

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS SOCIALES

Código: 55 A – 155

TÍTULO DEL PROYECTO: “UNA FILOSOFÍA
INTEMPESTIVA: LA NOVEDAD DE LA
INTERPRETACIÓN DELEUZIANA DE SPINOZA
Y NIETZSCHE”

PROGRAMA DE INCENTIVOS (PROINCE)

DIRECTOR: ETCHEGARAY, RICARDO

EQUIPO DE INVESTIGACION:

CHORROARIN, SILVIA

ERRAMOUSPE, PABLO

ESPERON, JUAN PABLO

2012 – 2013

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Código: 55 A – 155

TÍTULO DEL PROYECTO: “UNA FILOSOFÍA INTEMPESTIVA: LA NOVEDAD DE LA INTERPRETACIÓN DELEUZIANA DE SPINOZA Y NIETZSCHE”

PROGRAMA DE INCENTIVOS (PROINCE)

DIRECTOR: ETCHEGARAY, RICARDO

EQUIPO DE INVESTIGACION:

CHORROARIN, SILVIA

ERRAMOUSPE, PABLO

ESPERON, JUAN PABLO

FECHA DE INICIO: 2012/01/01

FECHA DE FINALIZACIÓN: 2013/12/31

RESUMEN: Este proyecto busca reunir información relevante sobre la lectura deleuziana de las filosofías de Spinoza y Nietzsche con el objetivo de comprender en qué medida posibilitan la construcción de un pensamiento filosófico nuevo que se distancia de las interpretaciones “oficiales” de la historia de la filosofía. Dicho objetivo se cumplirá siguiendo un método hermenéutico-crítico, mediante el análisis, la interpretación, la comparación y la crítica de los textos centrales sobre el tema. Con ello se espera probar que las interpretaciones hegemónicas de la historia de la filosofía han “olvidado” poner de relieve la (in)actualidad del pensamiento, haciendo difíciles, cuando no imposibles, las diferencias. Si nuestra hipótesis es correcta, se abrirá la posibilidad de abordar los problemas filosóficos y su enseñanza de modo más productivo e interesante.

Palabras claves: FILOSOFIA, INTEMPESTIVA, DELEUZE, SPINOZA, NIETZSCHE

4400 Filosofía

4403 Filosofía Contemporánea

1160 Ciencias Humanas

Vinculado con el proyecto de investigación del Programa de Incentivos A-138, LA REBELIÓN DE LOS CUERPOS: EL MODELO MODERNO DEL CUERPO Y SU PROYECCIÓN EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO, presentado en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, por el equipo de investigación constituido por Silvia Chorroarín, Andrea Pac, Pablo Erramouspe, Juan Pablo Esperón y Andrés Di Leo, dirigido por Ricardo Etchegaray, iniciado el 1º de enero de 2010 y finalizado el 31 de diciembre de 2011.

Objetivos del proyecto: Esta investigación se propone como objetivo principal estudiar las “tonalidades” de las lecturas que realiza Deleuze de las obras de Spinoza y Nietzsche para comprender en qué medida posibilitan la construcción de un pensamiento filosófico nuevo, (in)actual o intempestivo. Nuestra finalidad es precisar los conceptos y los problemas que ponen de manifiesto esta novedad y el plano que hace posible el planteo de los problemas y la creación de los conceptos que responden a ellos.

Hipótesis:

Nuestra hipótesis central sostiene que la filosofía de Deleuze ofrece una alternativa novedosa a los dispositivos de saber-poder contemporáneos expresados en las interpretaciones canónicas de las “historias de la filosofía”. Como hipótesis derivada, sostenemos que, más allá de malas interpretaciones, tergiversaciones y vulgarizaciones que pueden generarse en todo pensamiento, Deleuze construye conceptos, que tienen su fuente en Spinoza, Nietzsche y otros autores, que no se prestan a una fácil integración en el pensamiento dominante y que no dejan de provocar un socavamiento y una corrosión de sus fundamentos.

Estado actual del conocimiento:

Existen avances significativos en la lectura, interpretación y aplicación del pensamiento deleuziano, como también análisis de las interpretaciones que este autor hace de los distintos filósofos de su interés, principalmente de Bergson, Nietzsche y Spinoza.

La relevancia de la filosofía spinoziana para la concepción filosófica de Deleuze es indiscutible –en idéntica medida en que la relevancia de la lectura deleuziana para iluminar el pensamiento de Spinoza. En efecto, tanto sus dos obras *Spinoza y el problema de la expresión* y *Spinoza: filosofía práctica*, como sus clases sobre Spinoza (recientemente editadas bajo el título *En medio de Spinoza*), ofrecen una interpretación novedosa y heurísticamente productiva en cuanto a la discusión de los problemas propios de los planteamientos spinozianos. El primero, en que consiste su disertación doctoral del año 1967, focaliza en un concepto que puede no estar en el centro de la escena de la *Ética* (y menos aún de otras obras) pero que, en la reconstrucción deleuziana se revela como clave para su comprensión, a saber, el concepto de *expresión*. Más aún, con esta invención/interpretación conceptual Deleuze da lugar a un debate alrededor del ‘expresionismo’ en la filosofía, del que participan otros autores¹.

Asimismo, en esta obra, Deleuze plantea una discusión del así llamado ‘paralelismo’ ontológico spinoziano, cuya concepción y cuyo rol quedan profundamente modificados y radicalmente enriquecidos en el marco conceptual de la expresión. De hecho, Wilkins sostiene que el tema que atraviesa y abarca las lecturas que Deleuze hace tanto de Spinoza como de Leibniz es, precisamente, la expresión². Y, en estrecha relación con la expresión, Wilkins subraya también el concepto de *intensidad* con el que Deleuze define al individuo –un concepto que en Spinoza ocupa un plano ‘secundario’³ pero al que Deleuze imprime una nueva productividad conceptual, “activa” los conceptos spinozianos en un nuevo sentido, sin por ello forzar el pensamiento del holandés⁴.

Entre los conceptos que Deleuze ha activado, ahora para producir su propia filosofía, tal vez el más relevante sea el de *inmanencia*. Así, Armstrong considera que se trata de “a theme which runs throughout Deleuze’s work and which he claims to have developed on the basis of his conception of nature”⁵. Coincide en esto con Marks, quien considera que la presencia de Spinoza en Deleuze es innegable. Para éste, aquél es *el* pensador de la inmanencia, junto con otros temas a los que impone una nueva productividad (“a ‘joyful’ philosophy, a philosophy of the body, ethics as opposed to morals, the value of

¹ Cf. Howie, Gillian, *Deleuze and Spinoza: aura of expressionism*, Palgrave, 2002.

² Wilkins, Adam, *Modes, monads and nomads: Individuals in Spinoza, Leibniz and Deleuze*, New York, ProQuest, 2009, p. 134.

³ Wilkins, Adam, *op.cit.*, pp. 137 ss.

⁴ Marks, John, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, London, Pluto Press, 1998, p. 51.

⁵ Armstrong, Aurelia, “Some reflections on Deleuze’s Spinoza. Composition and agency” en Ansell-Pearson, Keith (ed.) *Deleuze and philosophy: the difference engineer*, Routledge, 1997 (44-57), p. 44.

a nomadic existence, the importance of the affect”)⁶ -y que, cabe aquí señalar, Spinoza comparte con Nietzsche⁷.

A partir de la inmanencia spinoziana activada por Deleuze, argumenta Armstrong, se ilumina no sólo la postura ontológica sino también la postura política de este último. Se apoya en los conceptos spinozianos de potencia o capacidad de actuar (*agency*) y de composición (*composition*)⁸. Éstos permiten a Deleuze desarrollar una filosofía del cuerpo que diferencia la organización de los cuerpos (que supone una instancia trascendente) de la composición (que supone la inmanencia)⁹, sino incluso borrar las fronteras de lo individual dado que “agency as becoming active, in the increase and enhancement of ‘individual’ powers through the combination with the powers of other, compatible individuals and things”¹⁰.

En este sentido, sostiene una posición ‘anti-jurídica’ que comparte con Negri y que resume en el prólogo a la edición francesa de *La anomalía salvaje*:

“Au contraire l’idée d’une médiation nécessaire appartient essentiellement à la conception juridique du monde, telle qu’elle s’élabore avec Hobbes, Rousseau, Hegel. Cette conception implique : 1) que les forces ont une origine individuelle ou privée ; 2) qu’elles doivent être socialisées pour engendrer les rapports adéquats qui leur correspondent ; 3) qu’il y a donc médiation d’un Pouvoir (« Potestas ») ; 4) que l’horizon est inséparable d’une crise, d’une guerre ou d’un antagonisme, dont le Pouvoir se présente comme la solution, mais la « solution antagoniste »¹¹. Esta posición antijurídica rechaza la mediación como condición necesaria para la constitución del poder político y, en el caso de Negri, se apoya para ello en la noción spinoziana de multitud.

Por último, otro aspecto ineludible a tener en cuenta en la recepción deleuziana de Spinoza es el hecho de que el holandés es uno de los eslabones que le permite reelaborar una historia de la filosofía alternativa a la historia tradicional idealista. Marks afirma que la intención de Deleuze es empujar la filosofía hasta sus límites, esto es, confrontarla en los límites con lo no filosófico, porque “to think is to encounter and to question limits”¹². Por eso le interesan autores que hayan tratado temas relegados por la filosofía tradicional, como el cuerpo, un ejemplo de los cuales obviamente es Spinoza. El mismo Deleuze, al cerrar *Spinoza: filosofía práctica*, afirma que Spinoza es el “no-filósofo por excelencia” y “enseña a prescindir de la filosofía”¹³.

Por otro lado, Marks toma las tres *Éticas* que Deleuze lee en Spinoza¹⁴ y hace un paralelo con los tres polos a los que tiende la filosofía según Deleuze: “concepts or new ways of thinking; percepts, or new ways of seeing and construing; and affects, or new ways of feeling”¹⁵. Así describe la concepción deleuziana de la filosofía que guía su construcción de una historia alternativa. En este sentido, Deleuze reconoce tres periodos en su filosofía, el primero de los cuales es un repaso del a historia de la filosofía (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza), pero señala que “all the authors I dealt with had for

⁶ Marks, John, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, London, Pluto Press, 1998, p. 62.

⁷ Marks, John, *op. cit.*, p. 63.

⁸ Armstrong, Aurelia, *op. cit.*, p. 45.

⁹ Armstrong, Aurelia, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰ Armstrong, Aurelia, *op. cit.*, p. 50.

¹¹ Deleuze, Gilles, “Préface à l’Anomalie sauvage, de Negri », www.multitudes.samizdat.net, mise en ligne le jeudi 27 mai 2004.

¹² Marks, John, *op. cit.*, p. 13.

¹³ Deleuze, Gilles, *Spinoza : Filosofia práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 158.

¹⁴ Cf. Deleuze, Gilles, « Spinoza et les trois Éthiques » en *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993 (172-187).

¹⁵ Marks, John, *op. cit.*, p. 14.

me something in common. And it all tended toward the great Spinoza-Nietzsche equation”¹⁶. El “secret link” que comparten es que todos exploran los límites de la razón, o se asoman más allá de él¹⁷.

Por su parte, Hardt identifica como autores que han contribuido a una ontología materialista a Lucrecio, Marx, Spinoza, Nietzsche y lee en Deleuze un desarrollo contrahistórico Bergson-Nietzsche-Spinoza, que lo conduce de la ontología a la ética y la política¹⁸. Contrahistoria de la filosofía, que se opone al desarrollo tradicional ‘idealista’, en la cual Deleuze hace pie en Spinoza para oponerse a Hegel:

“Hegel proposes the negative movement of determination on the basis of the charge that Spinoza’s positive movement remains abstract and indifferent; here however, on the basis of classic ontological argumentation, Deleuze turns the charge of abstraction against Hegel and claims that dialectical determination ignores difference”¹⁹ (9).

Y para desarrollar una filosofía de la potencia:

“[Deleuze develops] an alternative tradition (to Plato-Hegel-Heidegger) from Lucretius and Duns Scotus to Spinoza and Bergson. In effect, to contest the claims of an idealist ontology we do not need to go all the way to the opposite and propose a deontological perspective, but rather we can pursue the materialist ontological tradition as an alternative. One of the advantages of choosing this alternative is that it allows us to bring out the productivity and producibility of nature and, hence, our power to act and our power to be affected. A positive, materialist ontology is above all an ontology of power”²⁰.

De esta manera, Deleuze propone un devenir de la filosofía (en contraposición a la historia) que pone el acento en la potencia del pensamiento, en especial de aquellos filósofos que, desde la historia ‘oficial’ son considerados ‘menores’ o prescindibles al momento de la reflexión del pensamiento sobre su propio desarrollo. Y, por otra parte, la filosofía spinoziana no sólo encuentra en Deleuze una nueva productividad y una nueva expresión sino que la filosofía deleuziana se nutre del pensamiento de Spinoza para acrecentar su potencia y expresarse.

En la bibliografía existente, en castellano, no existen estudios que focalicen sobre el objeto principal de esta investigación, a saber, qué aspectos de la lectura deleuziana de Spinoza y Nietzsche pueden considerarse característicos de la (in)actualidad de la filosofía. En esta cuestión se están dando los primeros pasos y esta investigación dará un paso importante en el desarrollo de este aspecto del conocimiento.

Presentación de la problemática a investigar:

Marco general de la investigación:

Partimos del marco general de la filosofía contemporánea actual y del marco singular del pensamiento de Gilles Deleuze. La filosofía como la literatura y las artes, a diferencia de las ciencias, no han dejado de plantearse desde hace un siglo el problema de lo nuevo, de la novedad, de la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento que no sea una repetición más o menos sutil o una interpretación más o menos sugerente de lo ya producido por la filosofía en su historia anterior. Ya en 1806 Hegel había sostenido que la filosofía había llegado a su culminación y se había convertido en “saber absoluto”, único al que cabe el nombre de Ciencia Verdadera. De

¹⁶ Deleuze, Gilles, *Negotiations*, p. 135, citado en Marks, John, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷ Marks, John, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸ Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, (1993) 2002 (3a edición), pp. xvii-xx.

¹⁹ Hardt, Michael, *op. cit.*, p. 9.

²⁰ Hardt, Michael, *op. cit.*, p. 115.

allí en más, el marxismo, el positivismo, la filosofía analítica, el kantismo, el estructuralismo, entre otras influyentes corrientes de pensamiento, han proclamado el fin de la metafísica y la muerte de la filosofía, de lo cual se deriva la imposibilidad de la novedad. En este contexto, muchos autores se sumaron decididamente al proyecto cientificista, acrecentando las críticas al perimido proyecto filosófico que quedaba relegado a las escuelas anacrónicas y a la erudición histórica como antecedente de las ciencias o a la esfera estética o literaria sin pretensiones de verdad. En la segunda parte del siglo XX, en el ámbito francés en particular, pareció plantearse para la nueva generación de filósofos una alternativa de hierro entre las lecturas renovadas de la filosofía hegeliana, cuya totalización del saber no solamente comprendía el conjunto de la historia del conocimiento y el sentido de la historia sino que parecía tener la capacidad para integrar a sus mismos críticos (marxismo, existencialismo) y el estructuralismo que, proviniendo de la lingüística (humanidades) se proponía como un marco científico capaz eludir las confusiones y aporías de las ciencias históricas o ciencias del espíritu. Autores como Foucault y Deleuze rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de “pensar de otro modo”. Esta posibilidad debe distinguirse no solamente de las propuestas mayormente aceptadas del marxismo, el existencialismo (sartreano o heideggeriano) o el estructuralismo sino también sus negaciones: las filosofías de la falta, de la ausencia, de la carencia.

¿Es posible pensar de otro modo? ¿De qué manera? ¿No se está en todos los casos dentro de las alternativas planteadas desde las formas de pensamiento hegemónicas? ¿Cómo dar lugar a lo nuevo en el pensamiento si ya todo ha sido pensado? Problemas análogos se plantean en el ámbito de la literatura: ¿cómo escribir algo nuevo si ya todo parece haber sido escrito? Acaso sólo quepa la posibilidad de cultivar, comentar o enriquecer la obra de un escritor consagrado. Tal sería la función de la erudición o la crítica literaria pero no una nueva escritura.

Deleuze no deja de alentar la construcción de un nuevo modo de pensar y de vivir. Sin embargo, advierte que la novedad no consiste en un nuevo elemento o caso particular que se desprenda o desarrolle del sentido de la historia ni tampoco en la negación determinada de los resultados últimos de la historia de la filosofía. Siguiendo a Nietzsche, señala que lo nuevo se identifica con lo “intempestivo”. De acuerdo con esta perspectiva, lo nuevo nunca está ya dado ni insinuado ni contenido en la historia sino que es el producto del devenir, de combinaciones inéditas o de “encuentros” aleatorios y contingentes, como los llama Althusser²¹. Para la filosofía, para el pensamiento, lo nuevo consiste en la construcción de un plano que haga posible para una época particular llevar sus fuerzas hasta el extremo de lo que pueden, es decir, que hagan posible la creación. No se trata, sin embargo, de una creación *ex nihilo*. Siempre se pueden encontrar antecedentes, ejemplos, casos de creación, tanto en el pasado como en el presente, que potencien las fuerzas del pensamiento. Pero estos ejemplos no se encuentran, por lo general, en las figuras que Hegel denominó los “héroes del pensamiento”, es decir, en los autores que las historias de la filosofía no dejan de citar y estudiar, sino en aquellos otros que han sido enterrados, sepultados, olvidados, reprimidos, ignorados, excluidos del panteón de los héroes. Las incursiones que Deleuze hace en la historia de la filosofía son siempre para rescatar a estos autores “menores”: Lucrecio, los estoicos, Hume, algo de Leibniz, algo de Kant, Bergson, y sobre todo, Spinoza y Nietzsche. Esta investigación focalizará en los dos últimos casos como ejemplo del ejercicio de una nueva manera de pensar. Buscamos comprender qué

²¹ Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 32.

elementos de los que protagonizan su interpretación, tratamiento y uso de los pensamientos de Spinoza y de Nietzsche son innovadores para la filosofía actual. ¿Qué tiene de “intempestivo” este modo de pensar? ¿Qué significa que la filosofía es siempre (in)actual? ¿Qué encuentros se suscitan entre Spinoza, Nietzsche y Deleuze?

Este problema propio de la filosofía y de la literatura del siglo XX se plantea de otro modo en el ámbito de la formación filosófica y literaria, en la educación o enseñanza de esas disciplinas en la actualidad. La filosofía ¿debe ser aprendida en su núcleo permanente e indeleble, en sus fundamentos y desde su origen, dejando a un lado los extravíos y los fracasos, las regresiones y los errores? ¿Debe ser enseñada a partir de su historia, del planteo y la respuesta que ha dado a los problemas que se fueron suscitando, de manera que sea perceptible la finalidad y el progreso del trabajo del pensamiento? ¿O debe ser pensada contra su propio tiempo, en lo que tiene de inactual y de intempestivo?

Tradicionalmente han existido dos orientaciones principales en la enseñanza de la filosofía en las universidades y en las escuelas. Las filosofías antiguas y cristianas terminaron adoptando una perspectiva escolar disciplinaria. Así la enseñanza de la filosofía se concibe como un estudio de las distintas disciplinas que se han ido constituyendo a partir de los principales problemas o temas que constituyen su legado indeleble, a saber, metafísica, lógica, gnoseología, filosofía de la naturaleza o física, ética, política (y, más recientemente, epistemología, filosofía social, etc.). Las filosofías modernas posthegelianas, partiendo del supuesto de la identidad de la filosofía con su historia, sostienen que la enseñanza de la filosofía debe estructurarse a partir del desarrollo histórico del pensamiento. Así la enseñanza de la filosofía se organiza alrededor de las historias (antigua, medieval, moderna y contemporánea) de la filosofía para poder explicar el resultado final: la filosofía actual. Por supuesto, entre estas dos orientaciones se han diagramado múltiples híbridos y combinatorias diversas. El problema aquí es: ¿cómo hay que enseñar filosofía en la actualidad? ¿Hay una filosofía actual? Si la filosofía ha sido superada, ¿se trata de enseñar las disciplinas filosóficas como una propedéutica a las ciencias o se trata de conocer su historia como una suerte de prehistoria de las ciencias? Cuando se dice que hay que enseñar a “pensar críticamente” ¿qué se quiere decir? ¿La crítica significaría no dejarse engañar por la mistificación filosófica, así como el Siglo de las Luces nos enseñó a no dejarnos engañar por las mistificaciones religiosas o ideológicas?

Estas cuestiones muestran por sí mismas la importancia del tema y la relevancia de las respuestas que se puedan dar a estas preguntas. La cuestión principal indaga la novedad de la filosofía para nosotros, por su actualidad, por la modalidad de su enseñanza y por los provechos que se puedan obtener de su aprendizaje. Estas cuestiones están directamente relacionadas con la utilidad de los estudios filosóficos en las escuelas y en las universidades, sobre todo en las carreras o en las profesiones que *prima facie* no están directamente vinculadas con ella. También se vincula, más específicamente, con las universidades o facultades que incluyen la filosofía como un saber que se requiere desde los mismos cursos de ingreso o de admisión. ¿Cuáles son las características de estas interpretaciones escolares que definen los marcos conceptuales de las “historias de la filosofía”? ¿En qué medida la perspectiva deleuziana se sustrae a este discurso establecido por los dispositivos de saber y poder? ¿Cuál es la recepción que la filosofía contemporánea de Deleuze hace del pensamiento de los autores de la tradición anterior? ¿Qué diferencias se pueden apreciar entre las interpretaciones generalizadas de las escuelas filosóficas y la que hace Deleuze? Con ello se buscará además saber si la lectura deleuziana ofrece una alternativa o no a esos dispositivos de saber y poder.

Situados en el marco de la filosofía deleuziana nos proponemos indagar por la novedad de su propuesta, en qué medida logra escapar a los dispositivos establecidos y cuáles son los caracteres que hacen manifiesto que se trata de un modo nuevo. Con esos objetivos, se seguirá el método que el mismo Deleuze propone e identifica con la filosofía misma, el cual obliga, en primer lugar, a partir del estudio de los casos singulares. De acuerdo con ello, se tomarán dos casos: la filosofía de Spinoza y la filosofía de Nietzsche. En el caso de Spinoza, se tomarán tres ejes de trabajo coherentes con las líneas de los trabajos recabados en el estado de la cuestión: 1) la filosofía de Spinoza bajo la luz de la repotenciación de la interpretación deleuziana; 2) la filosofía de Deleuze a partir de la repotenciación de los conceptos spinozianos; 3) el lugar de Spinoza en la contrahistoria de la filosofía propuesta por Deleuze.

Cada uno de estos casos ha dado lugar a varias obras, a cursos, entrevistas e intervenciones diversas, que aportarán una mayor riqueza de perspectivas. El método prescribe, en segundo lugar, que los casos no sean reducidos a generalizaciones o abstracciones, por medio de una inducción que reúna las características semejantes sino que, por el contrario, se debe atender a lo singular, a lo disemejante, a lo discontinuo, a lo no común. En tercer lugar, el método requiere que se explicité y aprenda la lógica del caso, es decir, el conjunto de relaciones que hace posible la composición singular de que se trata. Por último, habrá que mostrar cuáles son los elementos y las relaciones imposibles con las totalizaciones del poder, con los dispositivos hegemónicos. Precisamente, es a esto a lo que Deleuze llama lo “inactual”: lo que es imposible con las relaciones actuales del poder vigente.

Metodología:

Del mismo modo que nuestras investigaciones anteriores, ésta seguirá una metodología bibliográfica principalmente, apoyada en los supuestos de la hermenéutica, cuyo objetivo es –como sostiene Geertz- *hacer posible la conversación*, incluso en la propia lengua. Si se considera que toda experiencia de conocimiento es una comunicación y que toda comunicación está inmersa en una trama de significados, se hace evidente que toda relación de conocimiento es una *traducción* y exige una *interpretación*. Paul Ricoeur señala que la investigación hermenéutica apunta en una doble dirección. Por un lado, se trata de hacer inteligible la estructura interna de un texto o un pensamiento. Dicho análisis puede, e incluso debe, prescindir de las relaciones del texto con el contexto tanto objetivo como subjetivo, es decir, de las relaciones del texto con el mundo y con los sujetos (autor y lector). Por otro lado, este análisis propiamente estructural debe dar lugar a la pregunta por el sentido del texto *para nosotros*, es decir, para el contexto del mundo en el que vivimos los actores del presente. Este doble interés de la hermenéutica alienta investigaciones que se proponen, por un lado, hacer inteligible un pensamiento y, por otro lado, desentrañar relaciones analógicas con el mundo actual y con otras teorías que tratan de responder a la situación contemporánea. El método adecuado debe dar cuenta de esta doble dimensión de la investigación. Por un lado, se hará un *análisis* de las obras procurando delimitar el significado de la identidad o subjetividad, señalando sus diferencias, sus limitaciones y las novedades que introduce.

Sobre esta base, el método delineado en el apartado anterior delimita la metodología a emplear: 1. determinación del *corpus* bibliográfico relevante: las fuentes principales, las obras secundarias, los comentarios y los artículos polémicos. Se concederá también importancia a la lectura de la bibliografía académica especializada sobre el tema así como a la obra de otros autores contemporáneos que si bien no constituyen el tema específico de esta investigación, pueden contribuir a caracterizar el contexto intelectual

en el que la discusión que aquí nos ocupa se inserta. En este sentido, como hemos dicho, serán de especial relevancia las elaboraciones actuales, en particular en el marco de la filosofía franco-italiana, en torno al problema de la diferencia. 2. A partir de allí, se realizará una lectura crítico-interpretativa del corpus con el objetivo de clasificar las principales corrientes interpretativas. 3. El diálogo y la confrontación de estas interpretaciones permitirán confirmar o refutar nuestras hipótesis de trabajo y dar respuesta a los problemas planteados. La investigación seguirá, entonces, una metodología hermenéutica-crítica.

La factibilidad del proyecto está garantizada dada la disponibilidad de los recursos que requiere. Como hemos señalado, el material bibliográfico pertinente se encuentra disponible en la biblioteca del lugar de trabajo y en otras bibliotecas a las cuales tenemos acceso. Asimismo, nuestro lugar de trabajo cuenta con computadoras con acceso a internet con vistas a complementar la búsqueda de material bibliográfico. Por otra parte, el intercambio con intelectuales con una sólida formación filosófica y en particular en el área de filosofía franco-italiana contemporánea que constituye el núcleo de este proyecto, complementará los recursos necesarios para el desarrollo del mismo. En ese sentido, cabe destacar el potencial aporte de los docentes de posgrado tanto de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador como de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el de los directores de este proyecto y el de los profesores y docentes que participan en las actividades del centro de estudios filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y de las cátedras en las que desarrollamos nuestra labor docente en la Universidad Nacional de la Matanza.

Resultados esperados:

Resultados en cuanto a la producción de conocimiento:

El aporte más significativo de esta investigación será la producción de nuevos conocimientos en un ámbito de saber en el que todavía no se han desarrollado conocimientos significativos.

Resultados en cuanto a la formación de recursos humanos:

La formación de recursos humanos se realizará en tres ámbitos paralelamente: Por un lado, aportará a la formación de los miembros del equipo, particularmente a los dos investigadores que están en proceso de concluir sus tesis doctorales sobre temáticas que están directamente vinculadas con las de esta investigación. Por otro lado, las temáticas elaboradas en el proyecto darán lugar al trabajo en seminarios dirigidos a profesores de filosofía que están cumpliendo funciones en la asignatura Filosofía del Curso de Admisión a la UNLaM y al conjunto de los docentes del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales interesados por el marco filosófico y por los problemas que son objeto de esta investigación. Finalmente, los resultados estarán disponibles en la página web de la universidad, para la formación de docentes e investigadores de otros ámbitos y se utilizarán para mejorar los contenidos de las asignaturas de grado.

Resultados en cuanto a la difusión de resultados:

Como ya se dijo, los resultados serán publicados digitalmente en la web de la universidad y se procurará su publicación en soporte papel.

Posibilidades de transferencia de resultados:

Los usuarios directos son: la población docente y la población estudiantil, mediante artículos en revistas científicas y de difusión, comunicación en conferencias, seminarios, jornadas, talleres, paneles y congresos de la especialidad.

Institución / organismo	Resultados a transferir
Universidad Nacional de La Matanza	Informes de avance e informe final digitalizados
Universidad Nacional de la Patagonia Austral	Informes de avance e informe final digitalizados
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador	Informes de avance e informe final digitalizados
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires	Informes de avance e informe final digitalizados

Vinculación de los recursos obtenidos con las actividades docentes:

La forma concreta de utilización del material producido es como bibliografía de las cátedras de Filosofía e Introducción a la Epistemología en la UNLaM y en el Seminario de Pensamiento Contemporáneo en la carrera Licenciatura en Comunicación Social de la UNPA-UARG.

PREFACIO:

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO CONSTRUCCIÓN ACADÉMICA

Habitualmente los cursos de introducción a la Filosofía en los niveles superior y medio toman sus contenidos de la Historia de la Filosofía. Tanto si la modalidad en que los articulan es explícitamente histórica como si se presenta como problemática. Algunos programas suelen trazar un periplo que comienza con los filósofos griegos y termina con Heidegger, Sartre o, más recientemente, Foucault. Se parecen, de manera presumiblemente no casual, a los índices de muchos libros de texto de introducción a la filosofía. Otros programas prefieren agrupar sus contenidos según un criterio problemático. Así, sus unidades abordan el problema ontológico, el problema ético, el problema gnoseológico, etc. Los contenidos que reúnen esas unidades son, sin embargo, históricos. Las diferentes posiciones frente al problema ético, por ejemplo, remiten usualmente a Stuart Mill, a Kant, a Epicuro y a Aristóteles. El propósito de estas reflexiones previas es señalar algunos aspectos críticos en la representación de la historia de la filosofía supuesta por esas introducciones y sus modalidades.

I

La concepción de la historia de la filosofía como una realidad sustancial, como un curso objetivo y único, no puede sostenerse sin extrema dificultad en cuanto preguntamos por su naturaleza o estructura, ya que las respuestas que de inmediato nos aparecen son múltiples y diversas.

El terreno empírico del que se dispone son los libros, las historias de la filosofía, y lo que allí se encuentra es justamente eso: *historias* de la filosofía, la mayoría de las cuales suponen ser *la historia* de la filosofía.

Se puede imaginar que tal vez una de ellas sea la verdadera, a saber: la que se corresponde con una supuesta historia real de la filosofía, y que el resto son equivocaciones de mayor o menor grado. Pero también se puede pensar que acaso no exista la historia de la filosofía, sino las historias de la filosofía, que serían aproximaciones más o menos concordantes con esa historia real o efectiva. Cabe también una tercera hipótesis: que no hay tampoco una historia real o efectiva de la filosofía, como suponen las posiciones anteriores, sino que ésta es siempre una construcción hermenéutica.

Esto significa que el material empírico constituido por los escritos y documentos del pasado es organizado siempre por una interpretación determinada, perteneciente a una corriente de pensamiento o a un pensador relevante de una época determinada que es, en cada caso, presente.

Cada pensador decisivo construye la historia en la que se ubica. Aristóteles, como término de la búsqueda del *arjé*, en la teoría de la sustancia, Hegel como término de la totalidad de la historia de la filosofía o Descartes como su comienzo.

No es necesario que tal construcción sea explícita ni que haya una referencia directa al pasado. El pensamiento mismo de un filósofo o una corriente, sus contenidos, su forma, su estilo se vinculan, por así decir, interdiscursivamente con el pasado y crean su propia tradición. Alteran la historia de la filosofía no solo porque agregan un pensamiento nuevo, sino porque ese pensamiento modifica el pensamiento pasado. Hace posible, en la medida de su originalidad, un pasado filosófico que antes de él no existía.

Dice Borges, en un breve ensayo que se titula *Kafka y sus precursores*²², que cada escritor crea sus precursores, que su labor modifica nuestra concepción del pasado. En el caso de Kafka uno descubre textos como las paradojas de Zenón, en los que se encuentra la idiosincrasia de Kafka; si Kafka no hubiera escrito no la encontraríamos, vale decir, no existiría. Esos textos profetizan la obra de Kafka pero nuestra lectura de Kafka afina y desvía sensiblemente nuestra lectura de los mismos.

No resulta impertinente extender esta consideración a la filosofía. P. Ricoeur lo hace de algún modo cuando plantea la necesidad de clarificación mutua entre los textos del pasado y los del presente. “No explicamos a Descartes por Descartes, sino por Kant, Hegel y Husserl”²³.

En este sentido la historia de la filosofía es una construcción diferente en cada pensador o corriente relevantes. Hay una historia de la filosofía en Aristóteles, otra en Hegel, Nietzsche o Russell.

II

Pero además de estas historias de la filosofía, muchas veces implícitas, están las que se presentan literalmente como tales. Éstas son también construcciones, solo que ya no realizadas tácitamente por los grandes pensadores o las grandes corrientes sino, en general, por compiladores, divulgadores o profesores.

Cada profesor, divulgador o historiador jerarquiza a los pensadores o corrientes del pasado, da más importancia -o menos- a uno que a otro. Elige, omite, exalta, descalifica. Selecciona temas y problemas, da primacía a unos y relega a otros, otorga el carácter de filosófico a unos y se lo niega a otros. Es decir, *interpreta* y construye un sentido desde esa interpretación.

Si bien cuentan con célebres precursores en la antigüedad, Diógenes Laercio o Sexto Empírico, las primeras historias formales de la filosofía son del siglo XVII, a saber las de Horn y Stanley, con las que comienza una tradición que llega hasta los manuales que se utilizan en las escuelas. Hay una historiografía anecdótica con algunos intentos sistemáticos que es conocida como la “historiografía filosófica moderna pre hegeliana”, ya que las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel -donde se da la conjunción del profesor con el gran pensador- significan un giro radical: el de la historiografía a la teoría de la historia de la filosofía. Las concepciones posteriores a Hegel que construyen una historia que trasciende la mera crónica de opiniones y se realiza desde una teoría, como la de la filosofía como un curso único y creciente, son de raíz hegeliana. Es entonces cuando son posibles Zeller, Windelband o Dilthey²⁴.

