces, se vive como se habla, se vive en pronombres, en singular-plural, en femenino-masculino, etc., se vive perpetuando las consignas del lenguaje y “en toda consigna, aunque sea de padre a hijo, hay una pequeña sentencia de muerte –un Veredicto-, decía Kafka.” (Deleuze y Guattari, 2002, p.82).

Y es que el lenguaje, si no lo obligamos, no abre las posibilidades de expresión, por el contrario, las cierra, las limita. ¿Será que no es posible expresar si no es dentro de las reglas de juego del lenguaje?

En el cuento *El Aleph* dice Borges (2012): "Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es." (p. 205); lo que allí hace el autor es inscribir dentro del lenguaje una experiencia que por su cualidad de simultánea sólo podrá ser introducida al lenguaje adaptándose a éste, es decir, se rodea con palabras algo que excede al lenguaje.

Podríamos pensar que aquellos términos que exceden al lenguaje, se han encerrado dentro de signos que permiten expresarlos sin abarcarlos completamente, como la simultaneidad, la eternidad, lo infinito. Palabras que indudablemente no llegan a abarcar la inmensidad que intentan expresar. Sellar estos conceptos tan inabarcables, definir sus bordes, limitarlos, es necesario para inscribirlos dentro del lenguaje. Renunciar a la inefabilidad, es una condición necesaria. Resignarse al límite para estar dentro del lenguaje. Abandonar la libertad exterior al lenguaje, para poder jugar el juego.

Es por este motivo que Barthes (1993) califica a la lengua de fascista "la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir." (p.120)

¿Qué nos queda entonces? Barthes (1993) nos dice: "Sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua (...) es dentro de la lengua donde la lengua debe ser combatida." (p.121)

Esto mismo es lo que Deleuze y Guattari (2002) intentan decir con la idea del devenir del lenguaje, "un devenir menor de la lengua mayor" (p. 107). Un divisar la grieta y empujar el lenguaje a una deformación, a una transformación. Un escurrirse hacia la línea de fuga que se presenta como contraparte de toda sentencia de muerte. Ambas: fuga y muerte, son posibilidad en toda consigna. Llegando a este punto es que comprendemos que el escape que pretendemos no es un escape a un 'afuera' del lenguaje, sino un escape al límite, tal como lo plantean Deleuze y Guattari (2002):

Pues el problema no era, cómo escapar a la consigna, sino cómo escapar a la sentencia de muerte que encierra, cómo desarrollar su capacidad de fuga, cómo impedir que la fuga se transforme en lo imaginario, o caiga en un agujero negro, cómo mantener o liberar la potencialidad revolucionaria de la consigna. (...) la vida debe responder a la respuesta de la muerte, no huyendo, sino haciendo que la fuga actúe y cree. (pp.111,112)

GENEALOGÍA DE UNA REALIDAD

En una lectura de Wittgenstein, Withrington (2000) analiza el concepto 'imagen mundo', nos cuenta que es aquella imagen del mundo que se compone de las creencias más profundas y sólidas de cada individuo, creencias sobre las cuales se asientan todas las prácticas de la vida cotidiana. Nos dice Withrington (2000): "Las creencias, explícitas o no, *se muestran* en nuestro actuar." (p. 47). Es sobre este eje que se introduce Lizcano (2009) para decirnos que ya en el acto de hablar pueden descubrirse las más fosilizadas de las creencias. Las metáforas que habitan el lenguaje hacen de evidencia, de acto fallido, a todo aquello que sin decirse directamente, habita y dibuja las bases de la realidad.

Para Lizcano (2009) utilizamos metáforas cada vez que nombramos:

Todo concepto concibe una cosa en términos de otra, nos dice: "esto es como si...". Con el paso del tiempo y por el uso reiterado del concepto, olvidamos su origen metafórico, y queda así el concepto fosilizado y endurecido, adquiriendo esa consistencia propia de lo que suele llamarse *la dura realidad*. (p.67)

Si nos tomamos el trabajo de detectar las metáforas que impregnan el lenguaje cotidiano, podríamos descubrir creencias o modos de concebir algunos aspectos constitutivos de la realidad que no solemos tener presentes, modos de concebir el tiempo, las ideas, el amor, la guerra y muchos otros fenómenos. Todas esas creencias solidificadas componen el velo a través del cual vemos el mundo. El imaginario, es el intérprete que nos dice las formas de la realidad. El imaginario toma al mundo y lo delimita, lo traduce, lo sintoniza en la frecuencia de las creencias que lo componen.

Lo imaginario no es susceptible de definición. Por la sencilla razón de que es él la fuente de las definiciones. (...) Lo imaginario excede cuanto de él pueda decirse pues es a partir de él que puede decirse lo que se dice. (...) El imaginario es el lugar de los pre-su-puestos, es decir, de aquello que cada cultura y cada grupo social se encuentra puesto previamente (pre-) debajo de (sub-) sus elaboraciones reflexivas y conscientes. Es el lugar de las creencias; las creencias que no son las que uno tiene, sino las que le tienen a uno. (Lizcano, 2009, pp. 46, 50).

Esa mirada con la que vemos el mundo, no es más que el lente del imaginario. Tal como nos dice Borges en el cuento *There are more things* (1981), "Para ver una cosa

hay que comprenderla”. (p. 44). Va de suyo que ‘ver’ y ‘comprender’ se engarzan en un círculo: sólo vemos lo que comprendemos y comprendemos sólo lo que podemos ver. Ilustrémoslo con un ejemplo: Se dice que cuando la tripulación de Colón se acercaba a la costa de América, los nativos no podían ver las carabelas. Podían ver las ondas de movimiento del agua, pero no veían las colosales naves flotando en el horizonte. Esto se debía a que no tenían experiencia previa, ni conocimiento de la existencia de las carabelas. Podemos suponer que lo mismo nos sucedería si experimentamos una situación análoga a la de los nativos. Este fenómeno se debe a que la percepción visual es activa, no pasiva y se define como “una búsqueda dinámica de la mejor interpretación de los datos disponibles.” (Pires, A. et al, 2013, p. 269). La imposibilidad de los nativos americanos de ver las carabelas, no significaba que no hubiese percepción de un estímulo visual, sino que el estímulo visual no podía ser interpretado a falta de una experiencia previa.

Lee Teles (2007) aborda el problema de la percepción remarcando la influencia que tiene el conocimiento y el saber sobre los esquemas sensomotrices al momento de percibir:

No se vislumbra el paralelismo feroz que existe entre el pensamiento, el conocimiento, los esquemas perceptivos y los modos de existencia individuales y colectivos. No se tiene en cuenta hasta qué punto las formas de saber determinan la experiencia, de qué manera cumplen con el rol de ser una verdadera policía de la experiencia, de las valoraciones, de los modos de relación de las personas, consigo mismas y con los demás. (p.123)

Retomando el ejemplo de las carabelas, imaginemos que a partir de la primera experiencia perceptiva bautizamos con el nombre de ‘carabela’ al objeto que flota en el horizonte, de allí en más cada vez que veamos una nos veremos remitidos a aquellas experiencias anteriores. A esto nos dice Lizcano (2009): “Lo que de singular, instantáneo e irrepetible tiene cada cosa o acontecimiento pasa así a verse *como* ‘un caso de’ ese concepto que nombra el nombre: mediante la operación metafórica de nombrar, lo singular se hace particular. (...) Mediante ese proceso de etiquetamiento reducimos la incertidumbre.” (pp.115, 116). Entonces, nombrando, construimos un mundo de carabelas, nativos, mujeres, hombres, números, letras, etc. y el precio de la incertidumbre, se paga con la serialización. Y así, para *decir*, olvidamos y olvidamos ese olvido.

El olvido es fundamental para asegurarnos la consistencia de la realidad única en la que creemos. Olvidamos que “no hay objetos ahí-fuera, esperando ser percibidos, sino que son la mirada y la lengua las que los ponen, la que los crean.” (Lizcano, 2009, p.120). Quizá entonces, categorizando, significando, serializando, interpretando y sobre todo, olvidando que lo hacemos, creamos nuestro mundo. Pero, ¿cómo es que llegamos a las ideas de Verdad y Realidad? ¿Por qué tendemos a una búsqueda de verdad absoluta y realidad única?