Y acontece lo que Torretti llama la “constitución de la historia de la filosofía como disciplina científica”:

La historia de la filosofía ha venido a constituirse como disciplina científica solo en el siglo XIX y todavía en el siglo XX ha habido que dar una lucha en las universidades de Europa y América para que la enseñanza de la filosofía se base en el análisis de las obras originales de los grandes pensadores.²⁵

Fracasada la normalidad sistemática de la filosofía en las universidades con el derrumbe del sistema de Wolf se echa mano, para su normalización, de su historia.

²² Borges, J. L., *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1986, pp. 137 a 140.

²³ Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, p. 27.

²⁴ Cf. Romero, F., *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1967.

²⁵ Torretti, R., *Kant*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 25.

Usamos deliberadamente la palabra ‘normalización’ para aludir a la filosofía como ‘ciencia normal’ en el sentido de Kuhn. Cuando este autor señala que una de las características de la ciencia normal es la producción de textos, de manuales, no se refiere a éstos solo como expresión de una ciencia que se ha asentado y puede evolucionar por acumulación sino a que el desarrollo mismo de tal ciencia asentada y la consolidación de su asentamiento *requieren* de su transmisión, de su *enseñanza*. A su vez tal enseñanza solo es posible si hay tal asentamiento, si hay *algo* que se pueda enseñar como tal ciencia. Ahora bien, la filosofía no se ha normalizado en ningún momento, por lo menos científicamente y, si bien ha tenido períodos de normalidad mitológica o teológica, es dudoso que llegue a hacerlo a semejanza de las ciencias que hoy califican de ‘duras’, pero su transmisión institucional necesita suponer su normalidad.

No carece de sustento conjeturar que desacreditadas la normalidad escolástica y su renovación wolfiana, las instituciones académicas no tuvieron más remedio, para realizar una transposición didáctica de la filosofía, que articular sus contenidos *como una historia*. La *historia de la filosofía* que aún presuponemos sería así, en gran medida, una construcción didáctica. La persistencia de una configuración histórica de la filosofía como tal, bajo sesgos diversos, se debería, sin ignorar otros factores (la filosofía de Hegel, el historicismo, etc.), al hecho de su *enseñanza*, al hecho de que, acaso fortuitamente, se mantuvo, de un modo u otro, en los curricula.

En un capítulo de *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*, G. A. Obiols y M. Frassinetti de Gallo caracterizan, entre diversas modalidades de la enseñanza de la filosofía, un enfoque histórico y uno doctrinario²⁶. El primero supone que la filosofía se encuentra en su historia y postula, consecuentemente, una didáctica ‘*more* histórico’; el segundo supone que la filosofía se encuentra en las doctrinas o sistemas filosóficos y, frecuentemente, en tal o cual sistema o doctrina determinada y postula, consecuentemente, una didáctica ‘*more* doctrinario’ que suele convertirse en la predicación solapada del catecismo de dicho sistema o doctrina.

Cuando una forma histórica es tomada como la forma absoluta de la filosofía, ya sea como corpus acabado o como punto de partida absoluto, nos encontramos ante esa forma de enfoque doctrinario, como ha sucedido con el tomismo o con el materialismo dialéctico. Esas formas doctrinarias han tenido su transposición académica, pero la más curiosa y sutil de esas formas, la que afirma la historicidad de todos los sistemas, ubicándose a sí misma fuera de esa historicidad, en el paradójico lugar de un espectador final neutro, se ha generado dentro del discurso académico mismo. La institución académica es el lugar (neutro) desde el cual se observan, objetivamente, las múltiples formas históricas. La historia misma de la filosofía se vuelve un ‘corpus’ semejante al de las doctrinas y los sistemas. A esta peculiar forma doctrinaria de entender la historia de la filosofía se la llama ‘académica’. La síntesis de enciclopedismo, eclecticismo e historicismo que la caracteriza, es posible porque se realiza ‘*more* doctrinario’. El conjunto de doctrinas, temas, filósofos y hasta problemas, es enfocado como un ‘corpus’, una enciclopedia cronologizada al final de la cual se encuentra lo académico como la glosa minuciosa de un texto sagrado.

Esta construcción ya no se origina implícitamente en los grandes pensadores o corrientes sino en las instituciones que hacen suya la tarea de transmitir ese pensamiento como el contenido ‘normal’ de la filosofía.

Aquella historia, la más de las veces implícita, se originaba en un pensador o una corriente cuya tarea era esencialmente *productiva*, ésta se origina en profesores e investigadores cuya tarea es esencialmente *reproductiva*. La impersonalidad es aquí un

²⁶ Obiols, G. A. - Frassinetti de Gallo, M., *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*, Buenos Aires, AZ, 1993, pp. 53 a 56.

mérito desde el cual se juzga la parcialidad de los grandes pensadores con respecto al pasado filosófico.

La historia de la filosofía como realidad sustancial y única con cuya crítica se inició esta introducción es, en gran parte, hija del profesor de filosofía, en un sentido semejante al que Nietzsche decía que la filosofía alemana era hija del pastor alemán.

III

Guardando una cierta correspondencia con los enfoques señalados se pueden distinguir dos grandes modos de considerar lo que puede tenerse por la naturaleza de la *historicidad* de la filosofía: el que la considera como una articulación crítica y el que la considera como articulación dogmática.

Una peculiaridad acaso esencial de la filosofía reside en que su discurso siempre refiere a otro, y esa referencia establece una continuidad -o una ruptura- que trazan, ellas mismas, un vínculo *histórico*. Se trata, por así decir, de un discurso *historizativo*. Su índole primigenia y reiterada de discusión y publicidad, resaltadas por J. P. Vernant y L. Sichirollo²⁷, lo saca de sí mismo hacia otro discurso que es el discurso de un *otro*. Esa trascendencia del discurso filosófico con respecto a sí mismo expresa, a la vez que su carácter comunicativo y comunitario, su carácter histórico.

K. Popper, en *Conjeturas y refutaciones*²⁸, refiriéndose a los presocráticos, califica la historia de la temprana filosofía griega como “tradición de la discusión crítica”, a diferencia de las tradiciones de transmisión inalterada de una doctrina. Comenzando esta tradición, el primer filósofo refiere tácitamente, en la naturaleza de sus afirmaciones y en la forma misma de su discurso, a un discurso anterior no filosófico. El segundo filósofo ya alude, críticamente, al primero. Y así, desde el remoto fragmento en el que Tales postula un principio no mitológico para explicar la realidad entera, hasta el libro primero de la *Metafísica*, en el que Aristóteles pasa revista filosófica a las afirmaciones pasadas con respecto a lo que él, en ese momento, determina como *sustancia*, todos los pensadores de ese período han discutido, de una forma u otra, con los demás, y han construido, de ese modo, una historia, articulada desde la *crítica*, distinta de la configurada con la conservación de un dogma.

Cuando el vínculo de un discurso filosófico no es polémico sino apoloético con respecto a lo que se podría llamar su ‘otro’, la articulación de su continuidad histórica con respecto al mismo es *dogmática*. Se trata de defender y glosar una doctrina que es tenida como verdadera. Tal articulación puede ser considerada como una remanencia o supervivencia o renacimiento, dentro del pensamiento filosófico, del discurso religioso o mitológico contra el cual se determinó originariamente. La metadiscursividad se da aquí bajo la forma de la apología o la glosa. No hay discusión o progreso sino reproducción en términos de difusión o enseñanza. Todo esto supone y configura un trabajo de *interpretación* semejante a la hermenéutica de las escrituras sagradas dirigido a la ratificación de un único significado verdadero ya sea literal o simbólico. La insalvable diversidad hermenéutica que se origina en ese trabajo es simplificada bajo la opción entre interpretación verdadera e interpretaciones falsas que reconfigura la oposición del discurso religioso entre ortodoxia y herejías. La pluralidad o la alteridad (o la diferencia) es entonces un atributo de la falsedad. La índole dialógica queda

²⁷ Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1971; Sichirollo, L., *Dialéctica*, Barcelona, Labor, 1976.

²⁸ Popper, K., *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 160 a 193.

entonces clausurada (la voz del otro solo se oye mediada por las refutaciones) y la índole pública toma la forma de la censura.

Tal articulación dogmática es una desarticulación crítica y por lo tanto una desarticulación de la dinámica que hace del discurso filosófico un discurso histórico. La historia dogmática consiste, entonces, en una historicidad ilusoria, en una falsa historia. Lo histórico solo aparece allí como la ocasión de la aparición y avatares de una doctrina íntimamente ahistórica. Es una negación de la historia que se presenta bajo la forma de la historia.

IV

No sería justo vincular apresuradamente la historicidad de la filosofía como articulación crítica con la construcción productiva de los grandes pensadores o corrientes como articulación dogmática, con la reproductiva de las instituciones académicas. Semejante imagen de la construcción académica no es del todo justa, porque es parcial pero sobre todo porque esa tarea de reformulación puede realizarse y de hecho se está realizando desde su propio espíritu. Como se sabe, allí donde mora el peligro se encuentra lo que salva. La voluntad de objetividad del relato académico que hemos caracterizado lleva en sí misma, por decir así, el espíritu de su reformulación. La crítica misma que aquí se ha bosquejado *nace de esa voluntad*.

De tal voluntad, hija a su vez de diversos factores históricos y sociales, nace la concepción de la historia de la filosofía que, según Torretti, se constituye en el siglo XIX como disciplina científica. Tal disciplina se encuentra en una coyuntura en la que su propia tematización reflexiva puede conducir a *reformular la naturaleza de la objetividad* en la que buscaba un marco de referencia válido y la de su propia - o, acaso, impropia - científicidad.

De este modo, la escritura filosófica del pasado puede servir como base empírica cuando se la afirma como tal, pero solo se determina como criterio de crítica, refutación o corroboración cuando una interpretación le da una forma nueva con respecto a las interpretaciones establecidas. Cuando Jaeger, Ross, Dühring o Aubenque destruyen al Aristóteles milenario construido por el tomismo lo hacen porque otra construcción les permite leer de otro modo la escritura aristotélica y darle otra forma a esa materia histórica.

V

La construcción de la historia de la filosofía es correlativa de la construcción del estado actual de la filosofía. Según lo que se esté construyendo hoy como filosofía se estará construyendo también su historia.

La historia de la filosofía, en el heterogéneo estado actual de las cuestiones filosóficas, se encuentra en condiciones de dejar de ser, como entidad objetiva de referencia, un supuesto no tematizado. La noción de filosofía se ha tornado, nuevamente, problemática. Se ha escrito sobre la muerte de la filosofía, o bien sobre su 'clausura', pero también se han presentado nuevas significaciones, renacimientos y aperturas. Asimismo la noción de historia se encuentra, nuevamente, en una saludable crisis. Se habla de metahistoria, de microhistoria, de historia social y de historia privada. Desde los formalistas rusos la noción de historia literaria ha dejado de ser el relato cronológico de los avatares entre un autor y su medio para convertirse en una categoría de análisis. Desde Lakatos y Kuhn la historia de la ciencia ha dejado de ser algo exterior a la epistemología, relegada a un azaroso contexto de descubrimiento, para formar parte

de la teoría misma de la ciencia. Toda esta constelación de alteraciones en el significado de la historia y en el de la filosofía no permiten que el significado de la historia de la filosofía permanezca inalterable.

Desde Hegel la historia de la filosofía forma parte, bajo una u otra forma, de la filosofía misma. Temas y problemas del pasado, bajo una consideración histórica, fenomenológica, lingüística, hermenéutica, arqueológica, reconstructiva o deconstructiva, vuelven a plantearse en el presente. Diversas corrientes y posiciones filosóficas contemporáneas abren la posibilidad de una construcción académica renovada y fructífera de la historia de la filosofía. H. G. Gadamer ha bosquejado lineamientos básicos que permiten la construcción académica de una historia conceptual donde historia y lenguaje se interimplican y, por así decir, se interelucidan²⁹. P. Ricoeur ha trazado figuras fundamentales para la construcción de una historia reflexiva donde tal interelucidación se realiza por la relación que entre los textos filosóficos permite realizar la historia de la filosofía como actualización viva del pasado³⁰. G. Deleuze y F. Guattari han definido a la filosofía como creación de conceptos, que pueden ser reactivados, lo que permite una historia de la filosofía como reactivación creadora de esos conceptos cuya actualización es entendida no como repetición sino como producción³¹.

Estas y otras posiciones han multiplicado el atrevimiento de Nietzsche o Heidegger cuando valoraron de un modo radicalmente distinto esa época del pensamiento griego casi anulada bajo la denominación tradicional de “presocrática”. Tales direcciones, trazadas por profesores que, como quiere Giroux, son también intelectuales, acaso nos indican que la construcción académica de la historia de la filosofía está tomando en nuestros días otra forma, que pasa por la destrucción de su vieja pero persistente mitología, de ese relato académico semejante a los grandes relatos omnicomprendidos de los que habla Lyotard.

Piénsese en las denominaciones que se toman sin más como realidades olvidando que son interpretaciones: los *pre*-socráticos, Platón y los sofistas, ¿de dónde salen ese *pre* y esa *y*? O bien hablar del ‘sistema de Descartes’ o del ‘sistema de Aristóteles’ donde tanto el artículo singular *el* como el sustantivo *sistema* son bastante discutibles, o bien lugares comunes como cuando se afirma que Kant constituye la superación de Hume y Leibniz, Hegel la de Schelling y Fichte, etc., o los encasillamientos del tipo ‘Platón era idealista’, ‘Hegel era panteísta o panlogicista’. O en la división en períodos. ¿Cuándo termina la filosofía antigua y comienza la medieval? ¿Cuándo termina la medieval y comienza la moderna?

Hay muchas maneras, –decía Rabossi-, de contar la historia de lo que pasó. Hay una manera estándar de contar la historia de la filosofía, yo la suelo llamar la historia oficial (...) pero no hay una (sola) manera de contarla (...). Si uno cambia el esquema del relato o del cuento, cambia la historia. Si hago historia cultural de la filosofía la historia de los héroes de la historia oficial puede ser otra: ¿por qué no Diderot?, ¿por qué no Borges?³²

Casualmente, en unas conferencias publicadas en el año 2001, Borges dice:

²⁹ Gadamer, H.G., *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1991, La historia del concepto como filosofía, pp. 81 a 93.

³⁰ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires-México, F. C. E., 2003.

³¹ Deleuze, G. - Guattari, F., *Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993.

³² Rabossi, E., “Transversalidad / centralidad de la Filosofía”, en *Diálogos*, N° 15, Buenos Aires, SAPFI, 2001.

¿Qué es la historia de la filosofía sino la historia de las perplejidades de los hindúes, los chinos, los griegos, los escolásticos, el obispo Berkeley, Hume, Schopenhauer y otros muchos?³³

Es un interesante ejemplo de otro esquema. Se incluye el pensamiento oriental, no se menciona a Kant sino a Berkeley y a Hume, no se menciona a Hegel sino a Schopenhauer. No es, notoriamente, la historia oficial. Y el que ha leído a Borges sabe que la enumeración no es fortuita ni azarosa sino coherente y deliberada.

Otro ejemplo heterodoxo lo podemos encontrar en Chatelet:

Pienso aquí en los escépticos griegos, que acostumbramos a considerar un poco fácilmente como especialistas en juegos de lenguaje: hay algo más profundo que está en ellos. Pienso en Lucrecio, ese admirable poeta físico; pienso, durante el período medieval, en todos esos inventores como Abelardo y, en un período más reciente, en aquellos que han sido clasificados como filósofos pero que se tendría más bien la propensión a tomar por filósofos de segundo orden.³⁴

Cabe agregar los intentos de muchos pensadores argentinos y latinoamericanos por construir una filosofía propia. Piénsese en Alberdi, en Sarmiento, en Martí, en Simón Rodríguez. Hay que tener presente lo que Borges dijo de Almafuerde, que si hubiera nacido en Inglaterra o en Alemania se lo recordaría como un Butler o un Nietzsche. La consideración de los pensadores sudamericanos conduce a percibir la categórica superstición de Windelband cuando escribió:

La Historia de la Filosofía es el proceso a través del cual la humanidad europea ha fijado en conceptos científicos su concepción del mundo y estimación de la vida”.³⁵

La historia de la filosofía es un territorio casi virgen todavía si se dejan de lado las interpretaciones establecidas, la historia oficial, como la llamó Rabossi, y la tenaz esterilidad de los dogmas académicos. La historia de la filosofía puede resurgir a condición de que la *olvidemos*. Savater escribió hace mucho un ensayo titulado *Instrucciones para olvidar al Quijote* en el que propone, a la manera de un Pierre Menard lector del Quijote, olvidar la imagen establecida del personaje para tener el placer de realizar su descubrimiento.

De modo semejante se necesitarían instrucciones para olvidar esa historia oficial de la filosofía, imaginariamente objetiva y sustancial, y pensar otras historias, y construir nuestros propios orígenes en otros pasados, acaso no menos mitológicos pero sin duda menos monótonos.

³³ Borges, J. L., *Arte poética*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 16.

³⁴ Chatelet, F., *Una historia de la razón*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, pp. 176-177.

³⁵ Windelband, W., *Historia de la filosofía*, México, Robredo, 1948, p. 15.

CAPÍTULO 1

CÓMO ESCAPAR DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Most people are other people. Their thoughts are someone else's opinions, their lives a mimicry, their passions a quotation.

Oscar Wilde

1. 1. Una vida

Gilles Deleuze nació en el distrito XVII de París en el año 1925. Continuó viviendo allí durante toda su vida, excepto durante un corto período al comienzo de la Segunda Guerra en el que residió en Normandía. Era hijo de un ingeniero, veterano de la Primera Guerra Mundial. Su hermano fue capturado y asesinado durante la ocupación alemana por colaborar con la Resistencia. En París, después de la guerra, asistió primero al Lycée Carnot y luego al Enrique IV, donde realizó su preparación para los estudios superiores (*kâgne*). Entre 1944 y 1948 estudió filosofía en La Sorbonne, donde tuvo como maestros a Ferdinand Alquié (dedicado a la filosofía de Descartes), Georges Canguilhem (especializado en epistemología e historia de la ciencia) y Jean Hyppolite (un estudioso del pensamiento de Hegel). Deleuze dice que con estos maestros “la cosa acabó mal” porque, tal vez con la sola excepción de Sartre, no proponían nada nuevo³⁶. A partir de 1948 enseñó filosofía en varios liceos de París hasta 1957. En esos años publicó su primer libro (*Empirismo y subjetividad*, 1953) y se casó (1956) con Denise Paul “Fanny” Grandjouan (especializada en la obra del escritor inglés D. H. Lawrence). A comienzos de los '60 conoció a Michel Foucault, con quien mantendría una amistad y una complicidad de pensamiento hasta el fin de su vida³⁷. Después de un “vacío” de ocho años³⁸ publicó *Nietzsche y la filosofía* en 1962. Enseñó en las universidades de París, Clermont-Ferrand, Lyon, Vincennes y finalmente en la Universidad Experimental de París VII.

El año 1968 es significativo en muchos aspectos: en primer lugar, se produjeron las movilizaciones estudiantiles y obreras que llegarían a su ápice en mayo. Estos acontecimientos serán objeto de una larga polémica entre los intelectuales y separarán las posiciones irreconciliablemente. Deleuze es uno de los primeros en intentar conceptualizar el “acontecimiento” Mayo del '68³⁹. En segundo lugar, publicó durante ese año su tesis doctoral con el título *Diferencia y repetición* y escribió *Lógica del sentido*, que se publicaría al año siguiente. Finalmente, durante ese año se manifestó fuertemente la enfermedad pulmonar que le aquejaría durante el resto de su vida. En esa época conoció a Félix Guattari, con quien publicaría los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, entre otras obras, iniciando una nueva experiencia de escritura “entre

³⁶ “En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, en una escolástica aún peor que la de la Edad Media. Por suerte existía Sartre” (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 16).

³⁷ Michel Foucault murió en 1986.

³⁸ “Es como un vacío en mi vida, un vacío de ocho años. Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no” (Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992, p. 219).

³⁹ La revolución del pensamiento de mayo del 68 “desafía las nociones de una historia unificada, de la libertad humana y el énfasis marxista en alisar la ideología revelando los intereses ‘verdaderos’” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXVII).

dos”⁴⁰. Deleuze se jubiló en 1987 y dejó de dar clases en la Universidad, pero continuó escribiendo. La última obra escrita con Guattari se titula *¿Qué es la filosofía?* y fue publicada en 1991⁴¹. Dos años después se agravó la enfermedad pulmonar que le aquejaba, a tal punto que se le hizo muy difícil seguir escribiendo. El 4 de noviembre de 1995 se quitó la vida arrojándose de su departamento en París⁴².

En la obra de Deleuze pueden distinguirse cuatro etapas⁴³:

1) *Crítica literaria y filosófica* (1953-1968), compuesta por sus monografías sobre Nietzsche, Kant, Hume, Bergson, Spinoza, Proust o Sacher Masoch⁴⁴. En ella se ocupa de autores que “escapan a la tradición platónica con el objetivo último de ‘invertir el platonismo’”⁴⁵.

2) *Filosofía crítica* (1969): Cuando comienza a “hablar en su nombre” y publica dos libros mayores *Diferencia y repetición*⁴⁶ y *Lógica del sentido*.

3) *Esquizoanálisis* (1972-1980). Encuentro con Félix Guattari. Comienzan a escribir “entre dos”.

4) *Estética* (1981-1995), se inicia con el trabajo sobre el pintor F. Bacon y se desarrolla con los estudios sobre cine.

El contexto intelectual francés, hacia mediados del siglo XX, estuvo signado por cinco corrientes de pensamiento principales: el hegelianismo, el marxismo, la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo, con sus varias combinaciones y oposiciones. Por diversos motivos estas orientaciones convergieron en la sensación de que la filosofía era algo agotado y terminado. Deleuze se sentía encerrado dentro de un sistema que le impedía pensar⁴⁷ y que no le suscitaba ningún interés. Como Descartes, estaba insatisfecho con el saber de las escuelas y decidió buscar en el ‘exterior’: por un lado, fuera de Francia, en las obras de los empiristas ingleses; por otro lado, fuera de lo que tradicionalmente se llama filosofía, en la literatura y en el arte. Esas búsquedas se plasmaron fragmentariamente en los primeros trabajos pero no van a producir su fruto maduro hasta después de su encuentro con la filosofía de Nietzsche⁴⁸. Es este autor alemán el que le brindó las herramientas conceptuales para plantear los problemas que le interesan ya que, como dice Deleuze, “el arte de construir un problema es muy

⁴⁰ Cf. Deleuze, G., 1992: 121.

⁴¹ Félix Guattari murió al año siguiente, en 1992.

⁴² Para una breve biografía de Deleuze Cf. <http://www.egs.edu/library/gilles-deleuze/biography/>

⁴³ Morey, M., “Prólogo a la edición castellana de la *Lógica del sentido*”, en Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

⁴⁴ “Sus libros sobre los grandes filósofos tratan de recrear estas figuras en términos del presente” (Colebrook, C., 2002: 77).

⁴⁵ Morey, M., “Prólogo a la edición castellana de la *Lógica del sentido*”, en Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 15. J. L. Pardo y A. Badiou acuerdan con Morey en este punto: “El deber filosófico contemporáneo [para Deleuze] se llama ‘invertir el platonismo’” (Badiou, A., 2008: 28). “El primer gesto de Deleuze siempre tiene que ver con una inversión” (Pardo, J. L., *Cuerpo sin órganos: El gesto filosófico de Gilles Deleuze*. Clases de José Luis Pardo en el Curso de verano PEI Obert, julio de 2010, organizado por el Museu d’Art Contemporani de Barcelona. 1. Drama en tres actos o del ser como no-ser, en: <http://www.filosofia.net/materiales/cogitos/cez7.html>). Tal vez pueda considerarse al pensamiento de Deleuze como el intento de invertir la metafísica. Rescata, permanentemente, a los autores ignorados o excluidos por los discursos hegemónicos, problemas y conceptos que resultan inaprensibles para el pensamiento racional.

⁴⁶ “El primer trabajo en el que Deleuze se considera ‘haciendo filosofía’ más que trabajando con la ‘historia de la filosofía’” (Colebrook, C., 2002: 72).

⁴⁷ “Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 17).

⁴⁸ Hay tres filósofos “inactuales” muy significativos en el pensamiento deleuziano a los que vuelve permanentemente. Ellos son Bergson, Nietzsche y Spinoza. Por supuesto, los contemporáneos como Guattari o Foucault no son menos influyentes.

importante: antes de encontrar una solución, se inventa un problema, una posición de problema”⁴⁹.

En todo se trata de comprender el problema que subyace al acontecimiento⁵⁰. El ojo, como órgano de la visión, está vinculado con el problema de la luz. La literatura de Kafka está relacionada con el problema de un checo que escribe en alemán. El estructuralismo está enlazado al problema de Mayo del '68. Un problema es una disrupción, una dislocación del orden que produce movimientos y respuestas⁵¹. Comprender y pensar requieren ambos ir más allá de la semejanza y del orden de cosas dado hacia un *devenir caótico y activo*.

Para el sentido común los problemas los plantea siempre ‘otro’ (la sociedad, el maestro en la escuela). Desde esta perspectiva la tarea del pensamiento solo consiste en resolver esos problemas dados con las herramientas o las fórmulas que ese mismo ‘otro’ da. Deleuze piensa que se trata de ‘encontrar’ el problema y ‘plantearlo’. Si está bien planteado, su solución ya está ahí, aunque haya que descubrirla. Pero, plantear es *inventar*. La invención crea, no encuentra algo ya dado o hecho. No es que cuente solo el problema: lo que cuenta es la solución, pero todo problema tiene la solución que merece en función de la forma en que se plantea. Para Deleuze, la historia es la historia de la constitución de los problemas. La vida misma se determina en el acto de plantear y resolver problemas, “de superar los obstáculos”.⁵²

¿Cuáles son, para Deleuze, los problemas que interesan a la filosofía?

1. 2. Los problemas de la filosofía

Una buena manera de leer, hoy en día, sería tratar un libro de la misma manera que se escucha un disco, que se ve una película o un programa de televisión, de la misma manera que se acoge una canción. (...) Las cuestiones de dificultad o de comprensión no existen. Los conceptos son exactamente como los sonidos, los colores o las imágenes: intensidades que os convienen o no, que pasan o no pasan. Pop' filosofía. Nada que comprender, nada que interpretar.⁵³

...La genuina novedad puede producirse en un mundo de fuerzas ciegas, contingentes, mecánicas.⁵⁴

⁴⁹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 5. Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 14. De aquí que Deleuze ponga en duda las posibilidades que brinda el diálogo, la discusión, las objeciones y las entrevistas (cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 4 ss.), todo lo cual supone aceptar los problemas que plantea otro o que los problemas ya están planteados y que solo hay que responder a ellos.

⁵⁰ “...Su afirmación [de Deleuze] de un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones...” (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 74).

⁵¹ Cf. Colebrook, C., 2002: XXXIV.

⁵² No solo hay soluciones falsas, también hay falsos problemas. ¿Qué significa verdadero o falso cuando se dice de los problemas y no de las soluciones? ¿Un problema verdadero es el que tiene una solución? Hay dos *tipos de falsos problemas*: 1) los problemas inexistentes, procedentes de la confusión de los términos del problema. Por ejemplo: No ser, desorden, posibilidad son falsos problemas (incumben a la ontología y a la gnoseología). Un error general (incluye a la ciencia) es pensarlo todo en términos de más o de menos y descuidar la diferencia de naturaleza. 2) los problemas mal planteados, procedentes de términos mixtos mal analizados (Cf. Deleuze, G., *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 13). Por ejemplo: la libertad, la intensidad.

⁵³ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 8.

⁵⁴ Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 37.

En la segunda parte del siglo XX comienza a hablarse del “fin de la filosofía” y algunos sostienen que ésta ha llegado a su culminación y acabamiento, al igual que la historia⁵⁵ y las ideologías⁵⁶ y ‘los grandes relatos’⁵⁷. Pensar parece reducirse a un trabajo de erudición, de comprensión de lo que otros ya han pensado antes, de enseñanza de lo que los grandes filósofos han considerado fundamental. Es decir, o bien, especialización a la manera de las ciencias, o bien, historia de la filosofía. ¿Cómo pensar y decir algo *nuevo* cuando ya todo está pensado y dicho?⁵⁸ ¿Cómo salir de los encasillamientos en los que la historia de la filosofía encierra al pensamiento? ¿Cómo *hacer filosofía* después de Hegel y Heidegger? Si con ellos se ha comprendido el sentido y el fin de la historia (Hegel) y el destino del ser (Heidegger), entonces, ya no habría objeto para el pensar⁵⁹. ¿Cómo hacer una filosofía que no sea meramente pasiva, contemplativa, reflexiva, comprensiva, interpretativa, comunicativa, representativa, sino activa, afirmativa y creativa?

Como Marx, Deleuze aborrece esta pasividad con la que se ha identificado a la filosofía, pero a diferencia de él no cree que haya que abandonarla o superarla y reemplazarla por la ciencia. Pero, si la filosofía tiene todavía algún valor y una función, ¿cuáles son? Y, por otro lado, ¿cómo pensar el propio tiempo sin quedar atrapado en sus supuestos, sin pretender justificar o legitimar el orden establecido? Es decir, ¿cómo se puede diferenciar a la filosofía de la ideología? Además, ¿cómo se distingue la filosofía de las otras formas de pensamiento como el arte o la ciencia? ¿Hay algo que sea *propio* de la filosofía? ¿Se trata del método? ¿Hay un método? ¿Cuál es?

O también, ¿cómo se *hace* literatura? ¿Hay que repetir o recrear modelos o estilos?⁶⁰ ¿Es posible escribir algo *nuevo*? El problema para los noveles escritores es que parece que *ya está todo dicho*. Hay grandes escritores del pasado, existen multitud de obras en todas las lenguas (y sus traducciones), ¿qué puede imaginarse todavía? El problema no es enfrentar una hoja en blanco ni partir de cero, como imaginan algunas películas cinematográficas o ciertas series de televisión. El problema es que ya todas las hojas están escritas. Deleuze observa que algo análogo ocurre en la pintura:

“...si al pintor le cuesta trabajo comenzar, es justamente *porque su tela está llena*. ¿Llena de qué? De lo peor. (...) El problema va a ser realmente el de quitar esas cosas. Esas cosas invisibles, sin embargo, que ya han tomado la tela. (...) ¿Qué son las ideas completamente hechas de la pintura? (...) Existe una palabra que se ha impuesto para designar aquello de lo que está llena la tela antes de que el pintor comience: *cliché*. La tela ya está llena de *clichés*”⁶¹.

⁵⁵ Cf. Fukuyama, F., “¿El fin de la historia?”, artículo publicado originalmente en la revista *The National Interest* (verano 1988); Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

⁵⁶ Bell, D., *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964.

⁵⁷ Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1998.

⁵⁸ Intentar decir algo nuevo puede hacerse siguiendo dos estrategias diferentes: usar palabras comunes para decir con ellas algo diferente o crear palabras nuevas para manifestar directamente la novedad. Las dos estrategias enfrentan dificultades graves: en el primer caso tiende a asimilarse el discurso a lo ya sabido y conocido (“dice lo mismo”); en el segundo caso, no se encuentran anclajes en el lenguaje ordinario y conocido que permitan asignar significado a los términos nuevos. Cf. Fontanarrosa, R., “Mog y Npmw”, en *Nada de otro mundo y otros cuentos*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1998.

⁵⁹ Žižek señala que para Deleuze y Derrida “la filosofía solo puede practicarse hoy como metafilosofía, como una lectura de (otros) filósofos” (Žižek, S.: 2006: 66).

⁶⁰ Hay quien sostiene que éste es el problema al que responde la literatura borgeana: invertir la erudición de la ficción en ficción de la erudición.

⁶¹ Deleuze, G., *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 55. Énfasis nuestro.

Lo que Deleuze llama *líneas de fuga* tiene que ver con esto: no se puede hacer algo nuevo sin desarmar los sistemas previos, sin borrar los *clichés*.

Por otro lado, si la filosofía fuera indiscernible de la ideología, sería inevitablemente un instrumento del poder. Como los autores de la escuela de Frankfurt, Deleuze cree que la filosofía tiene una *función crítica*, pero a diferencia de ellos no supone que toda crítica sea negativa o trascendente.⁶² ¿Qué sería, entonces, una crítica ‘positiva’ o ‘inmanente’? No se trata de señalar lo positivo *al lado de* lo negativo, lo bueno *al lado de* lo malo. Una filosofía ‘positiva’ sería la que *hace*, la que *se hace* o *hay que hacer*. ¿Cómo puede *hacerse* filosofía? Como Althusser, Deleuze cree que pensar es hacer. “Pensar es producir”⁶³, es transformar. La filosofía es una forma de *praxis*. Más aún, para Deleuze, pensar es crear,⁶⁴ es experimentar, es devenir.

Desde esta perspectiva, resulta claro que desde Platón hasta Hegel y Heidegger la filosofía ha sido instrumentada por el poder. No solamente por el poder de los Estados y de las Iglesias, sino también por las Escuelas, por lo establecido, lo sedimentado, lo estratificado y por el ‘sentido común’. ¿Cómo escapar a estas dominaciones? ¿Cómo pensar y escribir sin contribuir al desarrollo de los sistemas de poder?⁶⁵ La historia de la filosofía está comprometida irremediabilmente con el poder desde el comienzo. ¿Qué es lo que hace de la filosofía algo asimilable al poder? ¿Por qué siempre la verdad es la verdad *del poder*?

Por otro lado, Deleuze advierte que las luchas contra el poder o por el poder tienen un resultado nefasto: terminan por instaurar *otro poder* (muchas veces peor que el anterior). Deleuze afirma que las revoluciones han acabado mal y recuerda que el pensamiento político está lleno de reflexiones sobre el fracaso de las revoluciones. En la década de 1970 se difunde la información sobre los Gulags en la U.R.S.S. y la ‘traición’ de Stalin. Pero ya en el siglo anterior se había denunciado la traición de Napoleón a la revolución francesa y aún antes la traición de Cromwell a la revolución inglesa. “¿Cómo puede una revolución *no ser traicionada*? –pregunta Deleuze– ¿Cómo vivir aún mientras que la revolución es traicionada y parece tener como destino el ser

⁶² Anders destaca que Deleuze hace posible un pensamiento crítico que pone a la filosofía en un lugar central, pero aclara que no hay que entender la crítica en un sentido negativo, y que el mismo Deleuze “ha dicho que no le interesan las objeciones, pues siempre es posible levantarlas, pero ya que ellos siguen una lógica negativa (o dialéctica), nunca pueden llevar nada nuevo, solamente corroborar lo que ya sabían” (Anders, J., “Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze”, *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, p. 141).