En un recorrido breve por la historia del pensamiento occidental, Lee Teles (2007) menciona algunos puntos clave que marcaron el destino del modo de pensamiento hegemónico occidental. Con un origen en la filosofía platónica, el pensamiento occidental se construye sobre las bases del dualismo: mundo sensible - mundo inteligible. El mundo sensible, aquel que percibimos, es una copia del mundo inteligible, mundo real al cual tendemos pero no podemos alcanzar. A éste esquema se añade Descartes, para instaurar un modo: hombre-sujeto capaz de conocer el mundo-objeto. Nos dice Lee Teles (2007): “Este modo de pensar elabora una constelación conceptual constituida, a su vez, por las nociones de fundamento último, realidad única y verdad necesaria y universal que, de diferentes modos, persistió a lo largo de los siglos XVIII y XIX” (p. 32)

Si bien después del siglo XIX, a partir de Nietzsche, se abren líneas divergentes en el modo de pensamiento filosófico, sigue conservándose el modo hegemónico de la razón y el conocimiento. El pensamiento se ha visto modificado en términos de contenido, sin embargo se ha encaminado a un modo tiránico de prevalencia de la razón. Lee Teles (2007) plantea una analogía entre el modelo platónico del mundo inteligible y las ciencias contemporáneas:

Ambos modelos muestran profundas diferencias pero se basan en un plano de inteligibilidad común y requieren, como elemento fundamental, un quién que quiere la verdad, que quiere el control y el dominio sobre la vida y que, de ese modo, se separa de la vida, pierde su vínculo con ella, con el devenir. (p. 112)

No sabría decir, si como dice Lizcano (2009), olvidamos los orígenes de la ciencia para poder creer en ella o si simplemente elegimos no entender la ciencia como una ideología, o como una ficción. Nos convencemos de que llegó para salvarnos de la tiránica ideología religiosa, llegó para ofrecernos el método de “descubrimiento” de la

Verdad. El sometimiento a la ciencia, la creencia ciega en las verdades que ésta ‘descubre’ en el mundo, la imposibilidad de crítica para con la ciencia: son éstas las cualidades que hacen peligrosa a cualquier ideología, porque en la búsqueda de ‘verdad’, se perdió toda posibilidad de verdades posibles.

¿Qué es entonces la verdad? Un hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 1990, p. 125).

Las verdades no resultan peligrosas hasta que se toman por hegemónicas y dogmáticas. El problema de la verdad se genera a partir de la creencia –basada en el esquema platónico de mundo- que allí afuera esta la verdad y si tendemos a ella podemos alcanzarla. Este presupuesto funciona como germen para la solidificación de un modo de pensamiento único. El único pensamiento válido es aquel que se aboca al descubrimiento de esa Verdad última y nace allí una imagen dogmática del pensamiento.

Deleuze (2012) le llama imagen del pensamiento al campo que diagrama las posibilidades del pensamiento. Es decir, una imagen del pensamiento sería una especie de esquema a partir del cual se generan pensamientos. La imagen del pensamiento dogmática se inserta en los resquicios más elementales de los sujetos condenándolos a la imposibilidad de crítica hacía ella porque ella es la crítica. Nos dice Deleuze (2012): “el buen sentido y el sentido común se completan así en la imagen del pensamiento de una manera totalmente necesaria: entre ambos constituyen las dos mitades de la doxa.” (p.208).

Fueron las dos mitades de la doxa vigentes en la época las que desacreditaron la idea de vivir en un mundo redondo, por qué si así lo fuera los que estaban debajo se caerían. Fue en nombre del buen sentido y el sentido común que se rechazó la creencia que la tierra girase alrededor del sol. Son el buen sentido y el sentido común los que nos llevan a creer que el pensamiento solo puede ser racional, discursivo y acumulativo.

Pensar se convierte en conocer, la única posibilidad es establecer ciertas teorías, racionalizaciones regidas por una determinada regulación de la verdad, que digan legítimamente quiénes somos y como debemos actuar. Teorías y más teorías, que no hacen más que dejarnos en el más oscuro desconocimiento de nuestro potencial creativo... (Lee Teles, 2007, p.154)

Aferrarse a identidades, ideologías, opiniones, realidades, imágenes de pensamiento, es la solución, extremista y radical, que se encuentra frente a la amenaza del caos. La Realidad, construida con el fin de resguardarnos del caos, se ha vuelto asfixiante. Nos dice Lee Teles (2007) que es mediante el sacrificio de la afectividad que se sostiene el modo de pensamiento hegemónico. Ubicarnos en el extremo de la Realidad sólida que aniquila la incertidumbre implica también una codificación y por tanto un obstáculo en el aumento de la potencia.

En una orilla el caos y en otra orilla el orden en su máxima expresión de rigidez. Pero en el 'entre' existen infinitas posibilidades de mundo, posibilidades móviles, que si se solidifican dejarán de ser mar para convertirse en hielo: inmóvil, impenetrable y con efectos anestésicos en contacto con el cuerpo.

Deleuze y Guattari (2011) proponen la poesía, la lengua menor, la línea de fuga en el lenguaje, como una de las vías posible para el devenir, para la movilidad:

En un texto violentamente poético, Lawrence describe lo que hace la poesía: los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura, primavera de Wordsworth o manzana de Cézanne, silueta de Macbeth o de Acab. (p.204)

En la filosofía de Deleuze, el pensamiento es creativo, por ello la necesidad del devenir del lenguaje. Si bien el pensamiento discursivo no es el único posible, sí es un modo. Pero es un modo de expresión del pensamiento, siempre y cuando no lo aprisione. Deben ser las palabras las que se deformen para concebir un pensamiento creativo y no el pensamiento el que deba ser cercenado para poder existir en las palabras.

Para que no sea el lenguaje quién dé órdenes a la vida, sino la vida expresándose en el lenguaje. Para que pensamiento y vida se entreveren para ser una y la misma cosa: movimiento, devenir. Para disolver las capturas que si bien nos resguardan, también nos asfixian. Para esto, es necesaria una nueva imagen del pensamiento móvil, acentrada, que traerá sus propios problemas y configurará nuevos planos y conceptos para abordarlos. (Lee Teles, 2007)

Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir. La vida activa el pensamiento y el pensamiento a su vez afirma la vida. No tenemos siquiera idea de esta unidad presocrática. Ya solamente tenemos ejemplos donde el pensamiento embrida y mutila la vida, la sienta, la vuelve juiciosa, y donde la vida toma revancha enloqueciendo al pensamiento y perdiéndose con él. (Deleuze, 2000, p. 24)

A TRAVÉS DE LA GRIETA

¿Qué sucede si nos infundimos de valentía, y así como lo hizo Alicia, nos arrojamus por el hoyo de la madriguera, atravesamos el espejo y nos dejamos sorprender por un mundo con su propia lógica, sus propias leyes de la física, sus matemáticas y sus tiempos? ¿Qué sucede si atravesamos la grieta hacia un 'más acá' del lenguaje?

Allí donde nos enfrentamos con los desgarrones en el telón de nuestra realidad, surge el ímpetu de perseguir al pensamiento que se escapa por las líneas de fuga en el lenguaje. Así como Alicia no puede evitar perseguir al conejo, impelida por la curiosidad, resulta difícil no echar un vistazo a través de la grieta por la que se escurre el pensamiento.

Retomemos entonces, desde el martillazo de Nietzsche, que hace del río del pensamiento un delta que se ramifica en infinitos ríos hacía insospechados espacios. El pensamiento filosófico occidental estaba en el 'hombre-sujeto: mundo objeto' cartesiano cuando Nietzsche plantea la disolución del dualismo, trazando el comienzo de una línea divergente en el pensamiento del siglo XIX. Lee Teles (2007) nos relata la historia donde el filósofo alemán cuestiona el fundamento sobre el que se sienta el pensamiento occidental: declara la muerte de Dios y aplasta el esquema piramidal platónico 'mundo inteligible-mundo sensible'.

¿Qué mundo nos queda después de destrozarnos la pirámide platónica? Una posible respuesta se encuentra en Deleuze (1987):

Si el ideal de verdad se derrumba, las relaciones de la apariencia ya no bastarán para mantener la posibilidad del juicio. Según términos de Nietzsche, «al mismo tiempo que el mundo verdadero, hemos abolido también el mundo de las apariencias...».