⁶³ Althusser, dentro de la tradición marxista, sostuvo la primacía de la práctica y reelaboró sus categorías desde ella, forjando la fórmula o el concepto de “práctica teórica” (Cf. Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992, p. 288).

⁶⁴ “La idea de que la filosofía es para los entendidos en filosofía es semejante a la de creer que los pintores solo pintan para ser admirados por otros pintores o los músicos solo componen para ser celebrados por otros músicos. Sin ser conocedores, expertos, se puede acceder a la emoción de un cuadro, de una melodía. Y lo mismo puede decirse de los textos filosóficos, a condición, claro está, de considerar que la filosofía tiene mucho en común con el arte. La filosofía no es contemplación, tampoco es comunicación, es una creación, de la misma manera que el arte lo es. Lo que el arte crea son nuevas relaciones con el mundo.” (Larrauri, M., *El deseo según Gilles Deleuze*, Valencia, Editorial Tandem, 2000, p. 2).

⁶⁵ Considérense los siguientes ejemplos: El “Che” Guevara escribe *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963) y sus textos son utilizados para adiestrar a las tropas de contrainsurgencia. Pontecorvo filma *La batalla de Argelia* (1965) y sus escenas sirven a la inteligencia militar para planificar las actividades de los grupos de tareas en su guerra de aniquilación de la subversión. “Créase o no (...), *La batalla de Argelia* es una película fundamental para la formación de los sofisticados cuadros militares de la *contrainsurgencia*” (Feinmann, J. P., *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina*, Buenos Aires, Planeta, 2010, p. 573).

traicionada?”⁶⁶ Como los anarquistas, Deleuze cuestiona *todo poder*, incluso el del partido, el de la clase, el poder revolucionario. Contra todo sistema de poder, no busca sustento en variantes de lo Uno, del Todo o del Sujeto, que son otros tantos nombres del Poder. Indudablemente, el poder requiere del pensamiento y existe un tipo de pensamiento que se articula con él de la mejor manera: tal es el pensamiento trascendente o metafísico⁶⁷. Deleuze aprendió de Nietzsche que hay que sospechar⁶⁸ del

⁶⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 106. “Hoy está de moda denunciar los horrores de la revolución. Y esto no es nuevo: todo el romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy semejantes a las que hoy se hacen sobre Stalin. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable” (Deleuze, Gilles, 1992: 144 [versión digitalizada]).

⁶⁷ Esta forma de pensamiento “implica siempre algo superior al ser (...) que juega el papel de lo Uno, del Bien...” (Deleuze, G., 2008: 51).

⁶⁸ Por supuesto, es enteramente lícito ejercer la sospecha sobre la sospecha, es decir, cuestionar la pretensión deleuziana (o nietzscheana) de superar el platonismo y la metafísica o de reemplazar un pensamiento comprometido con el poder por “otra forma de pensar”. Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación y de las relaciones comunicativas se sostiene que todo diálogo y negociación comunicativa hay una relación asimétrica. Si bien no siempre la asimetría se identifica con el dominio, siempre hay una pretensión de que mi argumentación prevalezca y resignifique la posición del otro. Otros sostienen que, si bien es innegable que algunos discursos tienen una pretensión hegemónica, ellos no implica *que todos* la tengan. Podría aceptarse también que hay discursos que no pretenden dominar o hegemónizar sino dar cuenta de la verdad o de otras alternativas a los discursos con pretensión de verdad. Finalmente, también hay que evaluar si más allá de lo que efectivamente ocurre no se podría encontrar un criterio de juicio en la intencionalidad de los sujetos dialogantes o actuantes. ¿Qué se podría observar desde una perspectiva deleuziana a estos planteos? 1) Pensar que hay siempre un poder hegemónico es aceptar el supuesto de que el orden es lo primero, el fundamento o el principio. El orden que se impone se acepta como natural. La posición deleuziana considera que no existe un fundamento único ni último, que los órdenes proceden de puntos múltiples porque devienen siempre de un desorden previo. En un orden anterior se puede establecer un principio fundamental, pero en un desorden *no se puede encontrar un centro* o un fundamento último o un principio. Es posible encontrar un principio o una base de ordenamiento, pero no un principio en el desorden o en el caos. Hay que pensar lo real como producto de un desorden, de un caos y no de un orden. Por otro lado, toda oposición o contraposición es una mera “reacción”, es decir, es la otra cara de la acción. La contra-hegemonía parte de los mismos supuestos y principios que la posición hegemónica. Deleuze agregaría además que todo pensamiento comprometido con la dominación tiene que recurrir a un principio exterior al sistema, porque no puede aceptar la igualdad de los elementos en un mismo plano. Toda vez que se recurre a lo Uno, a lo Bueno, a la Idea, a Dios, al Hombre, al Sujeto, etc. hay que sospechar que se trata de un sistema de dominación. Por el contrario, aceptar que todo está en el mismo plano (*de lo que no se deriva que no haya diferencias*), todo pensamiento inmanente tiene que ser radicalmente extraño a cualquier dominación. ¿En qué sentido todas las fuerzas están dentro de un mismo plano? En tanto toda fuerza hace o efectúa lo que puede, su potencia o poder. 2) Respecto de las relaciones asimétricas, Deleuze señalaría que eso ya está en Nietzsche, como se verá más adelante. Pero a esto hay que agregar que las fuerzas están siempre en relación. No se puede decir que algo o alguien sea fuerte y poderoso *en sí mismo*, sino que lo será siempre en relación con otra u otras fuerzas. Y también será débil en relación con otras. Los rasgos de las fuerzas son siempre diferenciales, relacionales. Nunca son características substanciales o esenciales o en sí. No existen realidades en sí mismas, sino realidades relacionales. Cuando cambian las relaciones, cambia la realidad. Se está habituado a pensar en términos “substanciales”, suponiendo que la realidad es idéntica, estable, pero lo sólido y estable es siempre un estado más o menos transitorio. Lo mismo que se dice de las cosas en sí puede decirse de la identidad de los sujetos. Se tiende a pensar en identidades fijas: yo = yo. Sin embargo, tenemos experiencias/conocimientos de “conversiones”, “transformaciones”, “mutaciones”, “traiciones”, es decir, de procesos en los que la identidad inicial se ve completamente cambiada (“Ya no es el que era antes”. “No lo reconozco. Para mí es otra persona”. “Se brotó”. “Se piró”, etc.). Además, considerar solo dos términos en la relación es abstraer y simplificar lo real. Nunca son solo dos fuerzas. Siempre hay una multiplicidad de fuerzas en juego. 3) Respecto de la intencionalidad, Deleuze señalaría que después del psicoanálisis, sería ficticio reducir el sentido de las acciones a la intencionalidad (sobre todo si se entiende como intencionalidad conciente). La intención subjetiva es

platonismo y de la metafísica, es decir, del pensamiento que recurre a un más allá⁶⁹ (*meta*), cualquiera sea: Uno, Bien, *Topos uranos*, Cielo, Idea, Esencia, Trascendencia, Fundamento, Causa final, Verdad inmutable, Dios, Substancia, Sujeto....

Deleuze recurre a una doble estrategia: Por un lado, se obsesiona con la idea y la práctica de la fuga, del escape, de la huida⁷⁰. Por el otro, se apropia de aquello que el sistema ha desechado: de los márgenes, de lo lateral (*para*), de los umbrales, para construir *nuevas armas*. Se convierte así en una suerte de *linyera filosófico*⁷¹, en un desclasado (sin constituirse en fundador de una nueva clase de los sin clase, en el creador de un nuevo proletariado), en un inclasificable⁷².

En este sentido, Johansson Anders⁷³ dice que el pensamiento de Deleuze “puede ser entendido como un largo esfuerzo por salir de encasillamientos”, como un intento de experimentar y crear lo nuevo⁷⁴.⁷⁵ Sus monografías no son interpretaciones sobre las obras de algunos autores seleccionados, sino la utilización de autores y obras con fines creativos: inventar su propia filosofía a través de ellos⁷⁶. Sin embargo, no deja de resultar extraña la relación entre autores opuestos y hasta incompatibles entre sí⁷⁷. Siguiendo el modelo de la caja de herramientas tanto Foucault como Deleuze han hablado de un procedimiento de ‘relevos’⁷⁸, por el cual un pensamiento es llevado hasta su límite, para ser relevado por otro que parte del resultado del anterior. No puede dejar de percibirse (paradójicamente) cierto parentesco con el procedimiento hegeliano de superación dialéctica⁷⁹.

siempre parcial: porque es un punto de vista que por lo tanto ignora los otros puntos de vista, ya que el sujeto es siempre una parte que depende de un conjunto de fuerzas más amplio (que el sujeto no conoce ni controla). La intención conciente, desde una perspectiva nietzscheana, siempre oculta algo turbio. Habrá que tener presente estas objeciones en el curso ulterior del análisis.

⁶⁹ Nietzsche crea el concepto de los “trasmundos” para referirse a cualquier dimensión trascendente de la vida misma. Por su parte, Deleuze opondrá el concepto de “inmanencia” a todos los trasmundos.

⁷⁰ “La actividad de los filósofos consiste en huir” (Deleuze, G., 2008: 325).

⁷¹ En esto se asemeja a las filosofías helenísticas (sobre todo a los cínicos y los estoicos) y su lucha contra la asimilación en el sistema de vida de la polis, a sus compromisos y sus “transas”.

⁷² A esto se deben las dificultades que se encuentran cuando se intenta “clasificar” el pensamiento deleuziano.

⁷³ Anders, J., “Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze”, *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, pp. 127-142, en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/logos/2006_n6/a11.pdf

⁷⁴ “Deleuze acepta la perspectiva de Nietzsche de que el pensamiento es una cuestión de creación, y que lejos de definir el pensamiento en relación con la verdad, la verdad debe ser considerada ‘solo como la creación del pensamiento’” (Patton, P., Introduction to *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 1. Nuestra traducción).

⁷⁵ “¿Cómo es posible la producción de algo nuevo? Esta pregunta, lanzada por Bergson, es retomada por muchos filósofos de su época. El filósofo inglés Whitehead, que es muy importante en la misma época, lanzará la cuestión de la creatividad. Y para él la creatividad es la producción de cualquier cosa nueva” (Deleuze, G., *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 50).

⁷⁶ Utiliza a los autores como intercesores para escribir y pensar, creando una zona indiscernible en la que el filósofo comentado “deviene” deleuziano (Cf. Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, p. 122).

⁷⁷ Por ejemplos, piénsese en la temprana monografía sobre Hume, considerado un exponente extremo del empirismo y en los trabajos sobre Spinoza, uno de los racionalistas más radicales. O considérese estas mismas obras sobre un representante del racionalismo en vínculo con los trabajos sobre Nietzsche, considerado un filósofo irracionalista.

⁷⁸ Cf. Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 8-10.

⁷⁹ José Luis Pardo ha señalado que el término ‘relevo’ es una de las traducciones propuestas para el concepto hegeliano de *aufhebung*. Cf. *Cuerpo sin órganos: El gesto filosófico de Gilles Deleuze*. Clases de José Luis Pardo en el Curso de verano PEI Obert, julio de 2010, organizado por el Museu d’Art Contemporani de Barcelona. 1. Drama en tres actos o del ser como no-ser, en: <http://www.filosofia.net/materiales/cogitos/cez7.html>

Deleuze se vale de las filosofías como de una ‘caja de herramientas’ de la cual extrae lo que mejor sirve para lo que se está haciendo. En sus monografías puede percibirse el uso sorprendente de un “estilo indirecto libre” que no deja de suscitar la pregunta por el sujeto de enunciación sin que pueda decidirse quién habla en última instancia⁸⁰. Deleuze lo define así: “hacemos hablar a alguien sin decirlo”⁸¹. A través del discurso indirecto libre, el yo deviene otro y el otro deviene yo. No se trata del discurso indirecto, como en el comentario o como en la historia de la filosofía en la que se expone el pensamiento de los grandes filósofos, ni se trata del discurso directo, como en las obras de autores. Tampoco se trata del problema de la distinción de la verdad y de la ficción. El discurso indirecto libre hace hablar al otro a condición de que el yo devenga otro y, al mismo tiempo, que el otro devenga yo⁸². “El discurso indirecto libre representa una especie de contaminación o de contracción de dos discursos: el del que habla y el discurso de alguien que relata”⁸³. Deleuze recuerda que ese procedimiento le permitió liberarse del agobio en que lo sumía la pesadez de la historia de la filosofía⁸⁴, adoptándolo como estilo propio. “Hay un devenir filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por todos aquéllos que la historia de la filosofía no logra clasificar”⁸⁵.

¿Cómo piensa Deleuze? ¿Cómo hace filosofía? J. L. Pardo dice que el movimiento del pensamiento de Deleuze pasa siempre por tres momentos:

“el acontecimiento deleuziano aparece primero como (...) otra escena que tiene lugar a espaldas de la conciencia, pero a la cual es imposible desplazarse por lo menos mediante un gesto simple de traslación, o de progresión o de regresión, porque eso no sirve. Luego, en un segundo momento, el acontecimiento se nos aparece más bien como el *intermezzo* entre las proposiciones y los cuerpos. Eso que hace posible el lenguaje, la distancia trascendental, la condición que permite el ejercicio empírico del hablar. No es la *diferencia entre* los cuerpos y el lenguaje, como si la diferencia implicase o presupusiera aquello de lo que se diferencia, a saber, las proposiciones y los cuerpos, sino la diferencia libre, es lo que se diferencia de los cuerpos y del lenguaje. Porque es la existencia de los cuerpos que se distinguen de las proposiciones que hablan de ellos y la existencia de las proposiciones que se distinguen de los cuerpos a los que se refieren, eso presupone su diferencia, como algo que no es ni cuerpo ni proposición, sino algo que es puramente diferencia. Pero, tercer momento, finalmente eso que hace posible el lenguaje debe también hacerse presente en el lenguaje, debe ser dicho, aunque decirlo comporte sumirse en el bucle de la paradoja, precisamente porque la paradoja exhibe la génesis del sentido a partir del sinsentido. Aunque sea de forma invertida, porque en ella, y cito otra vez la

⁸⁰ “Hay algo que a menudo sorprendió a los lectores de Deleuze: el empleo constante del estilo indirecto libre, o sea la indecidibilidad asumida del ‘¿quién habla?’. Si leo por ejemplo: ‘Fuerza entre las fuerzas, el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el propio afuera se pliegue y abra un Sí mismo en el hombre’ (F., 121), ¿es en verdad un enunciado de Foucault? ¿O ya de una interpretación? ¿O es simplemente una tesis de Deleuze, ya que se reconoce aquí su lectura de Nietzsche, quien introduce un concepto fundamental de su obra postrera, el de pliegue?” (Badiou, A., 2008: 29).

⁸¹ Deleuze, G., *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 207.

⁸² Cf. Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 205-206.

⁸³ Deleuze, G., *Cine I. Berson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 197.

⁸⁴ “Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. Mi libro sobre Bergson es, para mí, ejemplar en este género.” (Deleuze, G., *Conversaciones*: 13-14). Cf. Žižek, S., 2010: 65.

⁸⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 6-7.

Lógica del sentido, 'el propio lenguaje se confunde ahora con lo que lo hace posible'⁸⁶. No solamente hace falta enunciar una condición de posibilidad sino que hace falta que eso se diga a costa de lo que cueste. Y eso que parecía ser al principio un mundo paralelo, un mundo al revés, un mundo invertido al que parecía que había que desplazarse como si fuera otra escena, se muestra exactamente no como una realidad distinta, como una 'realidad aparte' decía Castaneda, sino como un objeto paradójico, y un objeto paradójico que, por lo menos a la altura de la *Lógica del sentido*, para Deleuze, solo la poesía, solo la ficción, solo la mimesis, solo el arte puede presentar'⁸⁷.

La filosofía es concebida como una lucha contra los saberes aceptados⁸⁸, contra la *doxa*⁸⁹. Se trata de crear un pensamiento minoritario, sin modelos⁹⁰ y sin representación⁹¹. A todas las filosofías de la trascendencia Deleuze les opone una estricta *inmanencia* del pensamiento⁹².

⁸⁶ "...siendo el mismo lenguaje un acontecimiento único que se confunde ahora con lo que lo hace posible" (Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, vigésimo sexta serie, p. 191).

⁸⁷ Pardo, J. L., *Cuerpo sin órganos: El gesto filosófico de Gilles Deleuze*. Clases de José Luis Pardo en el Curso de verano PEI Obert, julio de 2010, organizado por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona. 1. Drama en tres actos o del ser como no-ser, en: <http://www.filosofia.net/materiales/cogitos/cez7.html>

⁸⁸ "Crear es resistir" (Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 42).

⁸⁹ "...que siempre presupuso una imagen trascendente, anterior al propio filosofar" (Anders, J., "Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze", *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, p. 129).

⁹⁰ Deleuze llama "menor" o "minoritario" al pensamiento y a la literatura que se hace sin referencia a un modelo.

⁹¹ Deleuze dice que el concepto de Dios le permitió a los filósofos del siglo XVII crear conceptos que no estuvieran ligados a una representación. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 23-25. Como la revolución que produjo el arte abstracto en la pintura: ya no se trata de "copiar" o "representar" la realidad.

⁹² "Si no hay ya fundamento preexistente, entonces no hay otra cosa que esta imagen autoconstituida [plano de inmanencia] que da consistencia al pensamiento y puede salvarlo del caos" (Anders, J., *Op. cit.*, p. 130). "Todo el camino de la *Ética* se hace en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente. La *alegría* ética corresponde a la *afirmación* especulativa" (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 40). Se puede preguntar aquí: ¿por qué no puede haber una salida o una solución fuera o más allá de un sistema determinado? ¿Por qué Deleuze sostiene que la trascendencia no es una solución? Si todo sistema implica dominio ¿no se puede salir de la dominación? Esta cuestión se ha planteado plásticamente en el film *Matrix*: todo es interno a la *Matrix*. Pero, ¿acaso no hemos podido salir del esclavismo o del feudalismo? ¿Acaso no hemos superado las monarquías absolutas, etc.? El estructuralismo ha respondido negativamente a estas preguntas, sosteniendo que no se puede concebir una realidad fuera de un sistema. Por supuesto, se puede salir de un sistema pero *se pasa a otro sistema*. Los sistemas sincrónicos (que suprimen la variable temporal) son, por definición, cerrados: se definen a partir de un orden, como la lengua en Saussure. Se puede pensar cualquier tipo de sistema desde estos supuestos. No son sistemas inmóviles, pero sus cambios no son evolutivos o diacrónicos, sino los posibilitados por las leyes que rigen en ese código. Para Deleuze, el estructuralismo expresa un avance significativo porque piensa la realidad como un sistema de relaciones donde nada se define por sí mismo sino por sus relaciones con los demás componentes del mismo sistema. Pero *el estructuralismo no puede pensar la transición de un sistema a otro* (porque solo existen las leyes del primer sistema o las leyes del segundo, pero ni unas ni otras rigen la transición de uno a otro) ni puede concebir un sistema "abierto" o un sistema inestable. Cuando se dice que algo es lo que es "relativamente" se expresa este resultado obtenido por el estructuralismo, a condición de que no se suponga que existe un punto de vista o una realidad *que no es relativa* y que permite juzgar la relatividad de las demás. Los supuestos del estructuralismo prohíben la comparación de un sistema con otro porque ello supondría la existencia de un sistema de sistemas que englobara a todos los demás (un meta-sistema, un meta-lenguaje). Kuhn sostiene lo mismo respecto de los paradigmas científicos. En esto consiste la inmanencia: no hay más allá, no hay legalidad sino la del sistema. Pero, si hemos suprimido la variable temporal, entonces podemos concebir todas las relaciones como "presentes", dentro de un mismo plano. A esto es a lo que Deleuze llama "plano de inmanencia".

1. 3. Post-estructuralismo

El pensamiento griego dio tres respuestas fundamentales al problema del conocimiento, es decir, a la pregunta: ¿cuál es el orden que hay en la realidad? Esas respuestas son: el mito, la filosofía y la geometría. Todas ellas suponen un *kosmos* finito, ordenado naturalmente. Tal es el orden del ser. La teología cristiana, a su tiempo, sostuvo el orden del ser (creado) en el Creador, introduciendo la idea de creación *ex nihilo* (el ser creado de la nada). No obstante mantuvo el supuesto antiguo que identificaba el ser con el orden. La ciencia moderna, con Galileo, Descartes y Hobbes, ya no busca el fundamento del orden en el Creador sino que supone un orden matemático subyacente a todo cuerpo existente. La culminación del pensamiento moderno, con Hegel, concibe a la ciencia como sistema, como totalidad devenida conciente de sí. El orden de lo real se hace manifiesto en la historia (particularmente en la historia de la filosofía) comprendiendo la obra del Espíritu en su desarrollo. Es la consumación del Sistema que como totalidad de totalidades incluye todo y se identifica con el Todo Absoluto. Siguiendo esta misma línea, Marx utiliza las categorías dialécticas para dar cuenta del capitalismo como sistema que destruye e incorpora todos los sistemas. Por último, Saussure y el estructuralismo⁹³ conciben a los sistemas como totalidades sincrónicas, ofreciendo una matriz extensible a todas las ciencias sociales⁹⁴.

En este contexto y desde estas tradiciones, el marxismo de la Escuela de Frankfurt plantea una pregunta decisiva: ‘¿quién?’ ¿Quién transformará al sistema capitalista? ¿Quién es el sujeto del cambio? ¿Quién realizará la revolución? Desde las distintas perspectivas teóricas, se proponen diferentes respuestas a estas preguntas: la burguesía, el proletariado, las élites, las masas, el partido, el pueblo, los líderes carismáticos, la tecnociencia, las prósperas democracias liberales, los pueblos del Tercer Mundo, la voluntad y la lucha revolucionarias, los individuos autónomos... Deleuze denuncia la pregunta misma: la pregunta por el *sujeto*. El psicoanálisis, la lingüística, el estructuralismo, Althusser y Foucault, entre otros, han mostrado que el sujeto está siempre determinado por el sistema, el sujeto es un elemento de la estructura, es siempre un “sujeto-sujetado”, un “súbdito” del poder soberano, como ya había mostrado Hobbes. Althusser y Foucault tienen razón: no hay que preguntar por el sujeto sino por el sistema que lo produce⁹⁵. Pero, ¿cómo superar los modelos totalizantes y sistémicos⁹⁶? Huir del sistema de la historia de la filosofía no es todavía suficiente. ¿Cómo superar el estructuralismo?⁹⁷ Si el pensamiento se identifica con un cierto orden, ¿cómo evitar que ese orden se vuelva estático e inmodificable? ¿Cómo pensar el devenir, el cambio, la transformación, la revolución, la discontinuidad?

⁹³ “Para el estructuralismo, entonces, permanecemos siempre dentro de la estructura, dentro del sistema de representación del que nunca podemos salir” (Colebrook, C., 2002: XXXV).

⁹⁴ Cf. Colebrook, C., 2002, capítulo 2, apartados 1-3.

⁹⁵ “No existe un sí mismo o ‘nosotros’ que el que es producido a través de nuestra existencia libre. Cada acción, cada manera en la que pensamos el mundo es en última instancia infundada” (Colebrook, C., 2002: XXXV).

⁹⁶ “...imaginamos un solo sistema de la diferencia –la significación subjetiva del mundo (o la construcción social de la realidad)- y tiene el complejo de Edipo que se lo explique. Imaginamos que nos sometemos a un sistema de diferencia, o a un lenguaje, a fin de lograr reconocimiento como sujetos humanos hablantes. De este modo, supuestamente renunciamos a una plenitud original debido a la falta y a la amenaza de la castración; elegimos renunciar a lo indiferenciado y obedecer el orden de los significantes. Creemos que la diferencia es humana y cultural, impuesta por una naturaleza de otra forma inerte e indiferenciada” (Colebrook, C., 2002: 39).

⁹⁷ “...el estructuralismo: un sistema de puntos y de posiciones que, en lugar de proceder por crecimientos y estadios, actúa por grandes cortes llamados significantes, y que obstruye las líneas de fuga en lugar de continuarlas, de trazarlas, de prolongarlas en el campo social.” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 46).

Cuando se habla de *sistema* en este contexto hay que considerar la hegemonía del pensamiento estructuralista en Francia. El estructuralismo no piensa en términos de esencia, substancia o fundamento sino apuntando a relaciones de oposición que ya no suponen términos substanciales. Deleuze avanza un paso más cuando se propone comprender las fuerzas que hacen posible el pensamiento o la representación, la potencia de producción⁹⁸.

Deleuze, como otros autores que podrían llamarse post-estructuralistas, comienza a pensar en sistemas abiertos, en sistemas fallados, en sistemas inestables. Por esta apertura, falla o agujero la estructura o el sistema fluye, huye. Las *líneas de fuga*, como la *dislocación* en Laclau, son aquellas fuerzas que no permiten que el sistema se estabilice. Si el sistema es cerrado, entonces todo está regulado y no hay creación posible. Las tuberías están funcionando bien: no hay pérdidas, no hay huida. Pero si el sistema está fallado, entonces todo se desmorona. *Eso es una línea de fuga*, aquello por lo cual un sistema se desestabiliza y deja de funcionar⁹⁹. En este sentido cualquier línea de fuga puede ser devastadora. Dice Deleuze:

“Si los niños llegasen a hacer oír sus protestas en un jardín de infantes, o incluso simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza. En verdad, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada*: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global”¹⁰⁰.

Deleuze, como sus contemporáneos, trata de escapar del idealismo absoluto que parece fagocitarse a sus discípulos e incluso a sus críticos, *evitando dialectizar* las oposiciones. En este sentido, Badiou señala que “la filosofía de Deleuze resulta particularmente sistemática”¹⁰¹, pero no se trata de un sistema cerrado con categorías rígidas o estratificadas, sino un *sistema abierto*¹⁰². En lugar de estudiar los sistemas cerrados, los postestructuralistas pretenden comprender los sistemas abiertos¹⁰³, inestables, excesivos, híbridos¹⁰⁴. Además, los diversos sistemas como la lengua, la

⁹⁸ Colebrook, C., 2002: XXXII y XXXV.

⁹⁹ “Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 50).

¹⁰⁰ Deleuze en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 11.

¹⁰¹ Badiou, A., 2008: 32.

¹⁰² “A la pregunta ‘¿Es tan paradójico ver *Mil Mesetas* como un sistema filosófico?’, Deleuze no duda en responder: ‘No, para nada (...) los sistemas estrictamente no han perdido nada de su fuerza vital’ (*Pour Parler*, p. 48, [*Conversaciones*, p. 27]). Lo importante está en la posibilidad de poner en juego un sistema abierto (*¿Qué es la filosofía?*, p. 38). [...] Un sistema como *heterogénesis*” (Mengue, Ph., 2008: 47). “El todo no es un conjunto cerrado, sino, por el contrario, aquello por lo cual el conjunto nunca está absolutamente cerrado, nunca está completamente a resguardo, aquello que lo mantiene abierto en alguna parte, como un firme hilo que lo enlazara al resto del universo” (Deleuze, G., *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 25).

¹⁰³ “Deleuze define las estructuras como abiertas y diferenciales desde el comienzo” (Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, p. 124). “Los sistemas no han perdido nada de su fuerza vital. Asistimos hoy día, tanto en las ciencias como en la lógica, al comienzo de una teoría de los sistemas llamados abiertos, fundados en interacciones, que rechazan únicamente la causalidad lineal y que transforman la noción del tiempo. (...) Lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto. (...) Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias” (Deleuze, Gilles, 1992: 53). Cf. Deleuze, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Cf. Colebrook, C., *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002b, p. 3.

sociedad, los organismos o las culturas se infectan, se distorsionan y se deforman en múltiples relaciones¹⁰⁵.

El postestructuralismo (de Deleuze) rechaza la idea de que el análisis de una estructura sincrónica y estática de diferencias¹⁰⁶ pueda servir de fundamento para el conocimiento de la realidad. Lo que hay que explicar es precisamente la génesis de las estructuras: cómo surgen los sistemas (“revolución científica” en Kuhn) y cómo se transforman en el tiempo (“crisis científica”).

1. 4. Las líneas de fuga

La actividad de los filósofos consiste en huir.¹⁰⁷

Una Totalidad o un Sistema cerrado es, por definición, totalitaria o fascista, igual que el Poder¹⁰⁸.

“A este fascismo del poder –señala Deleuze- nosotros contraponemos las líneas de fuga activas y positivas (...) se trata de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería o cuando se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso. Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema capitalista, y contribuye a abrir en él una fuga”¹⁰⁹.

Nunca puede saberse de antemano qué vaya a provocar el quiebre de un sistema, porque no se trata de un proceso *necesario*. No se trata de un sujeto que se opone a otro, ni siquiera de muchos sujetos que luchan contra el sistema. Se trata de que el sistema se quiebre, se fracture, que se le abra un agujero, que le impida homogeneizarse¹¹⁰ o estabilizarse.

La *línea de fuga* es aquello que permite desarmar un sistema, cualquiera sea: natural, social, cultural, educativo... No es lo que se opone a un sistema, porque lo opuesto es la otra cara del mismo sistema. Como ya vieron Heidegger y Derrida, la

¹⁰⁵ Se puede percibir en la obra deleuziana una cierta obsesión por salir del sistema (hegeliano) al que se identifica con el sistema de poder = alienación total = sujeto sujetado. Lo dionisiaco es la lucha contra la dominación del sistema de poder. El concepto de sistema lleva a pensar reconstruyendo la totalidad orgánica teleológica = universal concreto hegeliano = organismo vital especializado romántico = estructura lengua Saussure. Por supuesto, no hay que pensar la apertura como un principio que está *más allá*, como *trascendencia*. Un sistema es abierto cuando multiplica las diferencias en lugar de fundarse en la identidad. Un sistema se abre a través de los límites, o mejor, de sus márgenes o de sus bordes. Deleuze prefiere hablar de umbrales, de diferencias de intensidad. La apertura no es el más allá del sistema, no es el caos exterior. Se trata más bien de la diferencia inmanente, del caos interno al sistema, del sistema en cuanto se “caotiza”, del lenguaje cuando “tartamudea”, como las puertas que abren las llaves del Cerrajero en *Matrix*.

¹⁰⁶ Diferencia de lo mismo ≠ Diferencia de la diferencia, diferencia en tanto que diferencia. Deleuze se interesa por “la pregunta por la emergencia o la génesis de las estructuras que utilizamos para explicar la vida (como el lenguaje, la cultura, el significado o la representación (...) por el origen del lenguaje. (...) Nos representamos la vida a través del lenguaje, así que no podemos representar el origen pre-lingüístico del lenguaje” (Colebrook, C., 2002: XXXV).

¹⁰⁷ Deleuze, G., 2008: 325.

¹⁰⁸ “Entonces, frente a la política global *del poder* -dice Deleuze-, se dan respuestas locales, contrafuegos, defensas activas y a veces preventivas. Nosotros no hemos de totalizar lo que se totaliza por parte del poder y que nosotros solo podríamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía” (Foucault, M., 1988: 14).

¹⁰⁹ Deleuze, G., 1992: 34. “Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 45).

¹¹⁰ “...Fundamentalmente en la línea de fuga o de variación que afecta a cada sistema y le impide ser homogéneo” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 9).

oposición se basa en los mismos supuestos que el sistema al que se opone. No hay que oponerse a los sistemas sino desarmarlos, desestabilizarlos, desestructurarlos¹¹¹. Eso es lo que hace la literatura: traza líneas de desestructuración, de disolución del entramado de relaciones de un sistema. Por supuesto, no se trata solo de desarmar sino también de construir elementos para hacer otra cosa. En el dibujo y en la pintura, la línea de fuga es la que escapa *hacia el horizonte*, es la que une las figuras que están en el primer plano con el horizonte. La figura es más grande y está mejor definida cuanto más lejos está el punto de fuga. Cuanto más se acerca a él se hace más pequeña, menos definida, hasta desaparecer... En muchas oportunidades, Deleuze habla del “devenir imperceptible”, desaparecer del campo de percepción detrás del horizonte del sistema. Ésa es una fuga. Eso es huir. Es el capitán Ahab persiguiendo a la ballena blanca más allá del horizonte, es decir, fuera de las rutas habituales de pesca. Heidegger lo plantea en otros términos; dice: “La obra de arte abre un mundo y lo ‘deja estar’”¹¹², un mundo nuevo, un mundo desconocido. Cuando se produce esa creación ya nada es igual. ¿Cuáles son las causas del mundo nuevo? Por ejemplo, ¿cuáles son las causas de la Revolución Francesa? Se aducen causas históricas, económicas, políticas, sociales... Para Deleuze, como para Heidegger, las causas están en la creación artística.

Las líneas de fuga son las que borronean los mapas ya dibujados, son las que desestabilizan los sistemas, son líneas de desterritorialización. Estas líneas son las que construye la literatura. Las construye e intenta seguirlas. ¿Qué ocurre cuando se siguen estas líneas? ¿Qué sucede si se decide ir tras la ballena blanca como el capitán Ahab? No se puede saber de antemano cuál será el resultado, porque no está predeterminado. De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos pueden conducir. Construir esas líneas y seguirlas. Pareciera que para poder trazar una línea de fuga tiene que ocurrir algo inesperado, no planificado, un *acontecimiento*. El acontecimiento es el momento de ruptura, que puede dar lugar al trazo de líneas de fuga o puede fracasar y restablecer el orden previo o un sistema todavía peor. *Los acontecimientos son siempre inesperados*.

Sin embargo, no solo se trata de boicotear el sistema, no se trata solamente de que falle. No hay que creer que las líneas de fuga son meramente negativas o destructivas. “Una línea de fuga permite fragmentar los estratos, romper las raíces y *efectuar nuevas conexiones*. (...) Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho”¹¹³. No se trata de

¹¹¹ “Las líneas de fuga se engendran deshaciendo los dualismos propios del primer tipo de líneas. O sea, consiguiendo constituir una tercera clase de línea que se teje ‘entre las dos’ (*Diálogos*, p. 88), es decir entre las dos líneas segmentarias, rígidamente fijadas en su oposición. Estas líneas de fuga ‘tienen en común el crecer por el medio’ (*Diálogos*, p. 112). Así, cuando ellas consiguen este crecimiento por el medio, prolongan o construyen el plano de consistencia o de inmanencia, y son creativas. Pero ellas no se vuelven buenas, activas o creadoras, liberadoras, más que en su empleo (Cf. *Conversaciones*, pp. 40-51, MP, p. 526.), ya que *en el medio* de esta experimentación real sobrevienen peligros, y la cartografía tiene como fin repararlos. ‘No hay receta general alguna’ (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, p. 173)”. Mengue, P., 2008: 75. Todas las citas son de Mengue.

¹¹² Heidegger, M., *El origen de la obra de arte*, en *Caminos en el bosque*, Madrid, Alianza, 1996; Cf. Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967, p. 222.

¹¹³ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994, p. 20. “Esto se logra no por todos los acontecimientos que conducen a un fin, sino por la creación de extremos cada vez divergentes, la creación de más y más series o ‘líneas’ de devenir. En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari se refieren a la producción de la vida de “líneas de fuga”, donde las mutaciones y las diferencias no producen solo la progresión de la historia, sino las interrupciones, las pausas, los nuevos comienzos y los nacimientos “monstruosos” (Colebrook, C., 2002b: 57. Nuestra traducción).

oposiciones sino de *conexiones*, por las cuales un conjunto de relaciones se conecta o se conjuga con otro o con otros¹¹⁴. En diferentes oportunidades, Deleuze hace referencia a la importancia de las síntesis conectivas, síntesis activas y creadoras según la fórmula: y... y... y...¹¹⁵

La única acción que cabe a los individuos o a los grupos en un sistema es *huir*¹¹⁶, evadirse, escapar¹¹⁷. Resbalar de las manos de los poderes como una anguila. Pero un individuo o un grupo no pueden escapar sin cambiar ellos mismos, sin devenir otros, sin transformarse¹¹⁸. “Partir, evadirse, es trazar una línea. (...) La línea de fuga es una *desterritorialización*¹¹⁹. (...) Pero huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la

¹¹⁴ “Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones.” (Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994, p. 14).

¹¹⁵ “...El trazado de una línea quebrada que parte siempre en dirección adyacente, una línea de fuga activa y creadora? Y... Y... Y...” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 14).

¹¹⁶ Para el sentido común “huir” significa o bien escapar de la realidad hacia la fantasía y la ilusión o bien ser un cobarde y no enfrentar las responsabilidades asumidas (no hacerse cargo). Cuando se dice que el objeto de la literatura es “huir”, no *hay que entenderlo en ninguno de estos sentidos*.

¹¹⁷ A veces la posición de Deleuze da lugar a que se la identifique con el individualismo liberal, como aquí: “Una vez más, mi línea de alegría [o línea de fuga] seleccionada no es una receta. Mis propias alegrías no son las del vecino. Hay que encontrarlas. Ustedes me dirán: ‘Pero vuestras propias alegrías pueden perjudicar a algún otro’. ¡No! Si han comprendido, ven que no pueden perjudicar a algún otro porque las alegrías propias que fastidian a algún otro son las de las líneas de odio. Mientras que si hago la selección de mis líneas de alegría, finalmente *me abro, pero no molesto a nadie*. No puedo. Quiero decir, *no es mi asunto*. Porque fastidiar a alguien y la alegría de fastidiar a alguien está muy ligada a la línea de odio” (Deleuze, G., 2008: 303).

¹¹⁸ “Si en el punto de partida lo único que tienen los sujetos es esta identidad marcada por la introyección de la dominación, parece que es decisivo que dichos sujetos se liberen de aquello que en ellos los ha convertido en los ‘pobres’, los ‘negros’, las ‘víctimas’, etc. Y esto supone un proceso de profunda transformación...” (Gorlier, J. C., “El lado oscuro de la protesta social”, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, IV, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998, p. 32). “En realidad, si los devenires pasan por una relación privilegiada con la feminidad, con la infancia, etc., es porque esas relaciones hacen huir una situación constituida de dicotomías que se organizan a partir de un estado de mayoría (cualitativa) definido por el varón adulto. De ahí el carácter artificial de una emancipación que consistiría en la afirmación de una identidad de mujer, debido a que ésta no tendría otro contenido más que las características surgidas de la distribución de las funciones, las actitudes, etc., instituida por la relación de dominación. Desde este punto de vista, hasta “una mujer tiene que devenir-mujer”, vale decir, encontrar el punto en que su auto-afirmación, lejos de ser la de una identidad inevitablemente definida por referencia al hombre, es esa “feminidad” inasible y sin esencia que no se afirma sin comprometer el orden establecido de las afecciones y las costumbres, ya que ese orden implica su represión. Y también por eso el devenir-mujer concierne tanto a los hombres como a las mujeres: estas últimas no cultivan la línea de fuga que *son* en la situación dada (y no la identidad que ésta les impone) sin hacer huir el conjunto de la situación, y así “contaminar a los hombres, tomarlos en ese devenir” (*MP*, 337-340, 357 y 587 y ss.)” [Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007]. En esta misma dirección dice Žižek: “Con un acto, *stricto sensu*, nunca podemos, entonces, prever plenamente sus consecuencias, esto es, el modo en que transformará el espacio simbólico existente: el acto es una ruptura después de la cual ‘nada sigue siendo igual’” (Žižek, S., *¿Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 64). Imaginemos un preso en la cárcel: hace un boquete y se escapa. Ése es un significado de huida, el individuo se fuga y ahora ya no está más dentro de la institución carcelaria sino que se fue, desapareció y se configuró una nueva identidad. Pero es *el mismo individuo*. Antes estaba preso y ahora está aquí, cuando lo localicen vuelve otra vez adentro. En la perspectiva de Deleuze el sujeto no permanece; cuando cambia el sistema cambia el sujeto. Esto es lo peligroso de la huida. Es una huida a lo Cortés, quemando las naves. Una vez que se quemaron las naves cambió todo, ya no somos los mismos. Hacer huir el sistema implica también construir una identidad nueva, no hay nada que permanezca igual.

¹¹⁹ Este es un concepto propio del pensamiento de Deleuze y de Guattari. *Territorializar* es marcar un territorio. Se puede entender el territorio como una forma de vida o como un paradigma científico (Kuhn).

acción, *no hay nada más activo que una huida*¹²⁰. Huir es lo contrario de lo imaginario. (...) George Jackson escribe desde la cárcel: ‘Es posible que me fugue, pero mientras dure mi huida, buscaré un arma.’¹²¹ Y Lawrence: ‘Las viejas armas ya no sirven, reháganlas y apunten bien.’ Huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía¹²². Solo

Es también una reformulación del concepto de *estructura*. Sin embargo, a diferencia de este último, el territorio hace referencia a una estructura inestable, a un sistema fracturado. Lo que produce la fractura del sistema es precisamente este movimiento de desterritorialización. Es lo que antes llamó “partir”, “evadirse”, “fugarse”, “rebasar el horizonte”. La desterritorialización hace que un sistema se desestabilice. Y ésta es la tarea de la literatura. El mundo en el que vivimos, la realidad que nos sostiene, la estructura que nos da identidad se desdibuja, se desestabiliza como efecto de una creación. Esto es lo que le ocurre al protagonista de la novela de Melville: se encuentra en el medio del Océano persiguiendo a una ballena blanca, sin saber siquiera cómo llegó hasta allí ni adónde le conducirá esa empresa descabellada. Todas las relaciones que hacían a su forma de vida (cazar ballenas para vender los productos derivados) se disuelven al encarar una persecución irracional y disparatada. Todo sistema tiene dos movimientos complementarios: un movimiento ordenador (*kosmos*, para los antiguos griegos; *razón*, para los modernos) al que Deleuze llama “territorialización”. Toma este concepto de la zoología. Algunas especies marcan sus territorios y se crean un ámbito al que le confieren su propio orden. Todos los sistemas tienen fuerzas que tienden al ordenamiento, a la territorialización, a marcar relaciones, a fijarlas. Pero al mismo tiempo, todos los sistemas tienen fuerzas opuestas que tienden a desordenar, a desterritorializar, a borrar las marcas, a disolver las relaciones o a ponerlas en movimiento. Es lo que los antiguos griegos llamaban *hybris*, desmesura. Esto, que ocurre con los sistemas, ocurre también con los sujetos que están dentro de esos sistemas. También los sujetos están atravesados por fuerzas que tienden a la identidad (“-Esto es lo mío”. “-Es lo que quería hacer”. “-Lo logré”) y fuerzas que tienden a la disolución (“-Esto no es lo mío”. “-¿Qué estoy haciendo acá?” “-¿En qué me convertiré?”). Los sujetos tienden a fijar las líneas y las relaciones con las que se identifican y sienten inseguridad al seguir las líneas de disolución, porque ponen en cuestión la propia identidad. Cf. DeLanda, M., *A New Philosophy of Society*, New York, Continuum, 2006, pp. 12 ss..

¹²⁰ “Huir” tampoco es pasividad. No es dejarse estar, no hacer nada. Al contrario “huir” se identifica con la actividad. Es hacer algo. ¿Por qué *no hay nada más activo que la huida*? Porque la huida hay que hacerla y rehacerla. Cuando parece que lo logramos, estamos nuevamente atrapados en un sistema. Al final del film *Out of Sight* (1998), de Steven Soderbergh, aparece un personaje al que apodan “Héjira” (este término hace referencia a la huida de Mahoma hacia Medina. En árabe significa “*huida*”) porque ha escapado de todas las prisiones en las que se le encerró. No se trata de huir una vez, sino siempre y permanentemente.

¿En qué consiste “lo más activo”? En la creación. Lo más activo es la acción creadora. No hay huida sin actividad y la actividad requiere de la fuerza. La fuerza puede identificarse con el poder, pero la fuerza o el poder no son propiedad de algunos sujetos. No son propiedad de ningún sujeto. No se tienen, sino que se ejercen. Todo cuerpo ejerce poder porque todo cuerpo es una interrelación de fuerzas. ¿Cómo puede ser la literatura lo más activo?

¹²¹ Lo que caracteriza a la huida es la invención. Hay que tener presente que Deleuze, muy a menudo, dialoga y hace guiños a Foucault. Éste entiende el Poder como el resultado de la utilización de instrumentos. El Poder es instrumental. El uso de determinados elementos configura el sistema social de una determinada manera. Es un problema técnico, es un problema de funcionalismo. Es importante para determinar hacia dónde se va, ver cuáles son las armas que se disponen o qué nuevos usos se pueden dar a las armas viejas.

¹²² La *cartografía* se ocupa de dibujar mapas. Los mapas están compuestos de líneas. No se trata solo de espacios o lugares, sino de una cartografía *de las fuerzas*. Cada línea bosqueja una fuerza. El conjunto de las fuerzas componen la realidad (o la Naturaleza, en Spinoza); una realidad móvil, cambiante, que se dibuja y se borra al mismo tiempo, que territorializa y desterritorializa. Los mapas sirven para orientarse y para situar las distintas fuerzas con sus diversas intensidades y sentidos. Cuando alguien viaja a un lugar que no conoce se procura un mapa para orientarse. En el mapa están señaladas las calles, los lugares, las plazas, los edificios históricos, y también los sentidos de circulación, las bocacalles y los puentes, los túneles y los caminos sin salida. En este ejemplo, se trata de mapas que ya están dibujados, pero la literatura dibuja mapas nuevos para orientarse en una realidad nueva; una realidad que comienza a existir con el mismo dibujo del mapa, y que no lo preexiste. La literatura dibuja mapas de una realidad completamente nueva. Se mapea un territorio que se construye por la misma literatura. Cortázar, en *Rayuela*, dibuja un mapa móvil, que puede ser construido por el lector. U. Eco en *Obra abierta*, dibuja un mapa con segmentos y líneas quebradas que se continúan con la lectura. Michael Ende en la *Historia sin*

hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga fuga quebrada”¹²³. Huir es lo contrario del viaje, del movimiento de lugar¹²⁴.

Una huída es activa¹²⁵, productiva, creativa, inventiva, pero también es ambigua, incierta, caótica. Nadie puede asegurar el resultado de una línea de fuga. El resultado podría ser desastroso. Todo puede salir mal.¹²⁶ Los sistemas no son inmunes ni

fin, traza una línea quebrada que se continúa indefinidamente en otras líneas quebradas. En este punto la literatura se conecta con la geografía, que también construye mapas. Pareciera que en este caso el mapa copia a escala un territorio que está dado, que está fijo. Pero los territorios se modifican constantemente. A veces se utilizan mapas (aunque no sean muy viejos) que ya no describen un lugar que ha cambiado, donde hay nuevas manzanas o las calles variaron su sentido de circulación, o donde se ha construido un nuevo teatro o un hospital que antes no estaba. En *Google Earth* los mapas se vuelven rápidamente obsoletos y hay que dibujar otros que ya son obsoletos cuando se los publica. Borges imaginó un mapa con las mismas dimensiones y los mismos accidentes que el territorio que copiase. Pero aún así tendría que ser un mapa móvil. (De todas maneras, la imagen es inadecuada, porque en literatura es el terreno el que debiera seguir al mapa y no a la inversa. El modelo no está en la realidad empírica sino en el arte hay que buscar el modelo para la realidad empírica).

¹²³ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 45. Énfasis nuestro. Geografía, cartografía, geometría remiten al espacio. Deleuze se opone a la Ilustración kantiana (desde Kant hasta Heidegger y Sartre) que ha dado prioridad al tiempo (Cf. Deleuze, G., 2008: 353 ss).

¹²⁴ Deleuze contraponen el viaje a la huída. El modelo del viaje no hace otra cosa que transitar de un lugar a otro, sin que nada cambie en la geografía ni en los sujetos. Es “la misma” persona que se mueve desde un lugar a otro. Este es el modo de viajar “a la francesa”, que nada tiene que ver con el huir. En la huída cambian los sujetos, las identidades y las relaciones, tanto como los paisajes, los lugares, las estructuras o los modos de vida. El viaje puede ser concebido como un progreso, como una aventura hacia lo novedoso o como un regreso, como una aventura regresiva, como una vuelta a lo originario. En cualquier caso, se trata siempre de un viaje y no de una huída. Melville ha caído en esta trampa. También, en cierto sentido, el Psicoanálisis. No se trata de volver a la identidad verdadera u originaria. Se trata de inventar una identidad nueva. El viaje siempre puede verse como un retorno o una regresión a lo verdadero, a lo seguro, a lo permanente. El capitán Ahab pareciera que siempre puede volver al puerto, retornar al hogar y a la patria. La huída nunca puede ser pensada de esta manera. Se parece más a la actitud de Hernán Cortés en la búsqueda de El Dorado: se trata de quemar las naves, puesto que no hay retorno, no se puede regresar para que todo siga como antes. En la literatura no se trata de la falsa aventura del que puede retornar a su vida anterior si la empresa fracasa. Lo que Deleuze llama “desterritorialización” es la ruptura de todo aquello que sirve de marco de referencia, de todo aquello que da seguridad y sostiene la identidad, de todo aquello que sostiene una forma de vida. Hay una película de la época de la guerra fría en la que un submarino atómico norteamericano emprende su curso de navegación rutinario y en medio del océano recibe la noticia de que se ha desatado la guerra nuclear y que el territorio estadounidense ha sido devastado. Este film ejemplifica perfectamente lo que Deleuze llama huída: un camino sin retorno, un movimiento en el que el mundo ha cambiado completamente junto con los actores. Otro ejemplo es el relato histórico realizado por Jenofonte en su obra *Anabasis*. En ella se cuentan las peripecias vividas por un ejército mercenario de 10.000 griegos que formaron parte de las tropas del príncipe persa Ciro en guerra con su hermano por la sucesión en el trono. Ciro resultó derrotado y muerto en la batalla. Los líderes griegos fueron traicionados y asesinados y el ejército quedó sin lugar en la patria (puesto que no luchaban por Grecia sino que eran mercenarios), sin lugar en el conflicto (puesto que luchaban para un príncipe que había muerto y ya no podía pretender la herencia al trono persa), sin jefatura (puesto que sus líderes habían sido asesinados) y sin territorio (puesto que estaban en medio del Imperio Persa, a más de 4000 kilómetros de los territorios griegos más cercanos).

¹²⁵ Se trata de una actividad que es incluso *agresiva*. Huir, y al mismo tiempo, *buscar un arma*, armarse. No se busca un arma solo para defenderse. ¿Por qué hay que actuar agresivamente? Porque nadie se deshace de un modo de vida pacíficamente, ya que todo sistema busca retener a sus componentes dentro de sus leyes e impedir cualquier otro tipo de acción. Para poder perforar el sistema es necesario armarse, pero también hay que tener en cuenta que las armas antiguas ya no sirven, que hay que construir otras. Si no hay creación, la fuga fracasa.

¹²⁶ “¿Quién puede asegurarnos que en una línea de fuga no vamos a encontrar todo aquello de lo que huimos? Huyendo del eterno padre-madre, ¿no vamos a encontrar de nuevo, en la línea de fuga, todas las formaciones edipianas? Huyendo del fascismo volvemos a encontrar concreciones fascistas en la línea de fuga. Huyendo de todo, ¿cómo no reconstituir nuestro país natal, nuestras formaciones de Poder, nuestros alcoholes, nuestros psicoanálisis y nuestros papás-mamás? ¿Qué hacer para que la línea de fuga no se

inmodificables. Deleuze coincide con Marx y con Hegel en este punto, pero no supone como él una teleología histórica que garantice el resultado de la transformación. “En las líneas de fuga tan solo puede haber una cosa: experimentación-vida. Y como no hay ni pasado ni futuro, nada se sabe de antemano. (...) procesos finitos de experimentación, protocolos de experiencia (...) programas de vida: los programas (...) son (...) *puntos de orientación para conducir una experimentación que desborda nuestra capacidad de previsión*”.¹²⁷

Las líneas de fuga son líneas simples, abstractas, “nómades”, que nos arrastran hacia “un destino desconocido, imprevisible, no preexistente”. El destino existe y se efectiviza al mismo tiempo que se traza la línea. La línea de fuga es una línea de desestabilización, de azar, de indeterminación, (Laclau y Rorty dirían) de contingencia. “La línea de fuga es una *desterritorialización*”¹²⁸. Estas líneas se caracterizan por: (a) proceder por umbrales, constituir bloques de devenir, marcar continuos de intensidad, conjugaciones de flujos. (b) Las máquinas abstractas correspondientes son mutantes, marcan sus mutaciones en cada umbral y en cada conjugación. (c) Implican un *plano de inmanencia* o de consistencia “que arranca partículas a las formas y a los sujetos” del plano de organización, sobre el cual se construye¹²⁹. Las dimensiones del plano cambian de acuerdo al número de conexiones que se establezcan sobre él.

Contraponiéndose a la tradición marxista que sostiene que una sociedad se define por sus contradicciones¹³⁰, Deleuze afirma que son las líneas de fuga las que definen a una sociedad. “*Huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma*”¹³¹, no es evadirse a lo imaginario¹³² o lo irreal.^{133 134} Las líneas de fuga tampoco son movimientos de huida fuera de lo social, no son ideologías ni utopías, “sino que *son constitutivos del campo social*, puesto que trazan su pendiente y sus fronteras, es decir, todo el devenir”¹³⁵.

Juntamente con los caracteres de las líneas es posible definir sus peligros¹³⁶. La pragmática o micropolítica –dice Deleuze– consiste únicamente en preguntar: “¿cuáles son tus líneas, individuo o grupo, y qué riesgos conlleva cada una?”¹³⁷. En su entrevista con

confunda con un puro y simple movimiento de auto-destrucción, el alcoholismo de Fitzgerald, el desánimo de Lawrence, el suicidio de Virginia Woolf, el triste fin de Kerouac? La literatura angloamericana está atravesada por un oscuro proceso de demolición que arrastra consigo al escritor” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 47-48).

¹²⁷ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 57.

¹²⁸ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 45.

¹²⁹ “El plano de organización trascendente se construye sobre el plano de inmanencia, trabajándolo para bloquear los movimientos, fijar los afectos, organizar las formas y los sujetos” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 150).

¹³⁰ También Laclau critica los intentos de definir lo social por sus contradicciones, sosteniendo que más bien son los antagonismos los que lo definen. Cf. Laclau, E.: 1993, pp. 21-44.

¹³¹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 58. Énfasis nuestro.

¹³² En su autobiografía, Althusser recuerda que durante su cautiverio en Alemania había *imaginado* la manera perfecta de evadirse sin ser arrestado, pero nunca la había puesto en práctica, no había “pasado a la acción” (Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992, pp. 145-146).

¹³³ “El gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 58).

¹³⁴ El pensamiento de Deleuze es *un materialismo* que pone el acento en lo real, frente a lo imaginario y lo simbólico; “una concepción materialista y vitalista, energética y dinámica.” Cf. http://sindominio.net/versus/paginas/textos/textos_00/deleuze.htm y Martínez, F. J., 2009: 7.

¹³⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 153. Cursivas nuestras. Análogamente, Laclau y Mouffe afirman el carácter constitutivo del antagonismo (Cf. Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 39).

¹³⁶ Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, pp. 156-59; Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, pp. 230-33.

¹³⁷ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 162.

Toni Negri, afirma que una filosofía política tiene que centrarse en “el análisis del capitalismo como sistema inmanente que no cesa de repeler sus propios límites”. Recuerda que en *Mil mesetas* había trazado tres direcciones principales para este análisis: (1) seguir las líneas de fuga que se perfilan en cada momento particular, que son las que definen a la sociedad; (2) tener en cuenta en el análisis no las clases sino las “minorías”¹³⁸; (3) buscar un principio básico para las máquinas de guerra, que se definen por una cierta manera de “ocupar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacio-tiempo”¹³⁹.

“El auténtico problema nunca ha sido ideológico, siempre ha sido de organización: ¿es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado, incluso si solo es para prefigurar el futuro Estado? Y en caso afirmativo, ¿será acaso una máquina de guerra con sus líneas de fuga? [...] Pero, ¿cómo se modernizaría, sea cual sea el dominio, una máquina de guerra, cómo conjugaría sus propios peligros fascistas frente a los peligros totalitarios del Estado, sus propios peligros de destrucción frente a la conservación del Estado? En cierto sentido es muy simple, la cosa se hace sola y a diario. El error consistiría en decir: por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por el otro, una fuerza de resistencia que, o bien adopta la forma de Estado, con lo cual nos traiciona, o bien cae en luchas locales parciales o espontáneas, que una y otra vez serán asfixiadas y derrotadas. El Estado más centralizado no es en absoluto dueño de sus planes, también es experimentador, hace inyecciones, no logra prever nada”¹⁴⁰.

Cuando el poder es concebido como una articulación de múltiples fuerzas variables en juego, el Estado deja de pensarse como una unidad rígida y permanente que garantiza con su fuerza la cohesión social constituyendo la sociedad. Hay que replantear el problema del Estado concibiéndolo como un resultado (provisorio, parcial, contingente) de una articulación hegemónica. La eficiencia del Estado moderno, evidenciada en los últimos dos siglos, no implica que sea la encarnación del fin de la historia como piensa Fukuyama. ¿Son posibles otras organizaciones sociales que ya no requieran del ‘monopolio de la fuerza pública’? ¿Cómo podría esta organización garantizar la cohesión social? ¿Cómo podría conjurar los ‘microfascismos’, es decir, aquello que John Stuart Mill llama ‘tiranía de la opinión’ y que Tocqueville llama ‘poder tutelar’?

1. 5. Pensamiento marginal y devenir minoritario

“Deleuze no suele elegir entre las grandes tendencias de la filosofía occidental; por ejemplo, no opone el materialismo al idealismo, el platonismo al aristotelismo, los humanismos a los teísmos y así sucesivamente, sino que *busca siempre el margen*¹⁴¹: la frontera, lo dejado al lado, lo minoritario, y desde allí subvierte y pervierte la línea mayoritaria y central. Busca en los grandes sistemas los cabos sueltos, las hipótesis rechazadas, los problemas vislumbrados y abandonados. Su filosofía es *una filosofía de*

¹³⁸ “Las minorías y las mayorías no se distinguen por el número. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Aquello que define la mayoría es un modelo al que hay que conformarse; por ejemplo, europeo medio, adulto, varón, habitante de las ciudades...Mientras que una minoría no tiene modelo, es un devenir, un proceso. [...] Cuando una minoría crea modelos es porque desea volverse mayoritaria, y sin duda es inevitable para su supervivencia o su salvación (por ejemplo tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia viene de lo que ella ha sabido crear y que pasará más o menos por el modelo sin depender de él. El pueblo es siempre una minoría creadora y lo sigue siendo incluso cuando conquista una mayoría: las dos cosas pueden coexistir porque no se viven en el mismo plano” (Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 17, columna 1 y 2).

¹³⁹ Deleuze, G., “Entrevista con Toni Negri”, reproducida en el Magazin dominical de El Espectador, N° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia., p. 16, columna 3.

¹⁴⁰ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, pp. 164-5.

¹⁴¹ “No adopta la simple voz de la razón universal sino, como en una novela, ‘juega’ con las voces de aquellos tradicionalmente condenados a los márgenes de la razón” (Colebrook, C., 2002b: 5).

los márgenes, de las minorías; no tanto de lo Otro, de lo opuesto, de lo oprimido, como de lo desdénado, de lo olvidado, de lo dejado al margen."¹⁴²

Si la historia de la filosofía ha focalizado en ciertos conceptos fundamentales (ver la columna de la izquierda en el cuadro de abajo), Deleuze se ha ocupado de los conceptos desechados, de lo impensado (columna de la derecha), sin que esta actitud implique una apología de los términos opuestos del pensamiento dicotómico dominante.

Identidad	Identidad	Diferencia
Esencia	Esencia	Existencia
Universal	Universal	Singular
Razón	Razón	Sensibilidad
Razón	Razón	Locura Esquizo
Alma	Alma	Cuerpo
<i>Kosmos</i>	<i>Kosmos</i>	<i>Khaos</i>
Ser	Ser	Devenir
Uno	Uno	Múltiple
Bien	Bien	Mal
Limitado	Limitado	Híbrido
Normal	Normal	Monstruoso
Sistema necesario	Sistema necesario	Acontecimiento aleatorio
Acto	Acto	Potencia
Reposo	Reposo	Cambio
<i>Cronos</i>	<i>Cronos</i>	<i>Aión</i>

¿Cómo superar las oposiciones dialécticas sin recurrir al ‘Espíritu Absoluto’ hegeliano o a la ‘Destinación del Ser’ heideggeriana?

Deleuze introduce ciertos dualismos en su obra, pero no en un sentido maniqueo, para sustituir un polo por el polo opuesto, sino porque es consciente de que no podemos salir

¹⁴² Martínez, F. J., “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40, en: <http://www.revistadefilosofia.org>.

de un salto del pensamiento metafísico occidental y de que es preciso pasar por estos dualismos procurando no quedar atrapado en ellos¹⁴³.

Escapar de las oposiciones dialécticas que conducen al imperio del 'Espíritu Absoluto' hegeliano, huyendo igualmente de la deconstrucción heideggeriana que se resigna a la destinación del ser y al dominio de la técnica instrumental.

Deleuze hace alusión a lo menor¹⁴⁴ y a lo minoritario. ¿Qué significa minoritario? No se trata de una distinción cuantitativa, es decir, del mayor o menor número de integrantes o de votantes, sino de tener un modelo al que conformarse (por ejemplo, varón, adulto, blanco, educado) o carecer de él. El devenir mayoritario consiste en imitar un modelo "(cuando sea grande, cuando tenga el poder...)"¹⁴⁵, perseguir una finalidad o una perfección. "...Las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso"¹⁴⁶, que nos arrastra hacia lo desconocido. La historia de la filosofía sigue el itinerario de los filósofos "mayores"; Deleuze retoma problemas dejados de lado, cuestiones planteadas por autores marginales y olvidados (Lucrecio, los Estoicos, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson...), conceptos desechados o imposibles (devenir, multiplicidad, singularidad, inmanencia, existencia, acontecimiento...) e incluso realidades soslayadas o excluidas (devenir-mujer, devenir-niño, devenir-loco, devenir-animal, devenir-imperceptible...)¹⁴⁷. "Algunos filósofos aceptan las preguntas de su tiempo pero otros, dice Deleuze, son capaces de formar nuevos problemas; tales filósofos son 'intempestivos'. (...) Debemos formar nuevos problemas que transformen nuestro tiempo"¹⁴⁸.

"Una minoría nunca está del todo definida, una minoría solo se constituye a partir de líneas de fuga que corresponden a su manera de avanzar y de atacar"¹⁴⁹. Cuando se ha llegado a una definición, a una naturaleza, a una substancia o a una esencia, se ha devenido mayoritario. Lo minoritario, por el contrario, siempre está en proceso, siempre en camino, siempre en devenir. Lo minoritario se ajusta bien a lo que Sartre llama *existencia*, si bien en este autor el concepto se refiere solo al modo de ser humano¹⁵⁰. Una minoría está siempre por definirse, siempre está en proceso. Deleuze identifica este devenir minoritario con la escritura, con la literatura:

Al escribir se proporciona escritura a los que no la tienen, y éstos a su vez proporcionan a la escritura un devenir sin el cual no existiría, sin el cual sería pura redundancia al servicio de los poderes establecidos. (...) Que el escritor sea minoritario significa que la escritura encuentra siempre una minoría que no escribe; y no es que la escritura se

¹⁴³ Martínez, F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40.

¹⁴⁴ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *Kafka, por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978.

¹⁴⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 9.

¹⁴⁶ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.

¹⁴⁷ La mujer es excluida del sistema patriarcal machista, el niño es excluido del sistema parental hegemónico, el loco es excluido del sistema racional, el animal es excluido del reino humano, el extranjero es excluido del régimen identitario nacional, el tartamudo es excluido del régimen del discurso establecido, el imperceptible es el que no figura en ningún registro, aquel al que ni siquiera se percibe. Todos tienen en común el ser objetos de exclusión. No son sujetos, ni pueden llegar a serlo sin convertirse en mayoritarios, sin incorporar el modelo hegemónico.

¹⁴⁸ Colebrook, C., 2002: 74.

¹⁴⁹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 52.

¹⁵⁰ "¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho" (Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981, p. 16).

encargue de escribir *para* esa minoría, en su lugar o a propósito de ella, sino que *hay encuentro, encuentro en el que cada uno empuja al otro*, lo arrastra en su línea de fuga, en una desterritorialización conjugada. La escritura se conjuga siempre con otra cosa que es su propio devenir. No hay ningún agenciamiento que funcione a partir de un único flujo. La escritura no es cuestión de imitación, sino de conjunción¹⁵¹.

No se trata del tema leninista de las vanguardias y su relación con las masas ni del tema peronista del pueblo en relación con el conductor. Se trata de la relación del escritor con las minorías, con los excluidos, con los descartados. Tampoco se trata de que el escritor aporte su conciencia y las minorías la fuerza de su acción. Se trata más bien de un encuentro¹⁵², de unas bodas, de una conexión. Son relaciones nuevas que, en cuanto tales, escapan a todo control y resisten a los sistemas de poder.¹⁵³

“No deberíamos producir libros (totalidades unificadas que reflejan el mundo bien ordenado), deberíamos producir textos que sean *agenciamientos* (conexiones inesperadas, disparatadas y productivas que creen nuevas maneras de pensar y vivir)”.¹⁵⁴

1. 6. Fuga y devenir

“Huir es hacer huir, (...) hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo”¹⁵⁵. Cuando un sistema o conjunto huye se convierte en otro, *deviene*. Como señala Claire Colebrook, *devenir* es un *concepto* deleuziano.¹⁵⁶ ¿Qué significa devenir?¹⁵⁷ Para Hegel, devenir es definirse, concretarse, determinarse. El devenir es el proceso natural y necesario de todo ser finito, proceso por el cual se niega a sí mismo para realizarse de un modo más concreto y más rico, es decir, más determinado. Para Deleuze el devenir no pertenece a la historia sino a la geografía, no tiene que ver con el cambio desde el punto de vista temporal, sino con lo espacial. “Los devenires –dice– pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas”¹⁵⁸. Por ejemplo, abrimos el mapa del municipio y buscamos el lugar en donde estamos para saber cómo dirigirnos a la casa de un compañero. Seguimos las manos de las calles y las avenidas y en un momento, cruzamos un umbral, cruzamos una avenida que marca el

¹⁵¹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 53. Énfasis nuestro.

¹⁵² “*Occursus* es exactamente el encuentro. Yo encuentro cuerpos. Mi cuerpo no cesa de encontrar cuerpos” (Deleuze, G., 2008: 233).

¹⁵³ “Solo se puede pensar el Estado en relación con su más allá, el mercado mundial único, y con su más acá, las minorías, los devenires, la ‘gente’. En el más allá reina el dinero, es él quien se comunica, y lo que actualmente nos hace falta no es una crítica del marxismo sino una teoría moderna del dinero tan buena como la de Marx y capaz de continuarla (los banqueros están más preparados que los economistas para suministrar los elementos de esta teoría, aunque el economista Bernard Schmitt haya progresado ya en esta dirección). En cuanto al más acá, los devenires escapan al control, esas minorías que no cesan de resucitar y de resistir.” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 242).

¹⁵⁴ Colebrook, C., 2002: 76.

¹⁵⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 45.

¹⁵⁶ Colebrook, C., 2002b: 4.

¹⁵⁷ Usualmente se entiende como “llegar a ser”. Etimológicamente significa: “venir desde”. El “de” indica una procedencia. Esto es lo característico de la literatura: es un movimiento que ha comenzado “en...”, pero del que se desconoce la meta o el resultado. Se sabe de dónde se ha salido pero no se sabe adónde se va a terminar ni en quién me voy a transformar a través de ese itinerario. El resultado nunca está definido de antemano. No se trata de adquirir una forma o una identidad que ya esté definida, como cuando se dice: “Quiero ser médico o abogado” o también “quiero hacerme monje o modelo publicitaria”. Por otro lado, ocurre no pocas veces que este camino termina mal, acaba en *un proceso de demolición*, en una destrucción del sujeto.

¹⁵⁸ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 6.

límite con el municipio que está al sur. Seguimos una línea y en cierto momento estamos en otro lugar. Eso es un devenir, solo a condición que no supongamos que el lugar al que arribamos ya estaba allí y es el mismo que antes de que llegáramos ni que creamos que nosotros somos los mismos antes de llegar allí que cuando llegamos. Devenir quiere decir cambio de las relaciones y por lo tanto cambio de los términos relacionados.