¿Qué queda? Quedan los cuerpos, que son fuerzas, nada más que fuerzas. Pero la fuerza ya no se vincula con un centro, y tampoco enfrenta un medio o unos obstáculos. Sólo enfrenta a otras fuerzas, se relaciona con otras fuerzas, a las que ella afecta o que la afectan. La potencia (...) es ese poder de afectar y de ser afectado, esa relación de una fuerza con otras. (p. 188)

En el mundo de la inmanencia los cuerpos no se definen por lo que son sino por lo que pueden, nos dice Deleuze (2008), y lo que pueden es afectar y ser afectados. Los cuerpos son pliegues de potencia que al relacionarse se afectan y configuran el plano de inmanencia, por eso se dice que el plano de inmanencia es relacional. El mundo de la inmanencia nunca está terminado, nunca está dado. “El mundo persiste en un juego incesante y enigmático de devenir y ser.” (Lee Teles, 2007, p.48).

En el plano inmanente, el pensamiento se ha corrido de la hegemonía racional. El pensamiento se ha vuelto creativo. Lee Teles (2007) resalta la importancia de este pensamiento inventivo, ya que al crear, crea nuevos modos de vivir. La movilidad del plano es inherente al pensamiento creativo. Si pensamiento es creación, sólo hay pensamiento si hay devenir y sólo hay devenir si hay pensamiento.

Parecería ser que en el plano inmanente, la vida enloqueció al pensamiento, se entreveraron entre los dos y se lanzaron a crear nuevos mundos, nuevos pensamientos y nuevas vidas que enloquezcan pensamientos.

Pero el pensamiento al correrse de la hegemonía racional, se ha corrido también del modo discursivo. Hay pensamiento en el cuerpo, pensamiento experimental. Es decir, los modos de percepción del mundo se han convertido en potenciales modos de pensamiento. ¿De qué manera? Liberando a la percepción de la regencia del conocimiento.

En sus obras sobre cine, Deleuze (1987) se encarga de hacer una taxonomía de las imágenes y signos en el cine. Si bien no es la intención hacer un recorrido

minucioso por la obra, algunas de las ideas que nacen dentro de ella sirven para comprender la existencia de pensamiento en la percepción.

Se analizó anteriormente, el modo en que ver y conocer están íntimamente relacionados. Lo que se percibe será siempre codificado dentro de los esquemas cognitivos que el sujeto dispone, esquemas sensoriomotores les llama Deleuze (1987). Estos esquemas permiten a los sujetos un reconocimiento rápido, el estímulo es captado e inmediatamente codificado y desencadena una reacción inmediata. Estímulo- Codificación automática- Reconocimiento.

Es después de la segunda guerra mundial que Deleuze (1987) observa un quiebre en la imagen: a partir de un “aflojamiento en los nexos sensoriomotrices” (p. 14), irrumpen situaciones ópticas y sonoras puras. Estas situaciones ópticas-sonoras puras, suceden cuando las imágenes desbordan el esquema sensoriomotor. En este instante, ya no se percibe en términos de ‘objeto tangible con contorno’ sino que se percibe la intensidad en una imagen.

Así pues, de ordinario no percibimos más que tópicos. Pero si nuestros esquemas sensoriomotores se descomponen o se rompen, entonces puede aparecer otro tipo de imagen: una imagen óptica-sonora pura, la imagen entera y sin metáfora que hace surgir la cosa en sí misma, literalmente, en su exceso de horror o de belleza, en su carácter radical o injustificable, pues ya no tiene que ser «justificada», bien o mal... (Deleuze, 1987, p. 36).

El quiebre en el automatismo sensoriomotor liberaría a los sentidos del gobierno del reconocimiento. Las situaciones ópticas y sonoras puras permiten al pensamiento en la percepción. La percepción deja de estar condenada a la repetición de lo mismo y entra en el juego del eterno retorno de la diferencia (Deleuze, 2012). El estímulo visual ya no consigue un reconocimiento sino que resulta ser un signo que incita al pensamiento.