Un poder o singularidad es un potencial de devenir de manera distinta. No debe verse la esencia de la filosofía en lo que la filosofía ya *es*, sino en su poder de devenir. Mirar un texto filosófico creativamente significa captar su poder singular, la manera específica en que este pensador contribuye a la vida creando un problema nuevo.¹⁵⁹

Dice Deleuze:

La abeja y la orquídea nos dan el ejemplo. La orquídea aparenta formar una imagen de abeja, pero de hecho hay un devenir-abeja de la orquídea un devenir-orquídea de la abeja, una doble captura, puesto que 'lo que' cada una deviene cambia tanto como 'el que' deviene. La abeja deviene una parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene en órgano sexual para la abeja. Un mismo y único devenir, un único bloque de devenir¹⁶⁰.

Es muy importante, evitar pensar en términos substancialistas o esencialistas. Una substancia se define por una forma o esencia, sin la cual dejaría de ser lo que es. De la substancia pueden predicarse o decirse otras cosas que hacen que cambie o varíe pero no en su naturaleza. Tales son los accidentes: cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, posición, posesión, tiempo y espacio. La relación es desde este punto de vista un *accidente* de la substancia. Un accidente puede variar sin que la substancia varíe. Si se dice que esta silla es del mismo juego o del mismo estilo que este escritorio, se está estableciendo una *relación* entre la silla y el escritorio, que no modifica en nada ni a una ni al otro. Para Deleuze como para la lingüística de Saussure, no hay sino relaciones. Los términos se definen desde las relaciones y no las relaciones desde los términos. Cuando varían las relaciones, varían los términos relacionados. No hay que pensar a la abeja o a la orquídea con independencia de la relación en la que entran. Cuando se crea esta relación las dos dejan de ser lo que eran y se transforman en otras. Una vez que se *encuentran*, sus relaciones componen *otra realidad*. Por eso dice Deleuze:

Un encuentro quizá sea lo mismo que un devenir o que unas bodas. Encontramos personas, pero también movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. Y aunque todas estas cosas tengan nombres propios, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un zig-zag, algo que pasa o que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencial: 'efecto Compton', 'efecto Kelvin'. Es lo mismo que decíamos para los devenires: *no es que un término devenga el otro*¹⁶¹, sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir que no es común para los dos, puesto que nada tienen que ver el uno con el otro, sino que está *entre* los dos, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir, una evolución a-paralela. Eso es precisamente la doble captura, la abeja 'Y' la orquídea: nada que esté ni en una ni en otra, aunque pueda llegar a intercambiarse, a mezclarse, sino algo que *está entre las dos, fuera de las dos*, y que corre

¹⁵⁹ Colebrook, C., 2002: 75.

¹⁶⁰ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 6-7. El devenir no se confunde con el pasado o el futuro, ni con la historia.

¹⁶¹ "Uno no abandona lo que es para devenir otra cosa (imitación, identificación) sino que otra manera de vivir y de sentir asedia o se envuelve en la nuestra y las 'hace fugar'" (Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007).

en otra dirección. Encontrar es hallar, capturar, robar, pero no hay método, tan solo una larga preparación¹⁶².

No se trata de intercambiar lo que ya se tiene o lo que ya se es. Se trata de encontrar, de construir una relación nueva (*agenciar*, ensamblar, componer). Cada uno encuentra al otro *dentro de una nueva relación*, que no estaba ya dada y que no es propiedad de ninguno de los dos. Devenir es inventar, es crear: inventar una nueva relación e inventar cada uno de los términos. El devenir no se define por los términos de los que se parte, pero tampoco se define por el resultado al que se llega. “Los procesos son los devenires, los cuales no pueden juzgarse por los resultados que alcanzan, sino por las cualidades de su transcurso y *por la potencia de su continuación*: es el caso de los devenires-animales o de las individuaciones no subjetivas”¹⁶³.

La filosofía, desde Parménides, Platón y Aristóteles, comienza por el ser. La filosofía se identifica con la ontología, en tanto saber del ser. Partiendo del ser, como fundamento¹⁶⁴ o principio, explica el cambio o el movimiento. El ser se mueve, el ser cambia, el ser deviene. Para Deleuze, se trata de pensar el devenir antes que el ser. El ser, el ente, el hombre no son más que efectos del devenir, detención del movimiento, términos fijos¹⁶⁵. Lo originario es el devenir.¹⁶⁶

Los devenires son productivos, creativos, no están sujetos a una finalidad o a un sentido predeterminado. La vida es devenir. El arte es devenir. La escritura es devenir.

Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. (...) La escritura es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal, se deviene-molécula hasta devenir-imperceptible. [...] Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, *Mimesis*), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse de una mujer, de un animal o de una molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes, tanto menos determinados en una forma cuanto que se singularizan en una población.¹⁶⁷

Cuando se habla de devenir mujer o devenir animal, se imagina un proceso por el cual algo se convierte en mujer o en animal, como si ser-mujer o ser-animal ya estuvieran definidos. Sartre lo había mostrado en relación con el ser-humano. Ser humano no es una esencia –decía– sino existencia, pura *facticidad*, hecho, relaciones. Nunca está completamente definido, nunca está acabado. Es un proceso abierto, una acción inacabada, siempre en curso. Hegel lo había mostrado en relación con la libertad: los

¹⁶² Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 11.

¹⁶³ Deleuze, G., 1995: 232-33.

¹⁶⁴ Por otro lado, “si pensar es crear, pensar no puede ya definirse por fundar, es decir por demostrar a partir de proposiciones primeras. [...] Adoptar esta posición concerniente al pensamiento, es pues, recusar la problemática del fundamento que ha marcado la metafísica de Aristóteles hasta Nietzsche” (Mengue, P., 2008: 51-52).

¹⁶⁵ “...La humanidad pensante, el pensamiento, jamás ha dejado de querer reconstituir el movimiento con lo inmóvil, con posiciones, con instantes, con momentos, etc. (...) Pretenden reconstituir el movimiento a partir de lo que no es movimiento” (Deleuze, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 29).

¹⁶⁶ “El problema con el pensamiento occidental es que comienza en el ser, al que entonces se imagina como actuando o moviéndose. Además, esto ha tendido a privilegiar al hombre como ser fundamental; es el hombre el que conoce o el sujeto que ve un mundo que cambia y se mueve. Deleuze, sin embargo, insiste en que toda la vida es un plano de devenir, y que la percepción de seres fijos - como el hombre - es un efecto del devenir. Para realmente pensar y encontrar la vida no tenemos que seguir viendo la vida en términos fijos e inmóviles. Esto quiere decir que el pensamiento mismo tiene que hacerse móvil y liberarse de los fundamentos fijos como el filósofo imagina a todo ser.” (Colebrook, C., 2002b: XX-XXI).

¹⁶⁷ Deleuze, G., *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 11-12.

griegos han realizado una libertad concreta, la de los ciudadanos en la *polis*, pero esta no es la realización definitiva de la libertad. Después los romanos realizaron una libertad más concreta, la de los ciudadanos del imperio, no limitada a una *polis*, a un lugar. Pero tampoco ésta es la realización completa de la libertad. Luego los cristianos efectuaron una libertad más concreta aún, la libertad interior, la libertad de la fe, pero tampoco ésta es la última. Así, el resultado queda siempre abierto. Ningún resultado es el definitivo. Eso es el devenir para Deleuze. Creación abierta.

1. 7. Metafísica y Filosofía

Inventar nuevas fuerzas o nuevas armas¹⁶⁸

La historia de la filosofía cumple la función de impedir que las personas piensen¹⁶⁹ y “la epistemología ha tomado el relevo de la historia de la filosofía” en esa función represiva desde finales del siglo XIX. De allí que Deleuze advierta que el “pensar suscita la indiferencia general”.¹⁷⁰ En el contexto histórico de la segunda postguerra, durante el cual Deleuze hizo sus estudios universitarios, el panorama de la filosofía estaba dominado por “las tres H” (Hegel, Husserl, Heidegger¹⁷¹) dando lugar a una escolástica que encuadraba a las nuevas generaciones. ¿Cómo se ha situado Deleuze en este contexto?

Su estrategia no ha consistido en atacar frontalmente a la tradición metafísica, contraponiéndose a ella sino en una acción de fragmentación, distorsión y apropiación.

La relación del pensamiento de Deleuze con la metafísica occidental –dice F. J. Martínez– es, por un lado, reformista, en tanto que no presenta una oposición radical a lo establecido, pero, por otro lado, su puesta al margen es más revolucionaria que una crítica o una denuncia, ya que éstas suelen convertirse en reflejos especulares de lo que critican y denuncian; el ataque de Deleuze *actúa mediante el robo y la fragmentación de lo que ataca*, como decía R. Barthes. En lugar de erigir una antimetafísica, tan poderosa y estructurada como la clásica, Deleuze fragmenta y pulveriza la tradición clásica, y con estos despojos y fragmentos construye un pensamiento nuevo, con procedimientos cercanos al ‘collage’ surrealista, un pensamiento irreductible al clásico, del cual, sin embargo, proceden todos sus elementos”.^{172 173}

Los filósofos, si pretenden pensar algo nuevo, no pueden quedar atados a los viejos problemas o a las preguntas ya formuladas, incluso cuando se trata de insertarse en una tradición.

El pensar de una filosofía no debería permanecer dentro de una pregunta [ya planteada] sino que debería ver *cómo una filosofía ha podido producir sus preguntas*. No hay que tomar una pregunta general como, por ejemplo, ‘¿qué es el bien?’ y luego ver quién la ha

¹⁶⁸ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 9.

¹⁶⁹ Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 17.

¹⁷⁰ Deleuze, G.-Guattari, F., 1993: 45.

¹⁷¹ Smith observa que Deleuze nunca abordó directamente a ninguno de los tres aunque su pensamiento se ha nutrido indudablemente de la polémica con ellos (Cf. Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library).

¹⁷² Martínez, F. J., “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40.

¹⁷³ Según Martínez se trata de un “pensamiento materialista, huérfano y ateo, pluralista y unívoco a la vez, trágico, en una palabra, que traviste a la voluntad de poder nietzscheana en un deseo nómada y productivo, afirmativo y libre de toda negatividad dialéctica.” (Martínez, F. J., “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 39, en: <http://www.revistadefilosofia.org>).

respondido de modo más efectivo. Más bien necesitamos ver por qué Platón estaba interesado en la pregunta por el bien y por qué, al contrario, Kant comenzó con la pregunta por el conocimiento.¹⁷⁴

Lo que hay que tratar de comprender es cuáles son los problemas que una filosofía o un pensador crean.

“Para un nietzscheano como Deleuze –advierte Mengue-, el pensamiento es inseparable del ser, y este ser es él mismo inseparable de la vida”¹⁷⁵. Pero, siguiendo a Nietzsche, hay que entender *la vida como voluntad de poder*¹⁷⁶, es decir, como *creación*¹⁷⁷. El poder creador de la vida está presente ya en la tendencia de los organismos pequeños a evolucionar, mutar y devenir¹⁷⁸. Deleuze no se cansa de afirmar que la fuerza de la vida consiste en su poder para plantear, desarrollar, enfrentar y responder a los problemas¹⁷⁹. No se puede explicar la vida ni fundamentar su conocimiento sobre estructuras cerradas, lo cual impulsa al pensamiento a la creación, a la invención y a la experimentación. “‘Hacer filosofía’, de acuerdo con Deleuze, es un acto de creación y de afirmación”¹⁸⁰.

La vida como voluntad de poder es un concepto básico que se identifica con *un nuevo empirismo*¹⁸¹ (por supuesto, no limitado a la mera experiencia del sujeto –que es siempre demasiado estrecha-). “Deleuze propone una *experimentación* que transforme la realidad desde dentro, tanto teórica como prácticamente”¹⁸² y, como Foucault, asocia su postura con un nuevo tipo de *funcionalismo*¹⁸³. “De lo que se trata es de saber si funciona, y cómo y para quién. Es una máquina”.¹⁸⁴ Sin embargo, no hay que confundir este modo de pensamiento con el mecanicismo ni con el vitalismo anterior a Nietzsche.

Se trata más bien de *una ontología de las fuerzas*. Lo real no son las substancias ni las esencias ni el sujeto, sino las fuerzas y las relaciones de fuerzas. El pensamiento tiene por función conceptualizar las fuerzas invisibles¹⁸⁵.

¹⁷⁴ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 73. Énfasis nuestro.

¹⁷⁵ Mengue, Ph., 2008: 60.

¹⁷⁶ Cf. Deleuze, G., 1971: 75.

¹⁷⁷ Esta es una intuición central en el pensamiento de Deleuze, y “como ha señalado Alain Badiou [siguiendo a Althusser], la filosofía es inherentemente *axiomática*, es el despliegue consecuente de una intuición fundamental” (Žižek, S., 2006: 13).

¹⁷⁸ “La filosofía tiene un solo fin: la vida, la más alta, la más liberada posible: la gran salud.” (Mengue, P., 2008: 62).

¹⁷⁹ “Un gran filósofo crea un nuevo estilo de pensar formando nuevos problemas” (Colebrook, C., 2002: 73). “El pensador abandona la tierra firme y segura de nuestras certidumbres, es decir, de nuestros hábitos de pensamiento. [...] Todo pensamiento enfrenta el caos” (Mengue, P., 2008: 64). El último capítulo de *Yo también tuve una novia bisexual* de Guillermo Martínez (Buenos Aires, Planeta, 2011) se titula “La gran conmoción” y plantea exactamente este momento de irrupción del caos.

¹⁸⁰ Colebrook, C., 2002: 75.

¹⁸¹ “El genio de Deleuze reside en su noción de ‘empirismo trascendental’: en contraste con la noción habitual de lo trascendental como la red conceptual formal que estructura el rico flujo de datos empíricos, lo ‘trascendental’ *deleuziano es infinitamente MÁS RICO que la realidad*; es el campo potencial infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza” (Žižek, S., 2006: 20).

¹⁸² “Quizás vayan a llegar a una ciencia de las relaciones, ¿pero qué será? No una ciencia teórica. La teoría hará quizás una pequeña parte, pero será una ciencia vital” (Deleuze, G., 2008: 251).

¹⁸³ Cf. Deleuze, G., 1992: 16-18: “...considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona. [...] Esta otra manera de leer se opone a la precedente porque relaciona directamente el libro con el Afuera. Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio frente a esos otros, y que mantiene relaciones de corriente y contracorriente o de remolino con otros flujos de mierda, de esperma, de habla, de acción, de erotismo, de moneda, de política, etc.”

¹⁸⁴ Deleuze, G., 1992: 38.

¹⁸⁵ Deleuze, G., *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007, p. 79.

En efecto, si pensar es crear, pensar no puede ya definirse por *fundar*, es decir por demostrar a partir de proposiciones primeras. [...] Adoptar esta posición o intuición concerniente al pensamiento, es pues, recusar la problemática del fundamento que ha marcado la metafísica desde Aristóteles hasta Nietzsche. [...] La filosofía de G. Deleuze, como la de Nietzsche y como la de Foucault aceptan así *flotar sobre el océano infinito del devenir, deslizarse sin anclaje sobre el caos del ser*¹⁸⁶.

El pensamiento no es la capacidad esencial del sujeto substancial sino el resultado de violentas confrontaciones y la respuesta a los problemas. “El pensamiento emerge del caos y de la diferencia”.¹⁸⁷ La dificultad para entender a Deleuze es parte de su táctica que consiste en tratar de pensar de modo diferente: su trabajo *procura capturar* (aunque no completamente) *el caos de la vida*¹⁸⁸. Ningún lenguaje es adecuado para expresar la totalidad de la vida ni responder a sus problemas. Así como los organismos vivientes viven respondiendo a los problemas que les plantea el entorno u otros organismos, así cada acto de pensamiento (como la filosofía o la literatura) es una respuesta activa a la vida. Por este motivo, Deleuze no es un filósofo ‘puro’, de modo que en sus obras se encuentran desarrollos de matemática, literatura, geografía, arte, política, psicoanálisis, semiótica y otras actividades de pensamiento. Todos los actos del pensamiento luchan contra la forma hegemónica de racionalidad (esencialmente represiva). El *Anti-Edipo* es un ejemplo claro de esta actividad que no recurre a argumentos y proposiciones sino a preguntas como ¿por qué debemos aceptar las convenciones, las normas y los valores vigentes? ¿Por qué no habríamos de crear nuevas imágenes, nuevos valores y nuevos deseos de lo que es ser o pensar? Contra la justificación y legitimación afirma la creación y la invención¹⁸⁹. La oposición a la racionalidad hegemónica se desplaza al ámbito psicoanalítico como oposición a una concepción de la *psique* entendida como un todo constituido natural o culturalmente. A la terapia psicoanalítica Deleuze y Guattari le oponen el esquizo-análisis, es decir, le dan primacía a las partes impersonales, a los fragmentos móviles¹⁹⁰, a los “*esquizos*”¹⁹¹. Deleuze y Guattari sostienen que la vida es una totalidad abierta y creativa de conexiones crecientes¹⁹², que no puede ser limitada por estructuras fijas e inmóviles como el lenguaje o la lógica (fijación paranoide). El esquizoanálisis es una manera de *pensar la vida como flujo y devenir*, que crea nuevas conexiones, abre la experiencia a nuevos comienzos y nos permite pensar de otro modo¹⁹³.

¹⁸⁶ Mengue, P., 2008: 51-52. Énfasis nuestro. “Imagínese si pudiéramos percibir todas las diferencias que nos enfrentan: cada rayo de luz, cada onda de sonido. No tendríamos un ‘mundo’ sino un vasto y caótico flujo de datos. Percibimos las ‘cosas’ al disminuir las diferencias. [...] Para Deleuze, el mundo es el resultado de tomar una variedad infinita y abierta de diferencias y reducirla a identidades manejables.” (Colebrook, C., 2002: 35 y 38).

¹⁸⁷ Colebrook, C., 2002: 81.

¹⁸⁸ Colebrook, C., *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002b, p. 4.

¹⁸⁹ Colebrook, C., 2002b: 5. “Contra aquellos que piensan ‘soy esto, soy aquello’, y que lo piensan aún de una manera psicoanalítica (refiriéndose a su infancia o a su destino), hay que pensar en términos de incertidumbre y de improbabilidad: no sé lo que soy, harían falta tantas investigaciones y tantos tanteos no narcisistas ni edípicos (ningún homosexual puede decir con certeza: ‘soy homosexual’).” (Deleuze, G., 1992: 21). “La propuesta de Deleuze para liberar la vida del lenguaje del ser y de los juicios trascendentes se podría expresar en forma de tres acciones: borrarse, experimentar, hacer rizoma.” (Larrauri, M., 2000: 12).

¹⁹⁰ Cf. Colebrook, 2002b: 5.

¹⁹¹ El esquizo no es un tipo psicológico (no es el esquizofrénico), sino un modo de pensar la vida sin que esté gobernada por formas fijas o imagen de sí (Cf. Colebrook, 2002b: 5).

¹⁹² Cf. Colebrook, 2002b: 5.

¹⁹³ “Jackson Pollock es, quizá, el último ‘pintor deleuziano’. (...) En el campo del cine (...) Sergei Eisenstein. (...) Entre los directores contemporáneos, Robert Altman” (Žižek, S., 2006: 21-22).

Deleuze es un escritor multidisciplinario, pero no en el sentido de alguien que utiliza los conocimientos de un campo para iluminar otro ámbito sino porque busca transformar cada disciplina a través de un *encuentro* con otra. La filosofía, por ejemplo, no se vale de las metáforas o de la información de la ciencia o del arte. Cada modo de pensamiento tiene una diferencia específica, pero también difiere de sí misma en el tiempo.¹⁹⁴ Lo multidisciplinario no debe entenderse como una ‘teoría’ o un marco general que pueda aplicarse a los casos singulares o a las disciplinas en las artes y en las ciencias. “Cada caso en artes y en ciencias es una oportunidad para reinventar todo el proceso de pensar y vivir”¹⁹⁵. Ser multidisciplinario significa “apreciar los diferentes modos en que el pensamiento produce orden a partir del caos”¹⁹⁶. Requiere “pensar globalmente: no permaneciendo dentro de cualquier disciplina o combinando disciplinas sino cruzando de una a otra para abrir continuamente y renovar el propio medio o ‘milieu’ dentro del cual pensamos”.¹⁹⁷ De esta manera, Deleuze busca atacar el supuesto básico de la tradición occidental: la noción de un sujeto autónomo de pensamiento.

A partir de aquí es necesario redefinir la filosofía, el arte y la ciencia de otra manera. No se trata de hacerse ciertas preguntas desde una forma de pensamiento o de una disciplina sino que es necesario preguntar qué hacemos cuando hacemos filosofía o ciencia o arte, porque las formas de pensamiento no están ya definidas o acabadas¹⁹⁸. Hay que pensarlas como *poderes* o *potencias*, como distintos poderes del pensamiento. Consecuentemente, no hay un único mundo o realidad, sino múltiples realidades, tantas como formas de pensamiento y percepción. La filosofía tiene que ver con la creación de conceptos¹⁹⁹. El arte se ocupa de crear nuevas percepciones y afectos, nuevas experiencias. Ni una ni otra están ya definidas o delimitadas, sino que al ser *activas* se diferencian siempre de sus imágenes o realizaciones anteriores²⁰⁰. A esto Deleuze lo llama *repetición*: “Repetir algo es recomenzar otra vez, renovar, cuestionar y rehusar permanecer siendo lo mismo”²⁰¹. No se trata de repetir *lo mismo* sino de *repetir la diferencia*, diferenciarse²⁰².

Hay que acercarse a la filosofía como nos acercamos al arte. ¿Qué buscamos cuando vamos a una exposición o a un concierto? Esperamos que suceda un encuentro, que lo que vemos u oímos nos presente un mundo que deseamos capturar y hacerlo nuestro. Anhelamos poder decir ante un cuadro o un ritmo hasta entonces desconocidos: ‘¡esto es para mí, es mío!’ . Y la vida se amplía y se hace más hermosa, porque gracias al arte

¹⁹⁴ Colebrook, C., 2002: 77.

¹⁹⁵ Colebrook, C., 2002: 79.

¹⁹⁶ Colebrook, C., 2002: 80.

¹⁹⁷ Colebrook, C., 2002: 80.

¹⁹⁸ Cf. Colebrook, C., 2002: 74. Por supuesto, no se considera que alguna de estas disciplinas sea la depositaria de la verdad, que esté por sobre las otras o que tenga derecho a juzgarlas o evaluarlas. Colebrook señala que “no puede haber finalidad, punto final o centro desde el cual puedan ser juzgados los casos” (p. 79).

¹⁹⁹ “Hacer filosofía es construir conceptos, y no quiere decir más que eso. A mi modo de ver es un camino de creación” (Deleuze, G., *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 24). “El pensamiento tendría que producir, crear aquello que él piensa, sus conceptos. [...] Lo creado entonces no es lo que se manifiesta en un nivel proposicional o en un juicio determinado, sino lo que permite a esta verdad aparecer como verdad. [...] Por concepto hay que entender entonces, algo que forma parte de las condiciones últimas que están detrás o en nuestras ‘verdades’ (lógicas o científicas), aquello que les da sostén sin el cual ellas no serían” (Mengue, P., 2008: 53-54).

²⁰⁰ Deleuze quiere expresar el dinamismo y la inestabilidad del pensamiento” (Colebrook, 2002b: 4).

²⁰¹ Colebrook, 2002b: 8.

²⁰² Repetición no es la recurrencia de la misma vieja cosa una y otra vez; repetir algo es comenzar de nuevo, renovar, cuestionar, y rechazar permanecer el mismo. (Cf. Colebrook, 2002b: 8).

resistimos frente a las opiniones corrientes, escapamos a la vulgaridad y al aburrimiento.²⁰³

Mengue sostiene, siguiendo a Foucault, que con Deleuze “la filosofía vuelve a ser posible”²⁰⁴. Ello es así porque se trata de (1) un pensamiento intempestivo, inactual, “erigido contra este tiempo, con vistas a un tiempo por venir”²⁰⁵. El objetivo de la filosofía es liberar al pensamiento de todo lo que lo aprisiona, de lo que lo restringe al presente y a lo dado. “Pensar no tiene otro sentido que ‘inventar nuevas posibilidades de vida’²⁰⁶, es decir, nuevas formas de pensar y sentir”²⁰⁷, crear conceptos. (2) La filosofía deleuziana es una teoría de las multiplicidades, pero las multiplicidades no pueden ser pensadas sin un modo de unidad, sin un modo de sistema, “un plan de ensamblaje (llamado [por Deleuze] de consistencia o de inmanencia)”²⁰⁸.

Deleuze y Guattari distinguen la filosofía de la ciencia y del arte. Filosofía, arte y ciencia son tres poderes o potencias del pensamiento. Son activos, productivos, creativos. Son modos de transformar la vida de una manera específica. No se trata de convenciones o disciplinas definidas, que puedan conocerse inscribiéndose en escuelas o recurriendo a manuales. Tampoco se trata de un conjunto de textos o de autores. El pensamiento no es una mera representación o imagen del mundo o de la realidad. El pensamiento es poder y con los poderes se trata más bien de experimentar para ver qué es lo que pueden²⁰⁹. Para saber qué es la filosofía o la ciencia o el arte hay que observar qué es lo que hacen²¹⁰ (no lo que son o dicen que son). Muchas veces Deleuze se vale de las narraciones o de las ficciones en sus textos o de términos y descripciones que proceden de las ciencias o escribe sobre cine. Como todos son poderes del pensamiento, sus acciones serán algunas veces indiscernibles, pero será posible también delimitar ciertas modalidades esenciales o actividades específicas. El proyecto de Deleuze, sin embargo, es esencialmente filosófico²¹¹.

“La esencia de la filosofía no es lo que la filosofía *es* sino su modo específico de devenir. ‘Hacer filosofía’ (...) significa activar todas las fuerzas y diferencias que

²⁰³ Larrauri, M., 2000: 3.

²⁰⁴ Foucault, M., “Theatrum philosophicum”, *Critique*, 1970; citado por Mengue, P., 2008: 40.

²⁰⁵ Mengue, P., 2008: 40. La filosofía no se agota en la búsqueda de consenso ni en una filosofía de la comunicación, como cree Habermas. La filosofía no tiene que ver con el origen ni con los fines: no se trata de volver a los griegos ni de aceptar la supuesta muerte de la filosofía. Tampoco interesa el porvenir o el pasado “sino lo que ‘pasa entre’, el ‘devenir’ de la filosofía” (Cf. Mengue, P., 2008: 42-43).

²⁰⁶ Deleuze, G., 1971: 115, citado por Mengue.

²⁰⁷ Mengue, P., 2008: 40. “Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.*” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, pp. 142-143). La ilustración, por el contrario, tiene como rasgo central una subjetividad que se autoafirma como negación de sí.

²⁰⁸ Mengue, P., 2008: 46.

²⁰⁹ Deleuze cita repetidamente a Spinoza: “no sabemos lo que un cuerpo puede”. “Se trata siempre de saber ‘si un ser [...] supera sus límites, cuando llega hasta el extremo de lo que puede, cualquiera sea el grado’ (D.R., 55). [...] Pero los individuos no son todos igualmente capaces de esto” (Badiou, A., 2008: 26).

²¹⁰ “Si queremos saber lo que algo (como el arte, la ciencia o la filosofía) es, entonces podemos preguntarnos cómo sirven a la vida” (Colebrook, 2002b: 13. Nuestra traducción).

²¹¹ Cf. Colebrook, 2002b: 13: “La filosofía es precisamente este poder para crear un concepto general de la vida, dando forma al caos de la vida”.

producen acontecimientos filosóficos. Solo pensando cómo se produce el pensamiento y la filosofía se puede comprender la esencia de la filosofía”²¹².

1. 8. El modelo arbóreo y el ejemplo rizomático²¹³

El pensamiento metafísico es arbóreo, tiene una estructura, un centro unificado y ramas subordinadas al tronco. Así un libro tendría un centro unificado en el autor, el sujeto que lo escribió. A este modelo Deleuze y Guattari le oponen el *rizoma*, entendido como una “estructura caótica de raíces”²¹⁴ que conecta cada punto con cualquier otro, moviéndose en todas direcciones y ramificándose para crear nuevas direcciones. El árbol crece hacia arriba sugiriendo una estructura jerárquica con un fundamento y un pico elevado. El rizoma es un movimiento a lo largo de una sola superficie (el movimiento y la actividad mismos), que entonces crea estratos, sin fundamento y sin sobre-imposiciones ni superestructuras. El libro tradicional tiene un significado mientras que el texto rizomático no lo tiene, es él mismo *acontecimiento*, producción. No se pregunta, dice Deleuze, qué significa un texto sino cómo funciona²¹⁵.

Un científico piensa en términos de estados de cosas o de un conjunto particular de objetos que pueden ser ordenados o regulados. La ciencia se forma una visión del mundo que permanece estable en las diferentes instancias. La ciencia debe dar un orden al caos de la vida, mientras que la filosofía tiene como tarea pensar y confrontar el caos. Un filósofo piensa en conceptos, los cuales permiten pensar no un objeto sino un plano de la objetividad o del ser.²¹⁶

La filosofía crea conceptos²¹⁷. La ciencia inventa funciones. El arte produce experiencia, afectos y perceptos²¹⁸. La ciencia provee descripciones del mundo actual: los estados de cosas; la filosofía en cambio es el poder de comprender el mundo virtual²¹⁹, las potencialidades de la vida. El concepto de *diferencia*²²⁰ es el que mejor permite pensar filosóficamente.

Deleuze utiliza la literatura para hacer filosofía, aunque una y otra se requieren mutuamente. La filosofía no se restringe a una época o a algunos autores, sino que es una tendencia del pensamiento. No tiene que ver con especialistas, pero tampoco con el sentido común o con las opiniones. La filosofía es una dimensión de la vida con derecho propio²²¹. Hacemos filosofía porque podemos hacerlo y si podemos hacerlo, debemos hacerlo. No se trata de poner límites al pensamiento (lógica, gramática, ética, etc.) sino de potenciar el pensamiento hasta sus límites.

²¹² Colebrook, C., 2002: 75.

²¹³ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *Rizoma, Introducción a Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988.

²¹⁴ Colebrook, C., 2002: 77.

²¹⁵ Colebrook, C., 2002: XXXII.

²¹⁶ Colebrook, C., 2002: 78.

²¹⁷ La filosofía no tiene ningún privilegio respecto de las otras formas de pensamiento como el arte o la ciencia, pero no por ello resigna su autonomía. Cf. Mengue, P., 2008: 41.

²¹⁸ “Un gran novelista es ante todo un artista que inventa afectos desconocidos o mal conocidos, y los saca a la luz como el devenir de sus personajes. [...] De todo arte habría que decir: el artista es presentador de afectos, inventor de afectos, creador de afectos, en relación con los perceptos o las visiones que nos da” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1994: 176-177).

²¹⁹ “Lo que le importa a Deleuze no es la realidad virtual sino la realidad de lo virtual (que, en términos lacanianos, es lo Real)” (Žižek, S., 2006: 19).

²²⁰ “La vida es diferencia, el poder de pensar de manera diferente, devenir diferente y crear diferencias” (Colebrook, 2002b: 13. Nuestra traducción).

²²¹ “Para Deleuze la vida en general procede maximizando su potencial creativo, la filosofía es una de las direcciones por el cual una determinada línea de la vida (el pensamiento) aumenta su poder”. (Colebrook, 2002b: 14. Nuestra traducción).

La filosofía crea conceptos. Los conceptos no son etiquetas o nombres para las cosas, sino la producción de una orientación para el pensamiento. En la vida diaria se usan los conceptos *para no pensar*, como nombres de atajos o hábitos que permiten actuar sin pensar, haciendo posible que la vida continúe de manera ordenada. Pero esta no es la esencia del concepto. Según la interpretación de Colebrook, la filosofía y el arte no tienen que ver con la vida ordinaria ni con la cultura popular, sino con la ‘alta cultura’ que no representa o refleja sino que crea²²². La opinión reduce todo a la perspectiva del esclavo, a la perspectiva del mercado, a la perspectiva del capitalismo que supone que somos todos iguales. “Para Deleuze, un concepto es justamente este poder de moverse más allá de lo que conocemos y experimentamos para pensar cómo la experiencia puede ser extendida”²²³.

Los conceptos no pueden definirse aisladamente sino en relación. “Lo importante es la potencia impersonal de los propios conceptos; no obstante, en su contenido, éstos no tienen nada que ver con un ‘dato’ concreto sino *con otros conceptos*: ‘Una teoría del cine no es ‘sobre’ el cine sino sobre los conceptos que el cine promueve (I. T., 365)”²²⁴.

Un concepto debe realizar una nueva posibilidad para el pensamiento. Los conceptos son siempre abiertos, expansivos, razón por la cual solo pueden comprenderse a partir de las nuevas relaciones que abren y posibilitan. Los conceptos no son representativos sino activos²²⁵.

1. 9. ¿Qué es un agenciamiento/ensamblaje²²⁶?

La teoría del agenciamiento/ensamblaje se propone como un modo de pensamiento alternativo a la historia de la filosofía y a la metafísica. Los últimos productos de esta historia son los obstáculos más resistentes que impiden pensar de otro modo, imposibilitando la comprensión de la realidad como ensamblajes²²⁷. Estos obstáculos son el organicismo, la dialéctica y el estructuralismo.

Estas teorías conciben a la realidad como un todo orgánico, cuyas partes trabajan en armonía para beneficio del conjunto como los órganos en el cuerpo. En su versión más sofisticada estas teorías afirman que las relaciones entre las partes y el conjunto constituyen una totalidad sin fisuras o desarrollan una unidad orgánica. La tesis básica de estas teorías afirma que las totalidades se integran por relaciones de interioridad, según las cuales las partes no son autosubsistentes porque dependen del todo, están

²²² También en este punto Deleuze sigue a Nietzsche, para quien solo los nobles crean valores.

²²³ Colebrook, 2002b: 17.

²²⁴ Badiou, A., 2008: 31-32.

²²⁵ “Ellos [los Conceptos] son *activos* –creando conexiones de forma explícita- en lugar de *reactivos* - presentándose como simples etiquetas de un mundo que ya está ordenado” (Colebrook, 2002b: 18. Nuestra traducción).

²²⁶ Deleuze utiliza el término francés *agencement*, que suele traducirse por *agenciamiento* (castellano) y por *assemblage* (inglés). Del inglés se deriva la traducción como ensamblaje. Otras traducciones posibles son: composición, articulación y bricolage. Vera Waksman traduce *agencement* por *ordenamiento* (Badiou, A., *El concepto de modelo*, Buenos Aires, La bestia equilátera, 2009, p. 31). Utilizaremos la traducción más difundida que es *agenciamiento* y le agregaremos la alternativa *ensamblaje* para enriquecer el significado, dando idea de conjunción y síntesis.

²²⁷ “La unidad real mínima no es la palabra, ni la idea o el concepto, ni tampoco el significante. La unidad real mínima es el agenciamiento” (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, p. 61).

constituidas desde la totalidad que las fundamenta. Desde esta perspectiva, el todo (orgánico, dialéctico o estructural) no sería un mero agregado de partes, ni una suma de elementos, ni una composición o mezcla. Un todo es la estricta interrelación entre las partes (relaciones de interioridad)²²⁸. Cuestionar la tesis de las *relaciones de interioridad* supone discutir las concepciones substancialistas y esencialistas en las que la realidad elemental es lo que es en sí mismo y por sí mismo, lo que se define por ciertas propiedades esenciales. La crítica de estas concepciones requiere distinguir entre propiedades esenciales y capacidades para interactuar, para co-funcionar²²⁹. Mientras que las propiedades están dadas y se pueden enumerar en una lista completa/cerrada, las capacidades no están dadas y su lista es siempre incompleta porque no se puede prever cómo una totalidad vaya a ser afectada por, o cómo afecte a otras totalidades. De esta manera, una parte puede separarse del todo sin perder su identidad y puede igualmente componerse con otros conjuntos dando lugar a nuevos agenciamientos/ensamblajes²³⁰. El agenciamiento/ensamblaje es una totalidad caracterizada por una *relación de exterioridad* entre las partes, en la que una parte puede separarse y componer otra totalidad. Hay una cierta autonomía de los términos relacionados. La totalidad ensamblada es un agregado producido por el ejercicio efectivo de las capacidades para interactuar y no por las propiedades que no pueden explicar las nuevas relaciones. Mientras que en una totalidad orgánica las relaciones son *lógicamente necesarias* (pensadas), en la teoría del ensamblaje las relaciones son *contingentemente obligatorias* (empíricas). Mientras que la teoría organicista de vale de ejemplos orgánicos, la teoría de los ensamblajes utiliza otro tipo de ejemplos como la simbiosis de las plantas y los insectos polinizadores²³¹ o un agenciamiento/ensamblaje del tipo hombre-animal-objeto manufacturado (hombre-caballo-estribo)²³².

Los ensamblajes se definen, además de sus relaciones de exterioridad, según *dos dimensiones o ejes*²³³. Un eje define los roles variables de los componentes (los que van

²²⁸ Una versión reciente de esta concepción en el campo de la sociología es la tesis de A. Giddens que sostiene la mutua constitución dialéctica entre los agentes sociales y la estructura. Cf. DeLanda, M., *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, New York, Continuum, 2006, p. 10.

²²⁹ Agenciamiento = “arte de un funcionamiento” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 72) = co-funcionamiento (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 79). “Cada cual fabrica o agencia” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 90) Agenciar = producir.

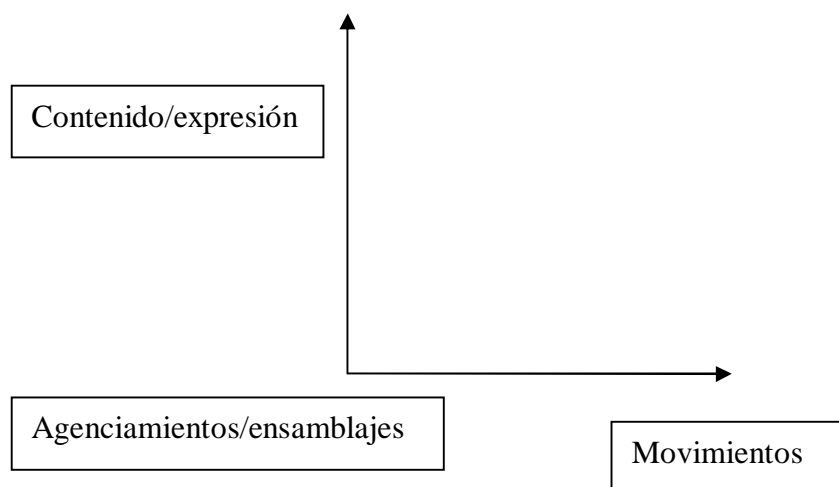
²³⁰ “¿Qué es un agenciamiento? Es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece conexiones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos, de reinos –de naturalezas diferentes. Además, la única unidad del agenciamiento es la del co-funcionamiento” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 79). “Un agenciamiento en su multiplicidad actúa forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales” (Rizoma: 27). Un agenciamiento o rizoma es un “principio de conexión de lo heterogéneo” (Mengue, 2008: 70, nota). “Crear, inventar conceptos, experimentar, es decir, *agenciar*” (Mengue, 2008: 71).

²³¹ Cf. Supra el ejemplo de la abeja y la orquídea en la nota 107 y su referencia en Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 6-7.

²³² Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 80.

²³³ “Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras o dos cabezas cuando menos. Estados de cosas, estados de cuerpos: los cuerpos penetran, se mezclan, se transmiten afectos; pero también enunciados, regímenes de enunciados: los signos se organizan de una nueva forma, aparecen nuevas formulaciones, un nuevo estilo para nuevos gestos (los emblemas que individualizan al caballero, las fórmulas de los juramentos, el sistema de declaraciones, incluso el amor, etc.) Los enunciados no son ideología. No hay ideología. Los enunciados, al igual que los estados de cosas, son piezas y engranajes del agenciamiento. En un agenciamiento no hay ni estructura ni superestructura. (...) Lo único que uno hace es agenciar signos y cuerpos como piezas heterogéneas de la misma máquina. [...] Un agenciamiento es siempre e indisolublemente agenciamiento maquínico de efectuación y agenciamiento colectivo de enunciación. En la enunciación, en la producción de enunciados, no hay sujeto, siempre hay

desde la materia en un extremo hasta los componentes expresivos en el otro extremo –y sus respectivas mezclas-). Según el eje contenido/expresión, un agenciamiento comprende en su heterogeneidad, tanto estados de cosas, estados de cuerpos (agenciamientos de efectuación) como regímenes de enunciados (agenciamientos de enunciación), tanto cosas como palabras²³⁴. Un ejemplo del componente material o contenido: en una conversación cara a cara, que es un tipo de ensamblaje social, se requieren componentes materiales como son los cuerpos de los interlocutores orientados uno hacia el otro. También las redes interpersonales y las organizaciones jerárquicas, que son otros tipos de ensamblajes sociales, requieren componentes materiales, los cuales no se reducen a las personas sino que también incluyen los edificios, los lugares, las herramientas, los alimentos o el trabajo. Ejemplos de componentes expresivos son, por supuesto, lo lingüístico y lo simbólico, pero también la expresión corporal que no es lingüística, o el tono de la conversación o la elección del tema, o la solidaridad entre los miembros.



Según el segundo eje o dimensión²³⁵, el ensamblaje se define por los procesos variables (velocidad y lentitud) de los componentes agenciados, tendiendo unos a estabilizar el conjunto (incrementando la homogeneidad interna) y los otros a

agentes colectivos; en el contenido del enunciado nunca se encontrarán objetos, sino estados maquínicos” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 81).

²³⁴ “Se pueden sacar algunas conclusiones generales sobre la naturaleza de los Agenciamientos. Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *partes territoriales o reterritorializadas*, que lo estabilizan, y por otro, *máximos de desterritorialización* que lo arrastran”. (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994, p. 92. Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 81).

²³⁵ “Los agenciamientos pueden dividirse según otro eje de referencias, por ejemplo, según los movimientos que los animan, y que los fijan o los arrastran, que fijan o arrastran el deseo con sus estados de cosas y sus enunciados” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 82).

desestabilizarlo. Los primeros son los procesos de territorialización²³⁶, los segundos procesos de desterritorialización. Las líneas de territorialización o de codificación interrumpen el movimiento y reparten los términos fijos en oposiciones duales. Son toda forma de estratos o segmentos que ponen en juego dualismos como la lógica de oposiciones duales. Los segundos son las líneas de desterritorialización (principalmente las líneas de fuga que, como variaciones intensivas o moleculares, minan o escapan a las codificaciones binarias propias del otro tipo de líneas). El mismo ensamblaje puede tener componentes que tiendan en una u otra dirección, incluso el mismo componente puede articularse en procesos diferentes. Según este eje, entonces, los agenciamientos se distinguen por la naturaleza de los movimientos que animan las líneas que lo componen, y que no cesan de coexistir y de oponerse²³⁷. La territorialización se refiere al lugar o territorio donde se da la relación, pero también hace referencia a los procesos que aumentan la homogeneidad interna como son, por ejemplo, los procesos de clasificación y segregación. Se trata de procesos sintéticos²³⁸. Los procesos de desterritorialización son los contrarios: procesos que desestabilizan los límites espaciales (p. ej. las tecnologías de comunicación) o aumentan la heterogeneidad interna de un ensamblaje. Se trata de procesos analíticos.

²³⁶ *Territorializar* es marcar un territorio. Se puede entender el territorio como una forma de vida o como un paradigma científico (Kuhn). Es también una reformulación del concepto de *estructura*. Sin embargo, a diferencia de este último, el territorio hace referencia a una estructura fallada, a un sistema fracturado. Lo que produce la fractura del sistema es precisamente este movimiento de desterritorialización. Es lo antes llamó “partir”, “evadirse”, “fugarse”, “rebasar el horizonte”. La desterritorialización hace que un sistema se desestabilice. Y ésta es la tarea de la literatura. El mundo en el que vivimos, la realidad que nos sostiene, la estructura que nos da identidad se desdibuja, se desestabiliza como efecto de la creación literaria. Esto es lo que le ocurre al protagonista de la novela de Melville: se encuentra en el medio del Océano persiguiendo a una ballena blanca, sin saber siquiera cómo llegó hasta allí ni adónde le conducirá esa empresa descabellada. Todas las relaciones que hacían a su forma de vida (cazar ballenas para vender sus productos) se disuelven al encarar una persecución irracional y disparatada. Todo sistema tiene dos movimientos complementarios: un movimiento ordenador (*kosmos*, para los antiguos griegos; *razón*, para los modernos) al que Deleuze llama “territorialización”. Toma este concepto de la zoología. Algunas especies marcan sus territorios y se crean un ámbito al que le confieren su propio orden. Todos los sistemas tienen fuerzas que tienden al ordenamiento, a la territorialización, a marcar relaciones, a fijarlas. Pero al mismo tiempo, todos los sistemas tienen fuerzas opuestas que tienden a desordenar, a desterritorializar, a borrar las marcas, a disolver las relaciones o a ponerlas en movimiento. Es lo que los antiguos griegos llamaban *hybris*, desmesura.

²³⁷ Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 82-83.

²³⁸ Una síntesis más compleja, complementaria de la territorialización, se posibilitó con el surgimiento de las entidades expresivas especializadas como los genes y las palabras. Estos dos procesos pusieron las bases para los procesos de codificación.

CAPÍTULO 2

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

El gesto filosófico fundamental [consiste en] no cerrar el hiato, sino, por el contrario, abrir un hiato radical en el edificio mismo del universo, la ‘diferencia ontológica’, el hiato entre lo empírico y lo trascendental, en el que ninguno de los niveles puede ser reducido al otro.²³⁹

2. 1. Estructura y diferencia

Ricoeur resume los principios de la lingüística general que son recuperados por el estructuralismo: “1° la lengua, en el sentido saussureano del término, consiste en un *sistema de diferencias sin términos absolutos*; la separación entre los fonemas²⁴⁰, entre los lexemas²⁴¹, es la única realidad de la lengua, la cual es así una ‘substancia’ ni física ni mental; 2° el código que rige los sistemas apilados unos sobre los otros no procede de ningún sujeto hablante; es más bien *el inconsciente categorial* quien hace posible el ejercicio de la palabra por los locutores del lenguaje; 3° el signo, que Saussure consideraba la identidad fundamental del lenguaje, está constituido por una *diferencia* entre un significante y un significado; esta diferencia es interna al signo y por esta razón cae dentro del universo del discurso; el signo no requiere ninguna relación ‘exterior’, tal como la relación signo-cosa que San Agustín colocaba en la base de su teoría del lenguaje. Un sistema sin ‘términos’, un sistema sin ‘sujeto’, un sistema sin ‘cosas’, así es la lengua para el filósofo instruido en la lingüística estructural”²⁴².

El principio básico del estructuralismo consiste en la aplicación de procedimientos lingüísticos a otros ámbitos de análisis susceptibles de ser estudiados como sistemas o estructuras significativos²⁴³. Por ese motivo, Lévi-Strauss llegó a afirmar que los lingüistas y los científicos sociales “no sólo aplican los mismos métodos sino que estudian el mismo objeto”. De este principio básico se desprenden tres consecuencias. La lingüística proporcionaría: 1) un *rigor* que habría faltado en las ciencias sociales; 2) *conceptos básicos* susceptibles de aplicación amplia (como los de lengua/habla, significante/significado, la idea de la naturaleza arbitraria del signo); 3) *líneas maestras* para la formulación de programas semióticos.

Para Saussure, la lengua no puede ser reducida a una nomenclatura, a una lista de los nombres que corresponden uno a uno con cada una de las cosas, porque “el signo lingüístico no une una cosa y un nombre; sino un concepto y una imagen acústica”²⁴⁴. El *signo lingüístico* es, en consecuencia, una entidad *psíquica* de dos caras inseparables que se requieren recíprocamente y se define como “la combinación del concepto y de la imagen acústica”²⁴⁵. Para delimitar una terminología precisa, Saussure propone llamar

²³⁹ Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 14-15.

²⁴⁰ ‘Fonema’ es cada sonido diferenciable de otros en una lengua.

²⁴¹ ‘Lexema’ es la unidad elemental del léxico portadora de significado propio. Deriva del término griego *lexis* que significa palabra.

²⁴² Ricoeur, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Editorial Tecnos-Unesco, 1982, p. 340. Los fundamentos de la doctrina estructural, señala Émile Benveniste, se encuentran en tres principios saussureanos: 1) la noción de la lengua como sistema; 2) la lengua es forma y no substancia; 3) los elementos de la lengua no pueden definirse sino por sus relaciones. Cf. Benveniste, É., 1971: 93.

²⁴³ El estructuralismo pretende ser “un método que aspira a llevar rigor científico al conocimiento de lo humano” (Francovich, G., 1973: 20).

²⁴⁴ Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, pp. 85-86.

²⁴⁵ Saussure, F., 1985: 87.

significante a la imagen acústica, *significado* al concepto, y *signo* a la totalidad de significado y significante.

El concepto de substancia resulta, en consecuencia, inadecuado para comprender las realidades significativas porque supone un lazo fijo, natural y necesario entre los elementos combinados o una identidad en sí y por sí más allá y con independencia de las relaciones. No hay ningún contenido que corresponda naturalmente a un grupo de sonidos ni a un concepto. La unión es relativa a todos los otros signos en el mismo sistema. La totalidad no se define como la sumatoria de los elementos, sino que son los elementos los que se definen por análisis de la totalidad, es decir, del conjunto de relaciones. La lengua es entonces un sistema, pero un sistema de valores, no de cosas o de substancias.

El valor de los términos de un sistema está determinado por los términos que lo rodean. Los valores son relativos al sistema mientras que las ideas o las substancias son dados de antemano, serían como ‘valores en sí’. El ‘valor’ se constituye por las relaciones y diferencias con los demás términos de la lengua. La lengua es un sistema diferencial. Los signos lingüísticos son arbitrarios y diferenciales, y estas dos características son correlativas. Los signos no tienen valores intrínsecos sino *posiciones relativas*. Todos los valores son “entidades opositivas, relativas y negativas”,²⁴⁶.

“En la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos”, es decir, sin elementos que preexistan al sistema lingüístico. El valor de un signo no se determina por su contenido (significante o significado) sino por su relación con los términos vecinos. Pero de la combinación de significado y significante resulta un hecho positivo, “incluso, la única especie de hechos que implica la lengua”²⁴⁷. Se trata entonces de una diferencia negativa, porque ningún término es en sí o por sí mismo sino en relación con los otros. Cada uno *es* lo que los otros *no son*. El *no ser* de los otros define el valor cada *identidad*.

Si, por ejemplo, se toma al aula como una totalidad, cada uno de los elementos que hay en el aula tiene un significado, un sentido, que está relacionado con todos los demás elementos que conforman la totalidad-aula. Pero el aula no es la suma de los elementos, sino que los elementos adquieren sentido y significado (son lo que son) dentro del aula. Todo: sillas, bancos, escritorio, pizarrón, ventiladores, etc. *son* en función de la totalidad que es el aula; es decir, de un ámbito que permita el desarrollo del proceso de enseñanza-aprendizaje. Hasta los defectos están en función de esto: si la ventilación no es adecuada o si falta espacio para que se puedan efectuar las actividades requeridas, ello puede ser señalado como deficiencia en función de la totalidad que es el aula, en tanto representan obstáculos para que se desarrolle adecuadamente el proceso de enseñanza-aprendizaje. Si se toma un elemento, *aislado de la totalidad* del aula, *ya no es el mismo*. Si se apilaran los bancos en un galpón, serían otra cosa: tal vez, recursos o desechos o escombros. Si alguien utilizara los bancos para hacer una fogata, se convertirían en combustible. Si algún otro los robara, se convertirían en botín.

Otro ejemplo: cada uno es “hijo de” en relación con sus padres, y “hermano/a”, “padre/madre”, “tío/a”, etc. en relación con su familia. Pero es “ciudadano/a” en relación con otros con los que comparte deberes y derechos. Y es “alumno/a” en relación con la institución universitaria. Si se quitan todas estas relaciones *no queda nada*. Lo real es aquello que se determina a partir de las relaciones con la totalidad a la que pertenece. Lo que no tiene ninguna relación *no tiene realidad*. Existe, pero no es real.

Claire Colebrook pone otro ejemplo: “En el mundo de la representación y el sentido común imaginamos un mundo de presencia e identidades. Una cosa es simplemente lo que es, y su diferencia de otra no afecta su ser lo que es. (Yo soy una mujer, y aun cuando todos los varones de la especie fueran eliminados mañana seguiría

²⁴⁶ Saussure, F., 1985: 143.

²⁴⁷ Saussure, F., 1985: 147.

siendo una mujer). La diferencia, en este modelo, es la relación entre cosas ya identificadas. [...] Desde el punto de vista de la representación, los varones son varones, las mujeres son mujeres, y desde estas identidades podemos entonces pensar acerca de las diferencias específicas entre ellos”²⁴⁸.

Un sistema de signos es una totalidad diferencial en la que los términos se determinan *negativamente* (no por lo que son sino *por lo que no son*). Sin embargo, al tratarse de sistemas sincrónicos (de los que se ha sustraído la variable temporal), la totalidad diferencial no debe confundirse con la totalidad dialéctica.

2. 2. Dialéctica y diferencia

El no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto²⁴⁹.

Después de la Introducción y antes de comenzar el primer capítulo del primer libro de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel plantea una pregunta ineludible para el saber en general, para la ciencia filosófica en particular y para la lógica como ciencia del pensar puro: ¿por dónde hay que comenzar en la ciencia? O también, ¿cómo comienza el discurso?²⁵⁰ ¿cuál es el principio del pensamiento?²⁵¹ ¿Hay que comenzar por lo inmediato o por lo mediato? ¿Hay que comenzar por el movimiento o por lo inmóvil y fijo? Planteado desde una perspectiva ontológica: ¿cómo es que hay ser? ¿cuál es el origen de la realidad, de la *physis*, del *kosmos*? ¿cómo se origina el movimiento? ¿cómo es que hay cambio? ¿cómo es que hay evolución/revolución?

Las respuestas premodernas, dogmáticas o escépticas, tanto como los modernos que quisieran comenzar por la revelación o la intuición *sin mediaciones*, ignoran una dificultad que solo se ha hecho manifiesta después de Descartes y de Kant: la necesidad de la actividad subjetiva, del método²⁵², “*como un momento esencial de la verdad objetiva*”²⁵³. Hasta entonces todas las respuestas a estas preguntas han sido parciales, abstractas y estáticas. No se puede comenzar por lo inmediato ni tampoco por lo mediato, ni por el comienzo ni por el fin, ni por el punto de partida ni por el de llegada, porque todas estas respuestas eluden el problema del movimiento o lo plantean desde un fundamento inmóvil. Hay que comenzar por el movimiento mismo, por el devenir, por el tránsito, por el traspaso, y no por la identidad fija, por lo quieto o por lo inmóvil. Se trata, sin dudas, de una perspectiva *relacional* en la que los términos se determinan desde las relaciones, sin que estas últimas se reduzcan a accidentes de una substancia o a meras atribuciones. Aunque hay que advertir que también una lógica de las relaciones puede ser concebida de modo estático y abstracto²⁵⁴. Podría decirse que se trata de

²⁴⁸ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 6 y 8.

²⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974b, p. 389.

²⁵⁰ Cf. Foucault, M., *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992.

²⁵¹ Para el pensamiento antiguo, el *principio* expresa un modo de comenzar *objetivo*, es decir, el comienzo entendido como fundamento absoluto de todas las cosas, al que Hegel llama ‘lo verdadero’. La distinción entre comienzo y principio ha sido destacada de diversas maneras en la historia de la filosofía. Cf., por ejemplo, Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Buenos Aires, F. C. E., 1980; Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

²⁵² Hay que entender ‘*método*’ en su estricto significado etimológico: como camino a través del cual..., sin que por ello haya que suponer que el camino o el atravesar su curso estén ya dados de antemano. Como en los versos de Machado, el camino se hace al andar.

²⁵³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974b, p. 63.

²⁵⁴ El estructuralismo ha retrocedido en este aspecto del problema de la totalidad de las relaciones de un sistema. El estudio de los sistemas sincrónicos parte de la exclusión de la variable temporal y de la

superar tanto una lógica de las atribuciones como una lógica de las relaciones espaciales abstractas para construir una *lógica del movimiento y del devenir*.

Desde una lógica del movimiento, todo momento es mediato/inmediato, ser/no-ser. Si se detiene el movimiento, como cuando se frena un móvil o cuando se toma una fotografía de una jugada en un partido de fútbol, se obtiene algo fijo e inmóvil, pero abstracto, irreal. No es verdad que el movimiento se demuestre andando (a veces, ni siquiera se muestra). El movimiento *se hace andando*, pero nunca deja de hacerse aun cuando parezca que ya no se anda y que se ha quedado inmóvil. Lo estático o fijo es, en todo caso, un movimiento detenido²⁵⁵ o más lento. Desde la lógica del movimiento hay que decir que

nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la intermediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables*, y aquella oposición [excluyente entre lo inmediato y lo mediato] aparece sin valor²⁵⁶.

Todo fluye, todo se mueve, todo deviene²⁵⁷. La immediatez no puede ser comprendida sino como comienzo de la mediación o como resultado de la mediación. La mediación, a su vez, no puede ser comprendida sino como lo que comienza en la immediatez o como lo que se resuelve en la immediatez. Todo comienzo es también fin y todo fin es también un comienzo²⁵⁸. Todo movimiento tiende a totalizarse, es decir, a desarrollarse completamente²⁵⁹, a actualizar toda su potencia (para usar el vocabulario aristotélico). Cada uno está siempre ya mediado por su otro. Hegel lo muestra en cada uno de los movimientos/momentos de la *Ciencia de la lógica*, desde el más abstracto, simple e inmediato, cual es el del ser a la nada (perecer) y de la nada al ser (nacer).

Todo movimiento tiene dos sentidos posibles: ida y vuelta, progreso y regreso, avance y retroceso, crecimiento y decrecimiento, construcción y deconstrucción. Se puede seguir el sentido progresivo que va de lo simple a lo complejo según un método sintético o se puede seguir el sentido inverso, regresivo, que va de lo complejo a lo simple según un método analítico. Hegel multiplica los ejemplos del primer sentido: en la experiencia de la conciencia (*Fenomenología del Espíritu*), en el arte (*Lecciones de estética*), en la religión (*Lecciones sobre filosofía de la religión*), en la filosofía (*Lecciones sobre historia de la filosofía*), en la historia (*Lecciones sobre filosofía de la*

consideración de la historia. “Yo creo que no podemos pensar las relaciones –dice Deleuze-, cualesquiera sean, independientemente de un devenir al menos virtual. Y a mí parecer, los teóricos de la relación sin embargo, por buenos que hayan sido, no lo vieron” (Deleuze, G., *Cine II. Los signos del movimiento y del tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 154).

²⁵⁵ La física aristotélica sostiene que el estado natural de los cuerpos es el reposo, interpretando el movimiento como fuerza y violencia. Galileo y la física moderna dan un paso importante al igualar los estados de reposo y movimiento, sosteniendo que la naturaleza tiende a conservar los estados en que un cuerpo está. Hegel invierte la teoría antigua sin conformarse con la respuesta moderna.

²⁵⁶ Hegel, G. W. F., 1974b: 64.

²⁵⁷ “El profundo *Heráclito* destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: *el ser existe tan poco como la nada*, o bien: todo *fluye*, vale decir, todo es *devenir*” (Hegel, G. W. F., 1974b: 78).

²⁵⁸ Cada movimiento debe concebirse como un todo, como un sistema, en el que cada momento particular supone otros y da base a otros.

²⁵⁹ “Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado” (Hegel, G. W. F., 1974b: 67).

historia universal), en la política y el derecho (*Filosofía del derecho*) o en el pensamiento puro²⁶⁰ (*Ciencia de la lógica*).

La ciencia *onto-lógica* es el contexto riguroso que hace posible el planteo del problema de la diferencia, el que se introduce desde el primer párrafo²⁶¹:

Ser, puro ser —sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene *ninguna diferencia*, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se *diferenciara* en él, o por cuyo medio fuese puesto como *diferente* de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío—. ²⁶²

La inmediatez e indeterminación del punto de partida hace imposible definir, delimitar, determinar y, por lo tanto, distinguir o diferenciar en el ser o fuera de él, ya que tampoco puede hablarse de un adentro o un afuera, un arriba o un abajo, una forma o un contenido. El puro ser carece completamente de formas, es decir, es indeterminado, y carece igualmente de contenido, es decir, es vacío. El ser puro es insubstancial. El puro ser, lo *apeiron*, es inaprensible, indefinible, impensable e inefable, porque *no hay nada* en él que pueda ser intuido, definido, pensado o dicho. De allí que se identifique con la nada pura igualmente indeterminada²⁶³. Ni el ser ni la nada son por sí mismos verdaderos sino el traspasar del uno en el otro. Ser/nada, lleno/vacío, afirmación/negación no pueden intuirse o pensarse por sí mismos sino en el movimiento de relacionarse entre sí. Porque desde el movimiento de su traspasar el uno en el otro

no son lo mismo, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.²⁶⁴

De aquí se deriva que solo haya intuición o pensamiento de lo diferente o diferenciado y que el movimiento (traspaso) de uno al otro, es decir, el devenir sea lo único verdadero, lo concreto, intuible o pensable. En este primer momento del desarrollo del pensamiento/ser *la diferencia es todavía inmediata*, es decir, no desarrollada, potencial o en sí. No es aún la diferencia diferenciada, la diferencia producida por el movimiento de diferenciación. La diferencia inmediata es todavía abstracta y exterior. Es abstracta porque separa y opone el ser y la nada. Es exterior porque la nada (no-ser) es exterior al ser y el ser (no-nada) es exterior a la nada.

La clave del comienzo hegeliano es el concepto *negativo* de *in*-mediatez como *in*-determinación e *in*-diferencia. Es un comienzo absolutamente abstracto que solo puede caracterizarse negativamente como no-mediación, no-determinación, no-diferencia, no-desarrollo, no-movimiento. Con ello se evidencia el verdadero comienzo que no es lo opuesto a todos estos ‘no’ (es decir, los conceptos ‘positivos’ correspondientes –mediación, determinación, diferencia, etc.-), sino el movimiento de traspaso del uno en el otro. Toda distinción y diferenciación dentro del movimiento es

²⁶⁰ La lógica hegeliana es al mismo tiempo ontología ya que, a diferencia del punto de partida kantiano, comienza por el ser, haciendo suya ‘el pensamiento fundamental’ de Parménides: “El pensamiento es, pues, idéntico a su ser, pues nada es fuera del ser, de esta gran afirmación” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, México, F. C. E., 1977, p. 234).

²⁶¹ Aunque de un modo todavía inadecuado por lo abstracto e indeterminado del movimiento inicial.

²⁶² Hegel, G. W. F., 1974b: 77. Énfasis nuestros.

²⁶³ “El puro ser y la pura nada es por lo tanto lo mismo” (Hegel, G. W. F., 1974b: 77).

²⁶⁴ Hegel, G. W. F., 1974b: 77-78.

analítica, es decir, abstracta. Estos conceptos abstractos, carentes de movimiento, caracterizan el comienzo de la filosofía, de allí que Hegel mencione, en este momento de la *Lógica*²⁶⁵, a Parménides y Heráclito como ejemplos de los pensamientos abstractos del ser, de la nada y del devenir. El mérito del primero consistió en elevar el pensamiento a la abstracción, pero mantuvo los conceptos abstractos separados, mientras que la ‘profundidad’ del segundo consistió en pensar la relación y el movimiento del devenir, pero todavía de manera abstracta y unilateral.

El comienzo, tanto en el plano del ser como en el plano del pensamiento, es siempre un inmediato/indeterminado, sin diferencias ni distinciones, que solo puede intuirse o pensarse desde el movimiento que produce las mediaciones, las determinaciones, las diferencias y las distinciones. Los antiguos griegos llamaron *khaos* a este ser indeterminado mientras que los cristianos lo llamaron *nihil*. Aristóteles lo conceptualizó como *hylé* o *materia* (desde un punto de vista estático) y como *dynamis* o *potencia* (desde un punto de vista dinámico). Parménides tiene razón al inferir que si pensar y ser es lo mismo, entonces, el no-ser no es [pensable]. Pero Heráclito, Platón y Aristóteles también tienen razón al sostener que el no ser puede pensarse como el término de un movimiento, como un resultado. Lo indeterminado puede ser pensado desde la diferencia como resultado de un movimiento de diferenciación. Este resultado es un *algo*, un ser determinado²⁶⁶, un ser real²⁶⁷. El algo, el ser determinado, el ser real ha dejado atrás tanto la afirmación simple como la negación simple. “El algo es la primera negación de la negación”²⁶⁸, el primer ser concreto, real y no una mera abstracción del pensamiento. Se han superado las abstracciones excluyentes: ser o no ser. Este planteo es más profundo pero, desde el punto de vista de Hegel, sigue siendo abstracto, como también es abstracta esta caracterización inicial de la diferencia. Por esta razón, una determinación más precisa solo será posible en un segundo momento del desarrollo: el de la esencia y la reflexión, que explicita la mediación del ser al sujeto²⁶⁹ y el tránsito de la antigüedad a la modernidad. Habría que decir que es el pensamiento el que introduce la diferencia en el ser. Mejor dicho: el pensamiento es el movimiento de diferenciación del ser.

El ser dado o inmediato no es ser verdadero, real, concreto. Por eso, todas las determinaciones de la esfera del ser son abstracciones que parecen moverse y cambiar solo *exteriormente*. El motor del movimiento parece ser exterior al ser. Hegel, en cambio, sostiene que *el ser es movimiento* y que lo negativo es el motor del cambio. Pero *lo negativo* no es lo otro que se diferencia del ser sino *la diferencia misma*. Desde el punto de vista del ser abstracto el cambio resulta accidental, pero desde el punto de vista del ser concreto, del ser que es movimiento, el cambio es la esencia del ser, de

²⁶⁵ En la misma nota no desaprovecha la oportunidad para criticar la simplicidad tautológica del principio que sostiene que *ex nihilo nihil fit* (‘nada procede de la nada’), el cual está a la base de todas las filosofías panteístas desde Spinoza hasta Schelling.

²⁶⁶ “El devenir, como traspasar a la unidad del ser y la nada, que se halla como *existente*, o sea que tiene la forma de la unidad unilateral *inmediata* de estos momentos, es el *ser determinado* (o existencia)” (Hegel, G. W. F., 1974b: 97).

²⁶⁷ “Sólo la *existencia* contiene la diferencia real entre el ser y la nada, vale decir un *algo* y un *otro*—. Esta diferencia real se presenta ante la representación en lugar del ser abstracto y de la pura nada, y de su diferencia sólo pensada” (Hegel, G. W. F., 1974b: 82).

²⁶⁸ Hegel, G. W. F., 1974b: 104.

²⁶⁹ Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado. (Hegel, G. W. F., 1974b: 93).

todo ser real²⁷⁰. Hegel estudia el movimiento de la esencia en el libro II de la *Ciencia de la lógica* titulado ‘Doctrina de la esencia’. Primeramente caracteriza a la esencia como un movimiento de reflexión de sí sobre sí. No hay que confundir la reflexión de la esencia con la imagen reflejada en el espejo que siempre es exterior y abstracta. Todas las determinaciones de la esencia son reflexivas²⁷¹, mediatas, desarrollos del movimiento de negación de sí por sí mismo. La esfera de la esencia es el momento de la acción concreta, productiva, creativa, pero no tanto de una cosa externa, ajena, sino de sí mismo a través de la enajenación. Es el movimiento de producción de sí a través de la negación de lo dado, incluso de los productos de los movimientos o de las acciones anteriores. Tres momentos caracterizan la reflexión de la esencia: 1) la identidad, 2) la diferencia (oposición), y 3) la contradicción. *La diferencia es el momento negativo*, la primera negación, mientras que la contradicción es el resultado de todo el proceso, la negación de la negación, la identidad desarrollada. La contradicción es la verdad de la identidad que contiene en sí la diferencia, el movimiento de oposición a sí.