Podría ejemplificarse de la siguiente manera: imaginemos que al dormir lo olvidamos todo, hasta aquello imposible de olvidar. Una disolución completa de todos los esquemas cognitivos que nos hacen sujetos. Al despertar, nos encontraríamos con un mundo que no sabemos codificar, percibimos únicamente situaciones ópticas y sonoras puras, no hay orden, no hay comprensión, no hay tiempo lineal, no hay

representación. El vínculo a inventarse entre la imagen y la percepción deberá ser creado por el pensamiento.

“La captación de un signo es una afección que fuerza una génesis en el pensamiento.” (Lee Teles, 2007, p.125). El pensamiento no piensa por sí mismo, sino que es incitado, estimulado, violentado por un signo. Pero éste signo ya no es el mismo de aquel al que se hacía referencia anteriormente, cuando se pensaba el lenguaje. Los signos que sacudirán al pensamiento son signos intensivos, unívocos, signos del devenir. Estos signos son los que Deleuze (2008) reconoce como luciérnagas con el poder de sacarnos del mundo de los signos equívocos.

Ya no hay mundo sensible, ni mundo inteligible. ¿Qué hay entonces? La respuesta a esta pregunta, es la puerta de entrada al mundo de la inmanencia, el primer paso a través de la grieta, el más acá del lenguaje.

EPÍLOGO

¿Por qué creemos bueno tender a una Verdad? ¿Por qué creemos bueno tender a un mundo inmanente? ¿Por qué creemos bueno un pensamiento creativo o un pensamiento racional, un mundo de signos, un régimen signifiante del signo o una lengua menor? Quizá el error sea el modo en que pensamos la pregunta. Quizá la pregunta pueda responderse reorganizando las palabras que la componen.

“...no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos, deseamos.” (Spinoza, 1980, p. 112)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, H. (2007). El discurso académico o el vacío de una interacción lingüística sin pretensiones de sentido. [Versión electrónica]. Revista Borradores. Volumen 7 (pp. 1- 7).
- Agustin de Hipona (2003). *El maestro o sobre el lenguaje*. España: Trotta.
- Austin, J.L. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. [En línea]. Disponible en: <http://www.librostauro.com.ar/> Recuperado: 22/06/2015
- Barthes, R. (1993). *El placer del texto. Lección inaugural*. Madrid: Siglo XXI.
- Borges, J.L. (1998) *Textos cautivos*. Barcelona: Alianza.
- Borges, J. L. (1981). *El libro de arena*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. (2012). *El Aleph*. México: Debolsillo.
- Carroll, L. (2000). *Alice's Adventures in Wonderland*. New York: Aladdin Paperbacks.
- Corominas, J. y Pascual, J. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. (1ª ed., Vol. I). Madrid: Gredos.
- Deleuze, G. (1987). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. Madrid: Arena.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2011). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1968, enero). *La diferencia/ [Différance]*. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía [Versión electrónica]

Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponible en:
<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/590.pdf> Recuperado: 03/05/2015

- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (2013). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hernández, F. (2005). *Felisberto Hernández. Obras completas Vol. 3*. México: Siglo XXI.
- Lee Teles, A. (2007). *Una filosofía del porvenir*. Montevideo: Espacio de Pensamiento Editorial.
- Lizcano, E. (2009). *Metáforas que nos piensan*. Buenos Aires: Biblos.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Núñez, S. (2015). *La vieja hembra engañadora*. Montevideo: HUM.
- Pires, A., Vasquez, A., Carboni, A., Maiche, A. (2013). Percepción Visual. En D. Redolar (ed). *Neurociencia Cognitiva* (pp. 253-282). Buenos Aires: Editorial Médica Panamericana.
- Preciado, B. (2014, agosto 29). La fuerte atracción de la ruptura. *Libération*. [En línea], Español. Disponible: <http://paroledequeer.blogspot.com.uy/2014/09/la-fuerte-atraccion-de-la-ruptura-por.html> [2015, julio 10].
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española*. 22ed. Madrid
- Spinoza, B. (1980). *Ética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Withrington, E. (2000). *Wittgenstein y los cimientos del lenguaje*. Elementos. Universidad Autónoma de Puebla. N° 39, Vol 7. Disponible en <http://www.elementos.buap.mx>. Recuperado 16/10/2012
- Wittgenstein, L. (1999) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.