El punto de partida del movimiento real (reflexión) es la simple identidad consigo misma de la esencia. “La identidad [abstracta] por lo tanto es todavía en general lo mismo que la esencia”²⁷². La identidad es el punto de partida del movimiento del pensamiento que resulta del desarrollo del ser. En cuanto tal es absoluta identidad opuesta a la diferencia. Sin embargo, en cuanto movimiento, la identidad difiere de sí misma y traspasa a su opuesto, la absoluta diferencia. Como resultado, identidad y diferencia mostrarán su relación inseparable. “Por consiguiente, se presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, la diferencia reflejada o sea la *diferencia pura, absoluta*”²⁷³.

La identidad como punto de partida inmediato del movimiento del pensamiento dio lugar a la formulación de lo que se considera la primera ley del pensamiento: el principio de identidad. Este principio, que se expresa positivamente como $A = A$, no es –dice Hegel– más que ‘una vacua tautología’, una ley sin contenido alguno, es decir, sin movimiento, sin desarrollo, ya que ‘no lleva más adelante’²⁷⁴. El principio de identidad puede ser considerado una verdad absoluta del pensamiento, pero en su abstracción no es más que aburrida palabrería que *no dice nada*. Por ejemplo, cuando se afirma: el hombre es –el hombre’ o ‘Dios es –Dios’, todo el mundo reconoce que no se ha avanzado nada. El discurso de la identidad se contradice a sí mismo porque ‘aparenta prepararse para decir algo’ que nunca dice, limitándose a repetir lo mismo. Sin embargo, al expresar el discurso *en la forma de la proposición* se halla algo más: el

²⁷⁰ La esencia es el resultado del movimiento de mediación, cuyo ser es la negatividad. Cf. Hegel, G. W. F., 1974b: 361.

²⁷¹ “La reflexión es *el parecer de la esencia en sí misma*. La esencia, como infinito retorno en sí es una simplicidad no inmediata, sino negativa; es un movimiento a través de diferentes momentos, una absoluta mediación consigo mismo. Pero aparece en estos momentos suyos; por eso los momentos son ellos mismos determinaciones reflejadas en sí” (Hegel, G. W. F., 1974b: 359).

²⁷² Hegel, G. W. F., 1974b: 361-362.

²⁷³ Hegel, G. W. F., 1974b: 362.

²⁷⁴ Hegel, G. W. F., 1974b: 363. “De esta manera –sigue Hegel– es la vacua identidad, a la que permanecen apegados los que quieren tomarla como tal, por algo verdadero y citarla siempre, afirmando que la identidad no es la diferencia, sino que la identidad y la diferencia son diferentes. Ellos no ven que ya de este modo dicen que *la identidad es algo diferente*; pues dicen que *la identidad es diferente* de la diferencia. Dado que esto tiene que ser concebido al mismo tiempo como naturaleza de la identidad, en ello está sobreentendido que la identidad no es diferente de modo extrínseco, sino que en ella misma, y en su naturaleza está el ser diferente.” Toda identidad se diferencia en sí misma, deviene, cambia, se despliega en su esencia. La identidad desconectada de su movimiento diferenciante es una determinación unilateral no verdadera. “El principio de identidad expresa sólo una determinación unilateral, y contiene sólo la verdad *formal*, es decir, *una verdad abstracta, incompleta*”.

movimiento de la reflexión, que manifiesta la necesidad de ir más allá de la pura identidad hacia la diferencia. La diferencia es el resultado necesario del movimiento de la identidad: “se ve que esta identidad es la nada, es decir, es la negatividad, la absoluta diferencia con respecto a sí misma”.²⁷⁵

Esto es aún más manifiesto en “la otra expresión del principio de identidad: ‘A no puede ser al mismo tiempo A y no-A’”²⁷⁶. Hegel observa que esta formulación *negativa* de la identidad no ha sido justificada. ¿Cómo es posible que una simple identidad se exprese *en una negación*? La forma de la proposición exige decir algo del sujeto A, obliga a establecer una relación que, si no se limita a repetir el sujeto, debe ligarlo con algún otro diferente (no-A) con el objeto de diferenciarse de él, volviendo al punto de partida. “Por consiguiente –concluye Hegel-, la identidad se presenta aquí como esta diferencia en una única relación, o como la simple diferencia en los mismos diferentes”²⁷⁷. Este movimiento muestra que ninguna identidad puede definirse o determinarse separada de la diferencia. Todo está en movimiento y nada permanece siendo lo que es sino negando el cambio, pero esa negación es ya un cambio y un movimiento. La identidad es diferencia de la diferencia. Es movimiento de retorno a sí a través de la diferencia. En el movimiento de la misma identidad está contenido su contrario, *la diferencia absoluta*.

En este momento se está en condiciones de mostrar que *la identidad no se fundamenta en sí misma sino en la diferencia*, pero ¿qué es la diferencia?

*La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene en sí; es la nada, que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, que al mismo tiempo está determinada como negatividad de sí misma, y es diferente de la diferencia.*²⁷⁸

Se trata de la diferencia contenida en el movimiento mismo de la identidad, la diferencia en sí y para sí, la diferencia absoluta y no la diferencia por medio de algo extrínseco, es decir, por comparación de uno con otro desde un tercero²⁷⁹. En su propio movimiento, A deviene diferente de A, para terminar identificándose como A. No se trata de un movimiento de lugar, como cuando se dice que el tren que salió de la estación A pasó por la estación A' para dirigirse a A''. Tampoco se trata del movimiento de evolución o crecimiento de algo descrito por un observador externo, como cuando se toman fotografías de una germinación para mostrar su crecimiento diario, y se dice: ‘La figura A muestra la germinación al final del primer día’. ‘La figura A' muestra la germinación al final del segundo día’. Y así sucesivamente. Se trata del movimiento de

²⁷⁵ Hegel, G. W. F., 1974b: 365.

²⁷⁶ Hegel, G. W. F., 1974b: 365.

²⁷⁷ Hegel, G. W. F., 1974b: 366.

²⁷⁸ Hegel, G. W. F., 1974b: 366. Énfasis nuestro.

²⁷⁹ Žižek interpreta la diferencia como un ejemplo de la contradicción como motor del proceso dialéctico. Escribe: “En un segundo tiempo, hay que especificar el carácter de esta comparación de la universalidad consigo misma, con su contenido concreto: se trata, en última instancia, de la comparación entre lo que el sujeto que enuncia una tesis universal *quería decir* y lo que *decía* efectivamente. Se subvierte una tesis universal a fin de demostrarle al sujeto que la ha enunciado que, *por su enunciación misma*, decía algo completamente diferente de lo que él ‘quería decir’: como lo subraya Hegel, lo más difícil del mundo es enunciar, articular lo que uno ‘ha dicho efectivamente’ al enunciar una proposición. Hegel nos ha propuesto la forma más elemental de la subversión dialéctica de una proposición por medio de su autorreferencia, relacionándola con su propio proceso de enunciación, al ofrecernos su tratamiento de la proposición de la identidad: el sujeto ‘quiere decir’ que la identidad no tiene otra nada que ver con la diferencia, que es radicalmente lo otro en relación con la diferencia; ahora bien, al hacerlo, dice lo contrario exacto de lo que quiere decir, determina la identidad como radicalmente *diferente* de la diferencia, con lo cual la diferencia se encuentra inscrita en el núcleo mismo, en la *identidad misma* de la identidad” (Žižek, S., *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 25).

transformación que cualquier algo hace de sí mismo y en sí mismo, de manera que A, A', A'', etcétera, nombran los diversos momentos de la misma A. Pero también, A es diferente de A' y es diferente de A'', etc. A' no es A. A'' no es A. Se diferencian de A por el no. “En la diferencia absoluta de A y no-A entre ellos, es el *simple no* lo que como tal constituye la diferencia”²⁸⁰. Para que A llegue a identificarse con A es necesario que no-A se halla diferenciado de A y que A se halla diferenciado de no-A. La identidad es una negación de la negación.

—La diferencia es el todo y su propio *momento*, así la identidad es igualmente su todo y su momento. Esto tiene que ser considerado como la esencial naturaleza de la reflexión y como *primer fundamento determinado de toda actividad y automovimiento*. —Tanto la diferencia como la identidad se convierten en un momento o en un ser puesto, porque, como reflexión son la relación negativa consigo mismas.²⁸¹

La diferencia como totalidad del movimiento contiene los dos momentos: la identidad y la diferencia. No hay que confundir el proceso de la diferencia o el movimiento de diferenciación con el momento de la diferencia o la negación de la identidad. La totalidad del proceso contiene el momento negativo de la diferencia pero no se limita a él ni queda fijado al momento negativo abstracto de la diferencia. Es la diferencia determinada en sí misma.

No es traspaso a otro, no es relacionamiento a otro fuera de ella; tiene su otro, es decir, la identidad, en ella misma; así como esta identidad, al penetrar en la determinación de la diferencia, no se ha perdido en ésta como en su otro, sino que se conserva en ésta, es la reflexión en sí de esta [diferencia] y su momento²⁸².

Cada uno de los momentos (identidad y diferencia) contiene en sí a su otro. Cada uno se relaciona consigo mismo a través de su otro. No se trata del ser abstracto, inmediato y dado sino del ser mediato, reflejo, puesto, producido a través de su otro. Hegel llama *diversidad* a este resultado. La reflexión subjetiva extrínseca que compara la diversidad empírica (no en el proceso de movimiento) de las cosas existentes constituye la diversidad separando la igualdad de la desigualdad. Éstas son la identidad y la diferencia no en sí y por sí mismas sino en referencia a un tercero, al sujeto reflexivo que las compara. Identidad y la diferencia se trasmutan en igualdad y desigualdad desde la perspectiva exterior del sujeto reflexivo que compara la diversidad existente. Dicha comparación se realiza en relación a un aspecto, de manera que todas las cosas son, por un lado, desiguales (por ejemplo, en peso o en tamaño o en edad) pero, por otro lado, son iguales (por ejemplo, en tanto género, en tanto cosas o en tanto seres)²⁸³. En este punto, Hegel no deja de criticar la ‘ternura por las cosas’ de la reflexión subjetiva extrínseca kantiana, que elude la contradicción sin resolverla²⁸⁴.

²⁸⁰ Hegel, G. W. F., 1974b: 366.

²⁸¹ Hegel, G. W. F., 1974b: 367.

²⁸² Hegel, G. W. F., 1974b: 367.

²⁸³ “Que todas las cosas sean una diferente de la otra, es una proposición muy superflua, pues en la pluralidad de las cosas se halla directamente la multiplicidad y la diversidad del todo indeterminada. — Pero la proposición: ‘no hay dos cosas, que sean totalmente iguales entre sí’ expresa más, es decir, expresa precisamente la diversidad *determinada*. Dos cosas no son solamente dos —la pluralidad numérica es solamente la uniformidad—, sino que son diferentes por medio de *una determinación*. [...] En esto se halla insita también la disolución y la nulidad del *principio de la diversidad*. Dos cosas no son perfectamente iguales; así son al mismo tiempo iguales y desiguales; son iguales ya en el hecho de que son cosas, o son dos en general —pues cada una es una cosa y un uno, tanto como la otra, y por ende cada una es lo mismo que la otra—pero son desiguales por hipótesis. Así que nos hallamos en presencia de la determinación siguiente: que ambos momentos, la igualdad y la desigualdad, son diferentes *en una y la*

Los lados opuestos independientes que resultan de este proceso son lo positivo y lo negativo. Cada uno de ellos existe en su oposición al otro que existe y que lo niega, “o sea, *cada uno* es solo el opuesto del otro. Uno no es todavía positivo y el otro no es todavía negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente”²⁸⁵. Si bien a cada lado le corresponde una de las determinaciones de lo positivo y lo negativo, “éstas pueden ser trocadas, y cada lado es de tal especie, que puede ser considerado igualmente sea como positivo, sea como negativo”²⁸⁶. Es decir, ninguno de los opuestos es en sí y para sí positivo o negativo, sino que uno y otro se determinan por la relación, sin embargo, cada uno de los opuestos en su relación negativa está determinado como para excluir de sí a su opuesto.

Por consiguiente, concluye Hegel, son positivos o negativos en sí, no fuera de la relación con otro, sino por esta relación y justamente como relación que excluye, constituye la determinación o el ser-en-sí de ellos; en ésta pues, ellos son tales al mismo tiempo en sí y para sí²⁸⁷.

En aritmética, los opuestos son magnitudes determinadas que se eliminan en su relación, así que el resultado es igual a cero. Pero también cada uno de los opuestos constituye un ‘uno único’²⁸⁸ indiferente a su relación positiva o negativa.

Sobre el final del capítulo 2, Hegel observa que “la diferencia en general es ya la contradicción en sí”²⁸⁹, es decir, el movimiento de la diferencia conduce a la contradicción y ésta no se resuelve en una pura nada sino que pone²⁹⁰ su propio fundamento²⁹¹ al relacionar y unificar los contradictorios.

La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo.

misma cosa, o sea que la diferencia., que cae por separado, es al mismo tiempo una y la misma relación. Así ella ha traspasado en la *oposición*” (Hegel, G. W. F., 1974b: 371-372).

²⁸⁴ Hegel, G. W. F., 1974b: 372.

²⁸⁵ Hegel, G. W. F., 1974b: 374.

²⁸⁶ Hegel, G. W. F., 1974b: 374.

²⁸⁷ Hegel, G. W. F., 1974b: 375.

²⁸⁸ Por ejemplo, $a - a = 0$, pero a vale como una cantidad determinada independientemente de que sea positiva o negativa. O bien, una cantidad X en el debe y en el haber se eliminan, pero esa cantidad vale como una cantidad determinada independientemente de que esté en la columna de los débitos o de los créditos.

²⁸⁹ Hegel, G. W. F., 1974b: 379.

²⁹⁰ “Con esto *la esencia como fundamento es un ser-puesto, algo que resulta de un proceso de devenir*” (Hegel, G. W. F., 1974b: 382).

²⁹¹ “La reflexión exclusiva de la independencia, puesto que actúa excluyendo, se reduce a un ser-puesto, pero es al mismo tiempo superación de su ser-puesto. Es relación consigo mismo que elimina; en *primer lugar* ella elimina de este modo lo negativo, y en *segundo lugar* se pone como un negativo; y éste es sólo aquel negativo que ella elimina; al eliminar lo negativo, lo pone y lo elimina al mismo tiempo. La *misma determinación exclusiva* representa de esta manera, con respecto a sí, el *otro*, cuya negación constituye; por consiguiente la eliminación de este ser-puesto no es de nuevo el ser-puesto como lo negativo de un otro, sino que es el confluir consigo mismo, que es unidad positiva consigo. Así la independencia es una unidad que vuelve en sí por medio de *su propia* negación, pues por la negación de *su* ser-puesto, vuelve en sí. Es la unidad de la esencia, que consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación, no de otro, sino de sí misma.

Por este lado positivo, por el cual, en la oposición considerada como reflexión exclusiva, la independencia se convierte en ser puesto y al mismo tiempo elimina el hecho de ser un ser-puesto, la oposición no solamente se *ha derrumbado*, sino que ha vuelto *en su fundamento*”. (Hegel, G. W. F., 1974b: 381).

Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están, tanto eliminadas como conservadas en el fundamento²⁹².

En la propia reflexión de las determinaciones de lo positivo y lo negativo se muestra que cada uno (positivo y negativo) “es esencialmente el aparecer de sí mismo en el otro, e incluso su ponerse a sí mismo como el otro”²⁹³. Por ello, lo positivo ya no puede ser definido como ser real ni lo negativo como no ser irreal. Hegel menciona tres ejemplos: la oposición física entre la luz y la oscuridad, la oposición moral entre la virtud y el vicio y la oposición gnoseológica entre la verdad y el error. En los tres ejemplos, el segundo término no puede ser considerado simplemente como falta o ausencia del primero positivo.²⁹⁴

Es uno de los conocimientos más importantes –concluye Hegel– el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía.²⁹⁵

En este lugar, Hegel analiza el tercer principio fundamental de la lógica tradicional: el de tercero excluido. Dicho principio sostiene que “algo o es A o es no-A sin que haya una tercera posibilidad”. Según este principio todo está en una relación de oposición, todo forma parte de la relación de oposición al estar determinado o bien como positivo, o bien como negativo. Este principio basa su importancia en “la necesidad de que la identidad traspase a la diversidad, y ésta a la oposición”²⁹⁶, es decir, *en el movimiento* necesario de la esencia. Pero, desde el punto de vista del entendimiento que es incapaz de comprender el movimiento o de la representación ordinaria, significa solamente que “a una cosa le compete, entre todos los predicados, tal predicado mismo o su no-ser. El opuesto significa aquí sólo la falta [de tal determinación] o más bien la *indeterminación*; y la proposición está tan desprovista de significado, que no vale la pena de expresarla”²⁹⁷. Este punto de vista sostiene que de cualquier cosa puede afirmarse que tiene una determinación o que no la tiene, en cuyo caso la determinación no le pertenece y la cosa queda indeterminada como al principio.

²⁹² Hegel, G. W. F., 1974b: 382.

²⁹³ Hegel, G. W. F., 1974b: 383.

²⁹⁴ “—Así, por ejemplo, tampoco la *virtud* existe sin lucha; es más bien la lucha más alta, acabada; de este modo no es sólo lo positivo, sino una absoluta negatividad; ni tampoco es virtud sólo *en comparación* con el vicio, sino que *en sí misma* es oposición y batalla. O bien, el *vicio* no es solamente la *falta* de la virtud —también la inocencia es tal falta— y tampoco se diferencia de la virtud sólo por una reflexión extrínseca, sino que, al ser en sí mismo lo opuesto de aquélla, es el *mal*. El mal consiste en fundarse en sí contra el bien; es la negatividad positiva. Al contrario la inocencia, como falta del bien y del mal, es indiferente respecto a las dos determinaciones, no es ni positiva, ni negativa. Pero, al mismo tiempo esta falta tiene también que ser considerada como una determinación, y de un lado hay que considerarla como naturaleza positiva de algo, mientras de otro lado se relaciona con un opuesto; y todas las naturalezas emergen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se relacionan por medio de sí mismas con su otro, y con eso se encaminan hacia su destrucción, o, en sentido positivo, vuelven a su base” (Hegel, G. W. F., 1974b: 384). En este punto, Hegel se diferencia tanto de Spinoza como de Deleuze: no basta con señalar la trascendencia y abstracción del bien y del mal, sino que es necesario comprenderlos en su realidad concreta, que no se reduce a la realización u obstrucción de la potencia. Es necesario comprender no solamente el poder positivo de las fuerzas sino también el poder de lo negativo, no como simple destrucción u obstrucción del movimiento de realización, sino como ‘negatividad positiva’.

²⁹⁵ Hegel, G. W. F., 1974b: 384.

²⁹⁶ Hegel, G. W. F., 1974b: 385.

²⁹⁷ Hegel, G. W. F., 1974b: 385.

A diferencia del principio de identidad que sostiene que ‘no hay nada que *al mismo tiempo* sea *A* y no-*A*’, el principio de tercero excluido niega que haya nada que no sea ni *A* ni no-*A*, es decir, niega un tercero fuera de los términos de la oposición. “De hecho, en cambio, en esta proposición misma *hay* un tercero, que es indiferente con respecto a la oposición, y precisamente *A* mismo está (como tercero) presente en ella. Este *A* no es ni +*A*, ni —*A*, y puede ser tanto +*A*, como —*A*”²⁹⁸.

Se han formulado los tres principios lógicos tradicionales y se han comprendido desde el punto de vista del movimiento concreto y no ya meramente desde el punto de vista fijo y exterior de la representación ordinaria y del entendimiento.

...Entonces tanto más habría que comprender en una proposición aquella determinación reflexiva, a la que las otras traspasan como a su verdad, es decir, la *contradicción*; y habría que decir: *Todas las cosas están en contradicción en sí mismas*, y esto justamente en el sentido de que esta proposición expresaría, frente a las otras, mucho más la verdad y la esencia de las cosas²⁹⁹.

Las tres primeras leyes del pensamiento (identidad, no-contradicción y tercero excluido) expresan su verdad en el *principio de contradicción*, que afirma que todo lo que es, al mismo tiempo, no es. Este resultado no es más que el desarrollo necesario del movimiento de la misma identidad, primero como diversidad, luego como oposición, finalmente como contradicción. El sentido común y la lógica tradicional no pueden comprender este movimiento, rechazan la contradicción objetiva y la remiten a las limitaciones del sujeto. Sin embargo, “la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”³⁰⁰. Dicho de otra manera: “el principio de todo automovimiento, (...) no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción”³⁰¹. El resultado del movimiento desde la identidad hasta la contradicción manifiesta que todas las cosas finitas están quebradas o rotas en sí mismas. La realidad está fracturada.

La cosa, el sujeto, el concepto, es ahora justamente esta unidad negativa misma; es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la *contradicción solucionada*, es el *fundamento*, que contiene y lleva sus determinaciones. (...) Las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad son, por ende, en general, contradicción en sí misma, que están *quebradas en sí y vuelven a su fundamento*.³⁰²

En este punto se expresa la diferencia del pensamiento dialéctico hegeliano con toda la lógica y las filosofías anteriores, que no pueden comprender las contradicciones y se repliegan frente a ellas. El pensamiento representativo se horroriza frente a la contradicción, y rechaza esta consecuencia. Se detiene en la nada que resulta de la contradicción sin reconocer el otro resultado según el cual la contradicción “se convierte en absoluta actividad y absoluto fundamento”.³⁰³ En cambio,

²⁹⁸ Hegel, G. W. F., 1974b: 385.

²⁹⁹ Hegel, G. W. F., 1974b: 385-386.

³⁰⁰ Hegel, G. W. F., 1974b: 386.

³⁰¹ Hegel, G. W. F., 1974b: 386. “Por lo tanto algo es *viviente*, sólo cuando contiene en sí la contradicción y *justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción*.”

³⁰² Hegel, G. W. F., 1974b: 388-389.

³⁰³ Hegel, G. W. F., 1974b: 388. “Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad” (Ibídem).

—El *pensamiento especulativo* consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo; pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sean disueltas por ésta solamente en otras, o en la nada.³⁰⁴

La onto-lógica dialéctica hegeliana despliega el movimiento de la diferencia en su concreta realidad y devenir. Opone la ontología racionalista spinoziana al racionalismo formalista kantiano, señalando las respectivas deficiencias. Ambos expresan un cierto temor y un retroceso frente a lo negativo. El spinozismo retrocede ante el principio moderno de la subjetividad afirmándose en el ser substancial. El kantismo retrocede ante la contradicción real refugiándose en las limitaciones del sujeto trascendental. A ambos les ha faltado la fuerza y el coraje para sostenerse ante lo negativo.

...la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser³⁰⁵.

Heidegger y Deleuze, siguiendo el legado nietzscheano, retoman los legados de spinozismo y del kantismo e intentan superar sus limitaciones y deficiencias. Para ello resulta necesario volver a plantear el problema de la diferencia a partir de la ontología.

2. 4. La diferencia ontológica

En *Identidad y diferencia* Heidegger replantea el problema buscando superar las limitaciones de la historia de la metafísica, en la que se suele oponer la diferencia a la identidad. ¿Qué se entiende por identidad? Se acepta que el principio de identidad es la ley suprema del pensamiento. Este principio se enuncia así: $A = A$, A es igual a A . Sin embargo para que se hable de *igualdad* tiene que haber *dos términos*, pero el principio afirma la identidad de A consigo misma, *no con otra A*. Identidad no es la igualdad de A con A , sino que ‘cada A es A ’. Heidegger precisa el significado del principio: “cada A mismo es consigo mismo lo mismo”, evidenciando, como antes Hegel, la esencia *sintética* o mediada de la identidad. La identidad no es algo dado o inmediato, sino una producción, una mediación. La identidad no puede pensarse como algo simple sino como *una relación*. No debe pensarse la identidad como los rasgos característicos o específicos de una substancia sino como *una relación de sí mismo consigo mismo*. No es una unidad abstracta sino *concreta*. En consecuencia, la enunciación del principio “ A es A ” no logra dar cuenta de la identidad sino que la presupone, porque cuando se dice que “ A es A ” se presupone el significado del “es”.

De allí que Heidegger advierta que “el principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo

³⁰⁴ Hegel, G. W. F., 1974b: 387. Énfasis en el original, subrayado nuestro. La contradicción se presenta inmediatamente en las determinaciones ‘correlativas’ como, por ejemplo, arriba/abajo, derecha/izquierda, padre/hijo.

³⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 24.

mismo”³⁰⁶. La tradición del pensamiento occidental comprende *la identidad como un rasgo o característica fundamental del ser de lo que es*. Así, el principio de identidad pone las bases fundamentales de toda relación con las cosas, con la realidad (incluida la relación de conocimiento, la ciencia³⁰⁷ y la técnica).

Heidegger recupera en el texto de Parménides un pensamiento de la identidad anterior a su formulación como principio del pensamiento occidental. Parménides dice: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) y ser”³⁰⁸. La mismidad se entiende aquí como *mutua pertenencia del pensar y del ser*. La identidad no es un rasgo del ser (como se ha entendido en la historia del pensamiento occidental) sino que “el ser tiene su lugar — con el pensar— en lo mismo”³⁰⁹. La mutua pertenencia de pensar y ser recuerda la mutua pertenencia del hombre y el ser, pero su significado no se manifiesta si no se responde previamente a las preguntas: ¿qué significa ser? y ¿qué significa humano? Heidegger responde la segunda pregunta: “El hombre *es* propiamente esta relación de *correspondencia* y sólo eso,”³¹⁰ ya que “el hombre es el primero que abierto al ser, deja que éste venga a él como *presencia*. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre.” No es que el ser sea puesto por el hombre sino que hombre y ser “*se pertenecen el uno al otro*”³¹¹.

¿Cómo se hace presente el ser al hombre en el mundo técnico, es decir, en la época presente? Como *época de la técnica* o era atómica. Pero no hay que entender la técnica como “una cosa del hombre”, como algo que está bajo el control humano. El pensamiento representativo o técnico supone que la técnica es una obra humana. Representarse el mundo técnico como el producto del hombre y de sus máquinas es sólo *representar la técnica técnicamente*. En el mundo técnico el ser “se encontraría provocado a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad”³¹². En la era de la técnica el ser se presenta como *disposición*, como *dispositivo*, como *composición*. Ella es “lo que rige propiamente en la constelación de ser y hombre”³¹³. Heidegger llama “acontecimiento” (*Ereignis*) a la apropiación mutua de ser y hombre que se manifiesta en el mundo técnico. El acontecimiento es único, singular.

El acontecimiento es “aquello a lo que pertenecemos, en donde tenemos nuestro lugar”, y es, por lo tanto, lo más próximo. “El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno a otro en su esencia.

“[...] La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser, mientras que Heidegger muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente al que llama *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación”³¹⁴. De esta manera, la deconstrucción del principio de identidad hace posible pensar la diferencia.

¿Qué es la *diferencia ontológica* en este texto de Heidegger? Es la diferencia entre ser y ente. En nuestro lenguaje, en nuestras relaciones, a todo aplicamos la palabra

³⁰⁶ Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, 1957, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 5.

³⁰⁷ “Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es” (Heidegger, M., 1957: 5).

³⁰⁸ Heidegger, M., 1957: 6.

³⁰⁹ Heidegger, M., 1957: 6.

³¹⁰ Heidegger, M., 1957: 8.

³¹¹ Heidegger, M., 1957: 8.

³¹² Heidegger, M., 1957: 10.

³¹³ Heidegger, M., 1957: 10.

³¹⁴ Heidegger, M., 1957: 12.

ser. De todo decimos *que es*. Pero este ser se terminó confundiendo con un *fundamento* y se terminó reduciendo la multiplicidad de entes a un *ente supremo*. Pero el ser no es el fundamento. El ser no es la idea, ni dios, ni el sujeto. Cuando se habla de filosofía, en sentido estricto, se tiene que apuntar a cuestionar qué es el ser. Y dejar claro que el *ser es diferente* de lo ente, ya sea un solo ente supremo y fundamental, ya sean muchos entes. Heidegger dice que en toda la filosofía anterior se confundió al ser con un ente fundante, con un ente supremo sobre la base del principio de identidad. Pero ese ente supremo no es el ser. El ser es otra cosa. Entonces, *la pregunta por el ser abre al problema de la diferencia* entre el ser y el ente. Y éste es el problema propiamente filosófico que plantearon los pensadores presocráticos. Pero, a su vez, *el olvido de la diferencia* posibilitó el desarrollo de la historia occidental como desarrollo tecnocientífico, cuyas consecuencias son devastadoras. Por supuesto, Heidegger no está en contra del desarrollo de la ciencia o de la técnica, pero advierte que se ha terminado por esclavizarse a ese desarrollo técnico-científico. No se lo usa sólo para lo que puede dar herramientas para vivir mejor sino que se está esclavizado por él. La técnica y el desarrollo tecnocientífico terminan por quitarle libertad al hombre. El problema que plantea Heidegger abre una nueva manera de pensar: *pensar la diferencia*. Pensar la diferencia entre el ser y lo ente. Pensar la diferencia como diferencia. Esto es la diferencia ontológica. Ello va a permitir una nueva relación del hombre con su medio. Ya no el hombre manipulando la naturaleza sino contemplando y sintiéndose parte de ese contexto natural y cultural.

2. 5. La diferencia ontológica y (la falta de) el fundamento de lo social

Desde la publicación de *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics* (1985)³¹⁵, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han ido contribuyendo a la constitución de un “pensamiento estratégico”³¹⁶ o de una “ontología política”³¹⁷, con herramientas teóricas y conceptuales tomadas de la ciencia histórica, la lingüística, la filosofía y del conjunto de las ciencias sociales desde la teoría política hasta el psicoanálisis. Todas estas teorías y disciplinas comparten, como observa Marchart, “la muy real experiencia del lento pero constante proceso de derretimiento de fundamentos (en apariencia) sólidos”³¹⁸. Para Laclau y Mouffe, la posmodernidad en filosofía se caracteriza por el reconocimiento de la imposibilidad de establecer un fundamento último³¹⁹ tanto de la realidad social como del conocimiento científico. En lo que hace a

³¹⁵ Laclau, E.-Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Mouffe señala que el objetivo de la obra es dotar “a la izquierda de un nuevo imaginario, un imaginario que recoja la tradición de las grandes luchas por la emancipación y que tenga también en cuenta las contribuciones recientes del psicoanálisis y la filosofía. En efecto, ese proyecto podría definirse como moderno y al mismo tiempo como posmoderno” (Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 29).

³¹⁶ Marchart, O., “La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo ‘estrictamente filosófico’ en la obra de Laclau”, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 79.

³¹⁷ Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, F. C. E., 2005, p. 91. En *Nuevas reflexiones* había dicho: “‘Política’ es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social” (Laclau, E., 1993, p. 77). No obstante, Laclau prefiere no situar su pensamiento dentro del campo de la “filosofía política” porque ello supondría una cierta unidad del objeto de reflexión, que él cuestiona (Cf. Laclau, E., NR: 69, citado por Marchart, O., 2004, p. 80, nota 1).

³¹⁸ Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 78.

³¹⁹ “El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (Marchart, O., 2009, p. 15).

la realidad de la sociedad postmoderna, como ha señalado Vattimo³²⁰, la utopía de la *absoluta autotransparencia* que ha guiado los ideales de la modernidad ilustrada, debe ser resignada a favor de una opacidad constitutiva, que alienta la multiplicidad y la heterogeneidad de los nuevos sujetos emergentes. En lo que hace a la imposibilidad de un conocimiento fundado en la certeza, John Stuart Mill argumenta consistentemente contra la pretensión de una verdad absoluta que aporte una base *cierta* al conocimiento de un ser caracterizado por la falibilidad³²¹. Mouffe vincula el ideal de transparencia de la Ilustración con la tendencia al totalitarismo y la opacidad de lo social con una matriz democrática³²². En este sentido, su filosofía³²³ se alinea con el pensamiento posfundacional desarrollado a partir de Heidegger³²⁴ y la hermenéutica de Ricoeur y Gadamer, con lo que Lefort llama la “invención democrática”³²⁵ y lo que Rorty llama la “contingencia de la sociedad”³²⁶.

En verdad –escribe Mouffe–, si se comparte la descripción de la revolución democrática que ofrece Lefort como rasgo distintivo de la modernidad, resulta claro que la referencia a la posmodernidad en filosofía quiere ser un reconocimiento de la imposibilidad de cualquier *fundamentación última* o *legitimación final constitutiva* del advenimiento de la forma democrática de sociedad y, por ende, de la modernidad misma. Este reconocimiento se produce después del fracaso de distintos intentos de reemplazar el fundamento tradicional que descansa en Dios o la Naturaleza por un fundamento alternativo que se apoye en el hombre y su razón³²⁷.

Marchart sostiene que lo “estrictamente filosófico” en la obra de Laclau es el planteo del problema del fundamento y de la diferencia ontológica, que deriva de la tradición de la hermenéutica heideggeriana³²⁸.

La experiencia de la ausencia de ‘Fundamento’ (fundamento, cabe agregar, que sigue estando presente *en su ausencia*) es el signo de nuestra época, y la ‘crisis del universalismo esencialista en tanto fundamento autoafirmado ha dirigido nuestra atención a los *fundamentos* (en plural) contingentes de su surgimiento y a los complejos procesos de su construcción. La desintegración de la figura del ‘Fundamento’ y la disolución de todas las clases de fundacionalismo son acompañadas por la proliferación de formas estratégicas de construcción y negociación³²⁹.

La experiencia traumática de la pérdida del ‘Fundamento’ no es vivida por Laclau como algo necesariamente negativo o que haya que lamentar. Al contrario, la

³²⁰ Cf. Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990; Etchegaray, R. et alia: Informe final del Proyecto de investigación: *La contribución hermenéutica a la teoría social y a los estudios culturales*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, Mimeo, 2001, capítulo 6.

³²¹ Cf. Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid, Ediciones Orbis, 1980; Feyerabend, P., *Contra el método*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1994.

³²² Cf. Mouffe, Ch., 1999, p. 39.

³²³ “La filosofía política en una sociedad democrática moderna no debería ser una búsqueda de fundamentos, sino la elaboración de un lenguaje que nos proporcionara redescripciones metafóricas de nuestras relaciones sociales” (Mouffe, Ch., 1999, p. 86).

³²⁴ Cf. Marchart, O., 2009, p. 17.