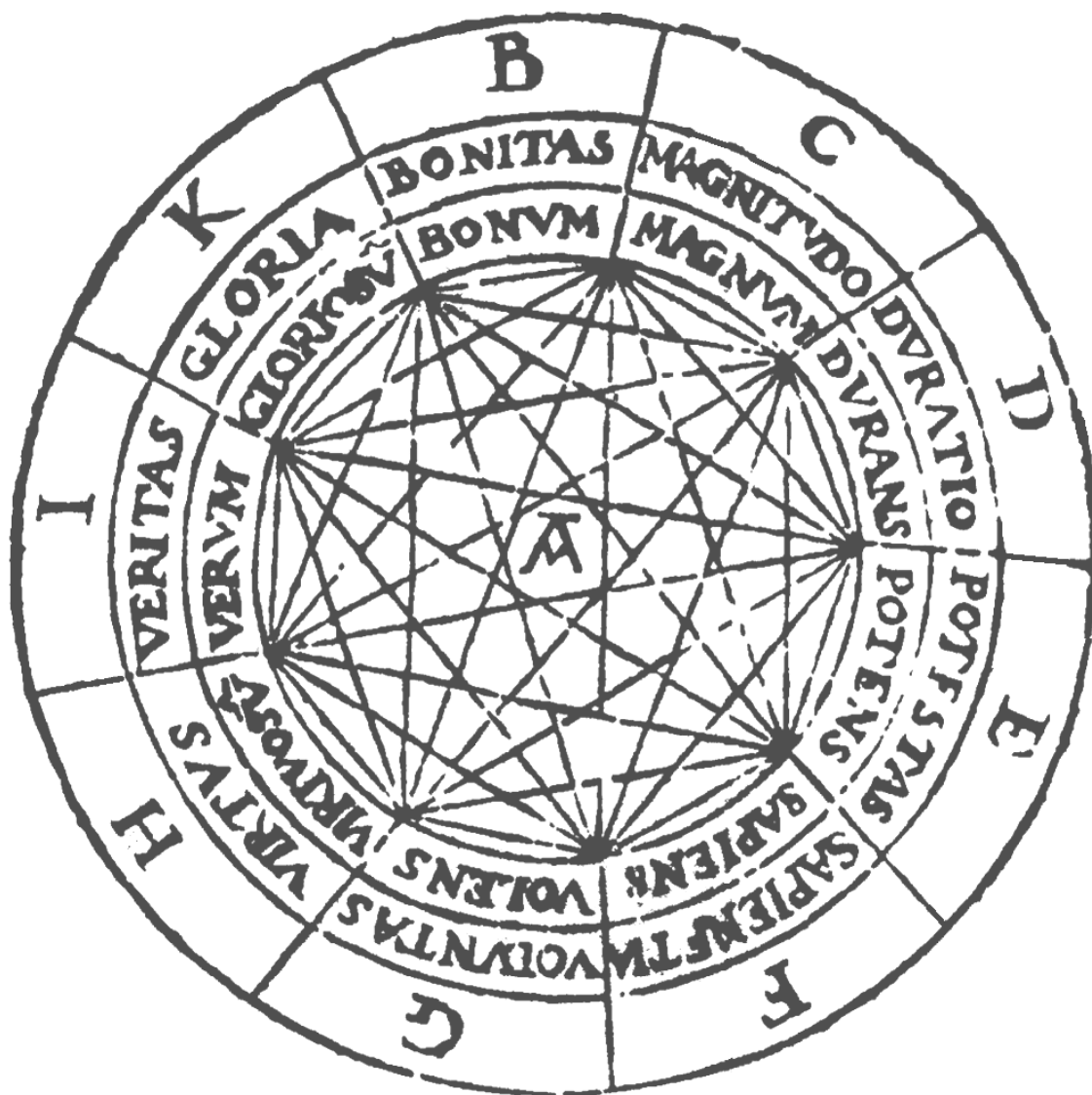


Fig. 1: La máquina de pensar de Raimundo Lulio. (Borges, 1998)



MAGDALENA RODRÍGUEZ GHEMI

TUTORA: MAG. CARMEN DANGIOLILLO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

MONTEVIDEO
30 DE OCTUBRE **2015**