³²⁵ Lefort, C., *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

³²⁶ Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

³²⁷ Mouffe, Ch., 1999, p. 30. Énfasis nuestro.

³²⁸ El mismo Laclau vincula su planteo con el de Heidegger: “Como hemos señalado que, por razones esenciales, la plenitud de la sociedad es inalcanzable, esta división en la identidad de los agentes políticos es una ‘diferencia ontológica’ –en un sentido no enteramente distinto del de Heidegger– absolutamente constitutiva” (Laclau, E., 1996, p. 111).

³²⁹ Marchart, O., “La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo ‘estrictamente filosófico’ en la obra de Laclau”, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 78.

disolución de los marcos trascendentes ha posibilitado múltiples emergencias de nuevas libertades e igualdades que hubieran sido imposibles no sólo en la antigüedad sino también durante los primeros siglos de la época moderna surgida en el Renacimiento.

Lo ‘estrictamente filosófico’ en las investigaciones de Laclau se halla, según Marchart, toda vez que el autor recurre a la noción de diferencia ontológica³³⁰ en el sentido que le da Heidegger: entender la diferencia *como* diferencia³³¹. Enmarcándose en esta tradición “posfundacional”³³², Laclau sostiene que la brecha que separa lo ontológico de lo óntico continúa siendo insalvable (si bien desde cierta perspectiva se puede hablar de una inversión de la diferencia entre lo ontológico y lo óntico)³³³. Lo óntico y lo ontológico están necesariamente entrelazados aunque la diferencia ontológica sea irremontable e insuperable³³⁴. Laclau construye “un modo conceptual específico de indicar un fundamento ausente *que sigue estando presente en su ausencia*”³³⁵.

Marchart cita y analiza un texto de Laclau y Zac³³⁶ en donde teorizan la relación aparentemente paradójica entre lo óntico y lo ontológico:

Decir que lo óntico y lo ontológico están ‘irremediabilmente escindidos’ como hacen Laclau y Zac, significa exactamente esto: que la diferencia entre lo óntico y lo ontológico es *radical, insuperable y constitutiva*, es decir, necesaria para la existencia del sistema diferencial de los seres. En la medida en que el sistema debe referir a algo que siempre escapa a su existencia, jamás puede constituirse como una totalidad. Ésta es, para Laclau, la primera consecuencia de la diferencia ontológica. Lo óntico se vuelve imposible por la misma instancia (lo ontológico) que lo hace posible en primer término. No obstante, el exterior constitutivo del sistema –la nada- no puede ser significado directamente desde adentro³³⁷ del sistema significante –porque en ese caso ya sería parte de él-³³⁸.

La diferencia ontológica se hace manifiesta en la imposibilidad de las estructuras sociales de constituirse plenamente, es decir, en lo que Laclau llama la ‘imposibilidad de lo social’³³⁹.

³³⁰ También la obra de Rancière contiene una referencia implícita al problema de la diferencia ontológica en su concepto del “desacuerdo” (*la méésentente*), aun cuando Marchart no lo mencione en su artículo.

³³¹ “Me atrevería a decir que lo hallaremos [a lo estrictamente filosófico en Laclau], entre otros lugares, en las numerosas ocasiones en que Laclau recurre a la noción de diferencia ontológica en el sentido radical heideggeriano de entender la diferencia-como-diferencia, noción que simultáneamente apunta hacia el abismo del (no) fundamento” (Marchart, O., 2008, p. 80).

³³² Cf. Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.

³³³ Marchart, O., 2008, p. 81.

³³⁴ Laclau advierte que no debe entenderse esta diferencia de acuerdo con los grados de abstracción (ontológico = abstracto; óntico = concreto), ni como la diferencia entre el plano trascendental y el plano empírico. Cf. Laclau, E., “Atisbando el futuro”, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp): 2008, pp. 358-359. Por esto mismo, no puede esperarse que la ontología brinde, por medio de una derivación deductiva, la base para la caracterización de los aspectos ónticos o de “los arreglos institucionales democráticos”, ya que se trata de una cuestión histórica contingente (Cf. *Op. cit.*, p. 369).

³³⁵ Marchart, O., 2008, p. 82. Énfasis nuestro.

³³⁶ Laclau, E. y Zac L., “Minding the gap: The subject of politics”, en Laclau, E. (ed.) *The Making of Political Identities*, Londres y Nueva York, Verso, 1994; citado por Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 97.

³³⁷ [Nota nuestra] Por lo mismo Rorty advierte que sería imposible tratar de convencer a los usuarios de un léxico determinado acerca de la superioridad de otro léxico utilizando el mismo léxico que ellos. Cf. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, capítulo 1.

³³⁸ Marchart, O., 2008, p. 89. Énfasis nuestro.

³³⁹ “La diferencia entre la política y lo político, tan predominante en la teoría política actual, de alguna manera ‘refleja’ la diferencia entre lo político y lo social; pues en la medida en que la sociedad no es idéntica a sí misma (tal como lo afirma el posfundacionalismo), también la política deviene internamente

De esta manera, lo “estrictamente filosófico” le permite a Laclau evitar que “la teoría caiga en el mero cientificismo (...) o en algún tipo de extensión periodística del mero activismo. En otras palabras, el momento de lo ‘estrictamente filosófico’ funciona en Laclau como *una barrera contra el cierre* de su teoría, como otra versión de nominalismo/positivismo o como manifiesto a favor del activismo ciego”³⁴⁰. El fundamento ausente impide que la totalidad social se constituya como un sistema diferencial cerrado y completo y al mismo tiempo hace evidentes las falencias tanto del positivismo como del voluntarismo.

Al hablar de lo social organizado como un ‘espacio retórico’³⁴¹, que ‘subvierte el orden simbólico’, Laclau analiza el momento de la *decisión* y señala:

Este punto es crucial porque nos muestra la distinción básica sobre la cual, creo, se funda todo el análisis político y finalmente social. Si tomamos la concepción de decisión en los términos recientemente presentados, toda decisión está internamente escindida: es, por un lado, esa decisión (un contenido óntico preciso), pero, por otro lado, es una decisión (tiene la función ontológica de proveer un cierto cierre a lo que estaba estructuralmente abierto)³⁴².

Nuevamente, la diferencia ontológica evidencia una distinción fundamental para el análisis político y social. La distinción entre lo óntico y lo ontológico señala el fracaso de la estructura para determinarse plenamente, lo que desencadena un “proceso infinito” de mediación de lo imposible. Dicho de otra manera: “El único fundamento sobre el cual construir nuestros intentos de fijar el campo de la diferencia para crear sentido es un *abismo*: construimos a partir de la abertura³⁴³ de los social”³⁴⁴.

Para Laclau y Mouffe, algo *verdaderamente nuevo* surgió al nivel del imaginario social a partir de la Revolución Francesa. Se estableció entonces una nueva legitimidad a la que se podría llamar “cultura democrática”³⁴⁵. Ésta proporciona “las condiciones discursivas que permiten plantear las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse como formas de opresión”, porque imponen el principio democrático de libertad e igualdad “como una nueva matriz del imaginario social. [...] Esta mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales (...) puede definirse en estos términos: *la lógica de la equivalencia se transforma en el instrumento fundamental de producción de lo social*”³⁴⁶. Dicho en otros términos: las sociedades modernas surgidas de una revolución, ya no permiten pensar el orden social como “natural” y de esa manera hacen manifiesto que han sido constituidas no sobre un fundamento sino sobre una *falla*, sobre un fracaso, sobre una falta o ausencia. De

dividida, por un lado, en una dimensión que pertenece internamente a lo social (‘la política’ como un subsistema social) y, por el otro, en una dimensión más fundamental o radical (‘lo político’), que funda y refunda lo social desde fuera, o más bien desde un afuera básicamente *imposible*” (Marchart, O., 2009, p. 180).

³⁴⁰ Marchart, O., 2008, p. 95. Énfasis nuestro.

³⁴¹ Si ha de tomarse un modelo para la teoría del discurso, no se encontrará en ninguna variante de racionalismo ni en la lingüística sincrónica sino en la retórica. Como sistemas cerrados, los primeros se constituyen sobre una exclusión. El racionalismo ha excluido los afectos y la lingüística el sinsentido.

³⁴² Laclau, E., “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas”, en Butler, J. et alia, 2003, p. 85.

³⁴³ J. P. Vernant destaca la “abertura” es lo que los antiguos griegos llamaban *Caos*, lo que existía al comienzo, cuando no existía cosa alguna. Cf. Vernant, J. P., *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires, F. C. E., 2000, pp. 15 ss.

³⁴⁴ Marchart, O., 2009, p. 183.

³⁴⁵ Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 171 ss.

³⁴⁶ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 174 y 173. Énfasis nuestro.

ello se infiere que todos los sujetos sociales estén *igualmente* fundados o, lo que es lo mismo, *igualmente* infundados.

A partir de esta ruptura histórica, la crítica de la desigualdad política y la lucha contra los privilegios se extenderá y desplazará hacia otros planos; por un lado, hacia el plano económico a través de los discursos socialistas, por otro lado, hacia una variedad siempre creciente de direcciones y niveles. Según esta línea de pensamiento, la invención de esta *lógica equivalencial*³⁴⁷ es la creación más revolucionaria de la época moderna y la que está a la base no solamente de la expansión del modo de producción capitalista sino de toda la “revolución democrática”³⁴⁸ y socialista. Marx mostró que la forma-mercancía se había desarrollado sobre una lógica equivalencial de este tipo, pero sólo destacó sus aspectos negativos (alienación, fetichismo de la mercancía, explotación) y no percibió toda su potencialidad revolucionaria como principio del cambio social.

Claude Lefort³⁴⁹ ha mostrado –advierten Laclau y Mouffe– de qué modo la ‘revolución democrática’, como terreno nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha implicado una nueva forma de institución de lo social. En las sociedades anteriores, organizadas según una lógica teológico-política, el poder estaba incorporado a la persona del príncipe, que era el representante de Dios –es decir, de la soberana justicia y la soberana razón–. La sociedad era pensada como un cuerpo, la jerarquía de cuyos miembros reposaba sobre un principio de orden incondicionado. Según Lefort, la diferencia radical que introduce la sociedad democrática es que el *sitio del poder pasa a ser un lugar vacío* y que desaparece la referencia a un garante trascendente³⁵⁰ y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad. En consecuencia, hay una escisión entre la instancia del poder, la del saber y la de la ley, y sus fundamentos no están ya más asegurados³⁵¹.

Tocqueville ya había percibido claramente en el siglo XIX, que en el principio democrático se conjugan la igualdad y la libertad y que el desarrollo unilateral de uno de los dos tenía como necesaria consecuencia la disolución del sistema³⁵². “La precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada y limitada por la lógica de la autonomía³⁵³. Es por eso que la demanda de *igualdad* [como piensa Rancière] no es

³⁴⁷ “Ya no se trata de *fundamentos* del orden social sino de *lógicas sociales*, que intervienen en grados diversos en la constitución de toda identidad social y que limitan parcialmente sus mutuos efectos” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 206).

³⁴⁸ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 171.

³⁴⁹ [Nota nuestra] La sociedad democrática moderna está constituida como “una sociedad en la que el poder, el derecho y el conocimiento están expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que se ha convertido en teatro de una aventura incontrolable, de modo que lo instituido nunca llega a ser establecido, lo conocido permanece indeterminado por lo desconocido y el presente se resiste a toda definición” (Lefort, C., *The political Forms of Modern Theory*, Oxford, 1986, p. 305; citado por Mouffe, Ch., 1999, p. 30).

³⁵⁰ [Nota nuestra] Al situar la “invención democrática” hacia fines del siglo XVIII, tanto Lefort como Laclau y Mouffe parecen olvidar que ya en la Grecia Antigua se había concebido el poder como un lugar vacío (Cf. Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1984) y que autores como Descartes, Hobbes o La Boétie habían sostenido el principio de igualdad en los siglos anteriores a la Revolución Francesa (Cf. Etchegaray, R., *Introducción al pensamiento de Thomas Hobbes*, en Biglieri, P. (comp.), *Introducción al pensamiento político moderno*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2009, pp. 47-70).

³⁵¹ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 210. Énfasis nuestro. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laclau se referirá al concepto clave de *dislocación* para designar las nuevas condiciones generadas como efecto del capitalismo y de las formas sociales modernas. Cf. el concepto análogo de “agenciamiento maquínico colectivo” en Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, pp. 63, 80 y 91.

³⁵² Tocqueville temía el peligro derivado de un desarrollo desmesurado del principio de igualdad en detrimento de la libertad. Cf. Tocqueville, A., *La democracia en América*, Madrid, Sarpe, 1984.

³⁵³ [Nota nuestra] “Entre la lógica de la completa identidad y la de la pura diferencia, la experiencia de la democracia debe consistir en el reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales tanto como en

suficiente; sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y *plural*³⁵⁴. Esta concepción de la democracia es *radical* porque afirma la falta de fundamento último de lo social tanto como la ausencia de certezas en el conocimiento y es *plural*³⁵⁵ porque sostiene un reconocimiento de las diferencias irreductibles³⁵⁶.

La lógica de la equivalencia, regida por el principio de igualdad, disuelve las diferencias y las identidades pretendidamente definidas o fijas. La lógica de la diferencia, regida por el principio de la libertad, desmorona las tendencias a la homogenización, a la centralización y a la unificación sobre un fundamento único o trascendente. Laclau y Mouffe muestran cómo se presentan los nuevos antagonismos sociales con efectos igualitarios plurales³⁵⁷ y, en el marco de lo que denominan “la ofensiva antidemocrática”, señalan los deslizamientos de la idea de libertad:

Esta ‘democratización’ del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke –‘La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro’- se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la libertad ‘política’ y de la participación democrática como componente importante de la libertad³⁵⁸. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la ‘capacidad’ de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Así la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad. Es ésta la transformación que el neoliberalismo quiere cuestionar³⁵⁹.

Yendo más allá de la génesis y evolución del imaginario democrático, los autores apuntan a explicar el proceso de construcción discursiva de nuevas identidades. En él se pueden distinguir *tres momentos*:

El **primero** es el *sistema de diferencias*, en el que las prácticas discursivas diferencian posiciones y fijan roles para los distintos actores o sujetos. Estas diferencias forman parte de un orden que se considera estable y donde cada posición se define por

la necesidad de su articulación. Pero esta última debe ser constantemente recreada y renegociada, y no hay punto final en el que el equilibrio sea definitivamente alcanzado” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 212).

³⁵⁴ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 207. Énfasis en el original, corchetes nuestros.

³⁵⁵ “La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de la libertad individual y la libertad política, pues es allí donde hunde sus raíces la cuestión del pluralismo y la ciudadanía democrática” (Mouffe, Ch., 1999, p. 63).

³⁵⁶ “Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal–democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal–democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 199) “En el pasado, la estrategia socialista difícilmente estaba pertrechada para afrontar esta tarea, principalmente debido a su anhelo de un ‘apriorismo esencialista’, que se manifestaba en su confianza en los sujetos privilegiados (‘clacismo’), en una base social privilegiada (‘economicismo’) y en un instrumento privilegiado (‘estatismo’)” (Critchley, S., 2008, p. 63).

³⁵⁷ “La renuncia a la categoría de sujeto como entidad unitaria, transparente y suturada, abre el camino al reconocimiento de la especificidad de los antagonismos constituidos a partir de diferentes posiciones de sujeto y, de tal modo, a la posible profundización de una concepción pluralista y democrática” Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 178-189.

³⁵⁸ [Nota nuestra] No se trata de rechazar la concepción liberal de la libertad: “No es el liberalismo en cuanto tal el que debe ser puesto en cuestión, ya que en tanto que principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas, está hoy día más vigente que nunca” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 207-8).

³⁵⁹ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 193.

oposición al resto de las posiciones significativas dentro del sistema (campesinos, terratenientes, comerciantes, artesanos, burgueses, asalariados, etc.). Por supuesto, cada sistema es el resultado de luchas previas, de triunfos y derrotas que han llegado a una condición relativamente estable conformando “la realidad”, pero en tanto constituye un sistema estabilizado de diferencias aceptadas por todos los sujetos, puede ser considerado como una estructura cuyas diferencias no alteran la totalidad sino que la articulan y la fijan.

El **segundo** momento es el de la *dislocación*. Es el momento del *fracaso* de las prácticas discursivas que construyen y mantienen el sistema de diferencias, en que las prácticas simbólicas de las distintas instituciones sociales comienzan a tener cada vez más dificultades para sostenerse a causa de la multiplicación de los antagonismos. Dado que todo orden social está expuesto a cambios y desestabilizaciones porque está constituido por antagonismos, la dislocación es algo inherente a *todo orden social*. Sin embargo, es con la sociedad moderna que se multiplican y expanden los efectos dislocatorios en aceleración creciente. Cuanta más dislocación, más fragmentación social, pero también más espacios para el surgimiento de nuevos actores y sujetos.

El **tercer** momento es el de la *cadena de equivalencias* en las posiciones de sujetos diferentes *frente a un enemigo común*. Este es el momento en el que se construye un “nosotros” contrapuesto a un “ellos”. Las posiciones equivalentes no se unifican por ciertos caracteres positivos comunes sino por su *común oposición* a un “enemigo”³⁶⁰ que amenaza y que es la causa del “daño” (Rancière) o del “crimen general” (Marx). Esas equivalencias niegan el sistema de diferencias previo y ensayan una reestructuración del tejido social. Este es el ámbito constitutivo de la *política*: la construcción de articulaciones equivalenciales, la creación de prácticas discursivas inéditas frente a las fuerzas que amenazan a las identidades sociales constituidas y diferenciadas³⁶¹. La política no es el reflejo (ni mucho menos la representación) de diferencias previas, sino *la construcción de identidades nuevas* que responden a fallas estructurales de los sistemas sociales.

Lo que queremos indicar –dicen Laclau y Mouffe– es que la política en tanto que creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social, es decir, de la definición y articulación de relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos. *El problema central* que queremos plantear es el siguiente: cuáles son las condiciones discursivas de emergencia de una acción colectiva encaminada a luchar contra las desigualdades, y a poner en cuestión las relaciones de subordinación³⁶².

Lo nuevo en el planteo de Laclau y Mouffe es que *lo político brota de la falla constitutiva de la estructura social*. La novedad teórica de esta postura surge de la caracterización de las dos lógicas complementarias y excluyentes que estructuran la sociedad. La ontología política señala una nueva perspectiva de abordaje del problema de la diferencia, ya no como opuesta a la identidad sino como opuesta a la igualdad. El derrumbe de los fundamentos tradicionales de lo social (naturaleza, Dios, hombre,

³⁶⁰ Ni el “nosotros” ni el “ellos” es previo al antagonismo. Cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, F. C. E., 2008, pp. 15-16.

³⁶¹ “En nuestra terminología –aclara Laclau–, mientras que la lógica democrática encuentra su terreno constitutivo en la relación equivalencial (lo que por supuesto no significa que ninguna equivalencia sea democrática *per se*), la especificidad institucional se construye a través de lo que hemos dado en llamar la lógica de la diferencia. La formación hegemónica es el resultado de la articulación/tensión entre ambas lógicas” (Laclau, E., “Atisbando el futuro”, en Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 383).

³⁶² Laclau, E.- Mouffe, Ch., 1987, pp. 171-72. Énfasis nuestro.

sentido de la historia, etc.) impide que pueda justificarse un orden social diferencial y pone a todos los sujetos sociales en una condición de igualdad o de igualación en todos los aspectos. La ausencia de un fundamento último privilegiado conlleva la disolución de todo orden aristocrático y diferencial.

2. 5. Filosofía de la diferencia

“La intuición de Deleuze concerniente al ser, sobre la cual no cambiará jamás, su evidencia primera, es que el ser es diversidad, multiplicidad, diferencia. La filosofía de Deleuze es entonces primordialmente ‘*filosofía de la diferencia*’. (...) Primado de la diferencia y ya no de lo idéntico”³⁶³.

“La vida es diferencia, el poder de pensar de manera diferente, devenir diferente y crear diferencias”³⁶⁴.

El estructuralismo, como toda la tradición del pensamiento occidental, se basa en la *identidad* y en el *ser*, mientras que Deleuze pone el acento en la *diferencia* y en el *devenir*³⁶⁵. El post-estructuralismo (de Deleuze) rechaza la idea de que el análisis de una estructura sincrónica y estática de diferencias pueda servir de fundamento para el conocimiento de la realidad. Lo que hay que explicar es precisamente el surgimiento o la génesis de las estructuras: cómo surgen los sistemas y como se transforman en el tiempo³⁶⁶. A pesar de sus discrepancias, el estructuralismo y Deleuze comparten su animosidad contra Hegel y el hegelianismo³⁶⁷ que, según ellos, ha reducido la historia universal a un único sentido³⁶⁸. De allí que los primeros trabajos de Deleuze hayan sido sobre filósofos que no encuadran en esta historia unitaria, autores que “se oponían a la tradición racionalista” (como Lucrecio, Hume, Bergson o Nietzsche), vinculados por una “crítica de lo negativo”, “el odio a la interioridad”, “una denuncia del poder” y al mismo tiempo una “cultura de la alegría”, por “la exteriorización de las fuerzas y las relaciones”³⁶⁹.

Deleuze, como sus contemporáneos, trata de escapar del ‘idealismo absoluto’ que parece fagocitarse a sus discípulos e incluso a sus críticos. Quiere *evitar dialectizar* la oposición entre diferencia y contradicción, entre afirmación y negación, demostrando

³⁶³ Mengue, P., 2008: 221.

³⁶⁴ “Life is difference, the power to think differently, to become different and to create differences” (Colebrook, C., 2002: 13).

³⁶⁵ En la tradición del pensamiento occidental diferencia y devenir se fundamentan en la identidad y en el ser: la diferencia *de la* identidad, el devenir *del* ser (o en la estructura).

³⁶⁶ Se podría hacer un paralelo con la reflexión de Kuhn sobre la historia de los sistemas o paradigmas científicos: cómo los paradigmas se originan en las revoluciones científicas que siguen a las crisis de los paradigmas previos. Antes aún podría verse un antecedente en la filosofía de la historia hegeliana y marciana.

³⁶⁷ “Lo que yo detestaba era el hegelianismo y la dialéctica” (Deleuze, G., *Conversaciones*, p. 13; Mengue, 2008: 47). Smith sostiene que el prejuicio del Deleuze antihegeliano es parcial cuando no inadecuado. Deleuze propone una nueva interpretación de la dialéctica basada en el principio de diferencia antes que en el de contradicción (Cf. Smith, D., “Deleuze, Hegel and the Postkantian Tradition” *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, p. 119). Catherine Malabou (Patton, P., *Blackwell Critical Reader: Deleuze*, 1997: 114 ss.).

³⁶⁸ “La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico. ‘No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto’” (Deleuze, G., 1992: 13).

³⁶⁹ Deleuze, G., 1992: 13; Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 65.

su complementariedad como momentos del todo³⁷⁰. En lugar de estudiar los sistemas cerrados³⁷¹, los postestructuralistas pretenden comprender los sistemas abiertos, inestables, excesivos, híbridos³⁷². Además, los diversos sistemas como la lengua, la sociedad, los organismos o las culturas se infectan, se distorsionan y se deforman en múltiples relaciones. Hay en todo esto una obsesión por salir del sistema (absoluto hegeliano) al que se identifica con el ‘poder’ y que resulta en la alienación total y en el ‘sujeto sujetado’. La diferencia tiene en el pensamiento de Deleuze una función radicalmente nueva, pues no es la diferencia *del ser* sino su condición de posibilidad³⁷³

³⁷⁴.

Desde esta perspectiva, ¿qué se entiende por diferencia?

La ‘*différence*’ es el término bergsoniano que desempeña el papel central en esta discusión del movimiento ontológico. [...] La diferencia... no se refiere principalmente a una característica esencial ni a una distinción sutil ni a un contraste estático de cualidad en el ser real; antes bien, *la diferencia* (diferenciación) marca la dinámica real del ser; *es el movimiento que sustenta al ser*³⁷⁵.

La diferencia comienza como la producción de intensidades, de tendencias virtuales y no debería ser pensada como lo que relaciona distintos puntos o sustancias. Piénsese, por ejemplo, en la vida humana y en la vida de animal: ellas tienen su origen en un flujo de material genético que tiene la tendencia de actualizarse en varias especies. Deleuze y Guattari llaman a esto ‘flujo intensivo germinal’ el que entonces tiene que ser actualizado en cuerpos ampliados³⁷⁶. Algunas tendencias no serán actualizadas; hay todo tipo de intentos genéticos fallidos, sendas perdidas y potencialidades que no son actualizadas. *El pensamiento occidental, sin embargo, siempre ha privilegiado una política de lo actual sobre lo potencial*, y hace esto reduciendo la vida humana a lo ya expresado y constituido. La política se ha basado en el hombre o el Estado, más bien que en la consideración de los poderes que producen al hombre o al Estado. Sólo si se consideran aquellas *potencialidades virtuales o*

³⁷⁰ Lo decisivo [para Deleuze] es la diferencia en el origen. ¿Se parte de una autoafirmación o de una negación? (Cf. Malabou, C., 119).

³⁷¹ “Deleuze define las estructuras como abiertas y diferenciales desde el comienzo” (Smith, D.: 124).

³⁷² “Los sistemas no han perdido nada de su fuerza vital. Asistimos hoy día, tanto en las ciencias como en la lógica, al comienzo de una teoría de los sistemas llamados abiertos, fundados en interacciones, que rechazan únicamente la causalidad lineal y que transforman la noción del tiempo. (...) Lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto. (...) Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias” (Deleuze, G., 1992: 53).

³⁷³ Cf. Hardt, M., 2004: 41.

³⁷⁴ “Según Deleuze, la tarea de la filosofía actual es la de pensar las condiciones que hacen posible la aparición de las nociones mismas de ser y de sujeto que están en la base de la filosofía moderna, la cual, a su vez, surgió por la necesidad de fundamentar el ser en el *sujeto* debido al fin de las metafísicas del *ser* que se produjo al final de la Edad Media. Esta investigación sobre la aparición de las características de la modernidad entendidas a partir de la aparición de la noción de sujeto, Deleuze la comparte con autores como Foucault, por ejemplo, y la efectúa bajo la inspiración de Nietzsche (y, en parte, de Heidegger, aunque Deleuze considera que el pensamiento heideggeriano sobre la diferencia ontológica es un retroceso respecto de Nietzsche). *Se trata de mostrar que hay un fundamento anterior al ser y al sujeto*, y al ser como sujeto. Se trata, pues, de *deconstruir* (aunque esta terminología no es deleuziana) la subjetividad y criticar la idea según la cual el sujeto y su representación son el punto de partida y el fundamento. Con ello aborda *una nueva forma de pensar*, en tanto que se trata de pensar lo no-pensado y velado por la lógica de la identidad” (Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de filosofía* en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/deleuze.htm>)

³⁷⁵ Hardt, M., 2004: 36. Énfasis nuestro.

³⁷⁶ Deleuze y Guattari, 1983: 162.

incumplidas se podrá transformar el presente en un futuro realmente nuevo. Una política de la potencia o de los poderes virtuales de la vida atiende a todas aquellas tendencias no actualizadas para preguntar lo que podríamos hacer³⁷⁷. Hardt y Negri advierten que es menester alejarse de la imagen del Estado como una expresión activa de lo que somos y tender a las fuerzas micropolíticas: ¿cuáles son los acontecimientos decisivos que han producido esta imagen particular de la vida humana? ¿Y qué pasa con todas aquellas expresiones de la vida que no se actualizan como *la esencia del hombre*? Deleuze consideró ciertas expresiones literarias de malevolencia, maldad y estupidez como realmente quebrantadoras de nuestro sentido común diario. En todas partes en la literatura, la filosofía, y la vida en general, hay todo tipo de expresiones que no han sido reconocidas como algo esencialmente humano. ¿Por qué deberíamos nosotros tomar la imagen corriente del agente racional político como una expresión de lo que la vida humana es? Si miramos todas las expresiones extrañas, aberrantes y diferentes de vida humana comenzamos a intuir los poderes virtuales que son capaces de transformar la vida más allá de lo que actualmente *es* hacia lo que podría devenir.³⁷⁸

La evidencia crítica de Deleuze concerniente al pensamiento es, precisamente, que la ‘representación’ es incapaz de ‘pensar la diferencia en sí misma’ ya que, por su estructura, la subordina a las exigencias de la identidad o del concepto. La representación se define por el primado de la identidad³⁷⁹, y la razón de esta subordinación es idéntica a aquella que da nacimiento a la metafísica, y que se define a sí misma por el ‘platonismo’^{380 381}.

El objetivo de *Diferencia y repetición* es invertir el ‘largo error’ del platonismo (= metafísica, = representación) subyacente a toda la historia de la filosofía, con el fin de producir “otra imagen del pensamiento”³⁸².

Si se parte del sentido común, las nociones de diferencia y repetición se oponen y se excluyen. Repetir es hacer o decir lo mismo otra vez. Diferir es cambiar, hacer o decir otra cosa, tomar otro camino. Repetición = lo mismo. Diferencia = lo otro. Además, tanto la repetición como la diferencia se han explicado *negativamente*³⁸³, como defecto, falta, limitación o privación³⁸⁴. Se repiten las mismas cosas (las hojas de un árbol o un tipo de zapatillas) como ejemplos o copias de un mismo modelo. Se repiten

³⁷⁷ Hardt, M. Negri, A., *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, citado por Colebrook, C., 2002: XXX.

³⁷⁸ Cf. Colebrook, C., 2002: XXX

³⁷⁹ “El primado de la identidad, de cualquier forma que sea concebida, define el mundo de la representación” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 15).

³⁸⁰ Mengue, P., 2008: 221-222.

³⁸¹ La crítica deleuziana al psicoanálisis se enmarca en esta otra crítica al pensamiento representativo (que no incluye solamente a las filosofías sino también a las ciencias y a las artes) de más vastos alcances. Cf. León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

³⁸² “En *Différence et répétition* se trata, precisamente, de hacer pensable un concepto que la tradición no ha pensado: el concepto de diferencia. En realidad, no es otro el problema de este texto: responder a la pregunta del pensamiento de modo que pueda pensarse la diferencia como su elemento constitutivo” (Álvarez Asiáin, E., “La imagen deleuziana del pensamiento: método y procedimiento”, *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, 75, mayo de 2011, en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/asiain75.pdf>)

³⁸³ Tanto la lógica proposicional aristotélica como la lógica dialéctica suponen una metafísica de la identidad (≠ diferencia). Pero Deleuze sostiene que no hay prioridad de la identidad/substancia sobre la diferencia. No hay más que diferencias (como en la lingüística de Saussure), pero lo positivo no es secundario respecto de la oposición negativa. Tampoco hay equiparación de lo positivo y lo negativo. La diferencia no es el producto de una negación, sino que es afirmativa.

³⁸⁴ A la repetición le falta el concepto, es repetición ‘sin’ concepto. La diferencia cuantitativa es lo carente de identidad, la diferencia cualitativa es lo carente de semejanza (Hume).

los mismos movimientos o procesos (estaciones del año, cursada de una materia, revoluciones de un motor) como el mismo trasladarse por los mismos puntos. Es decir, las ‘pequeñas’ diferencias son olvidadas en beneficio de las ‘grandes’ semejanzas. Así es como procede la abstracción en las ciencias: las diferencias singulares son subsumidas bajo las semejanzas comunes o generales (a las que se da el nombre de conceptos)³⁸⁵. Acentuar la semejanza implica suprimir las diferencias; acentuar las diferencias imposibilita el concepto. “Diferencia y repetición varían en sentido inverso la una de la otra, pero ambas son inscriptas en el espacio de la generalidad del concepto”³⁸⁶. Dentro de este espacio, la diferencia se reduce a una diferencia conceptual (diferencia mínima: diferencia de número en las *mismas* cosas, diferencia de posición en los *mismos* movimientos) y la repetición se reduce a una diferencia sin concepto (semejanza grande: lo que se repite en las cosas es lo que los diferentes tienen en común, excluyendo las diferencias de la generalidad; lo que los movimientos tienen de invariable, excluyendo los cambios en las posiciones como en los móviles). Esta es la *representación* de la diferencia y la repetición, sostenida sobre la mismidad o identidad como fundamento.

Desde la lectura deleuziana de Freud,

la repetición no se concibe a partir de un primer objeto fijo, original, inmutable, que luego se pierde, pues no hay objetos primeros y, por tanto, la repetición no remite a ningún origen. Lo que se repite no es algo derivado de un fundamento primero, sino que afirma la inexistencia del origen mismo. (...) Por este sesgo, la repetición no es ‘faltante y negativa’, en el sentido de que no es la reproducción de una relación esencialmente perdida; sin embargo, por la misma razón, tanto la falta como el exceso convergen y divergen en las series que la misma instaura. No hay repetición de un primer término, ya que el primer término ha sido intervenido por la repetición; incluso ‘nuestro amor de la infancia hacia la madre repite otros amores adultos hacia otra mujer’³⁸⁷.

León advierte que no se trata de una repetición de lo mismo, y que podría decirse

que *lo que se repite es lo diferente*, cada acontecimiento que nuestros hábitos nos inducen a ver como repetición de uno anterior, trae, en realidad, lo inédito. Lo que se repite no es lo idéntico, es lo diferente. La repetición expresa siempre una singularidad, del mismo modo que cada gemelo es único e insustituible por su hermano.³⁸⁸

¿Cómo pensar, entonces, la repetición de otra manera? Según el principio de individuación, todos los seres son efectivamente diferentes, pero de allí no se infiere que toda repetición sea imposible. Ciertamente, es imposible la repetición reducida a generalidad pensada (semejanza o equivalencia = repetición de lo mismo).

Para Deleuze, la verdadera repetición queda siempre al servicio de *un poder de singularización o de diferenciación interna*, que la sobrepasa y que sólo la toma en cuenta. Es preciso concebir que hay diferencias que, si bien exteriores al concepto como representación de objeto (en consecuencia, diferencias sin conceptos), provienen de una suerte de interioridad y están comprendidas en los dinamismos internos propios de cada ser. O, como lo dirá Deleuze (esa es otra manera de expresar su tesis), la diferencia y la repetición son interiores a la Idea (que debe ser expresamente distinguida del concepto

³⁸⁵ Cf. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.

³⁸⁶ Mengue, P., 2008: 223-224.

³⁸⁷ Alemán, J., *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires, Ediciones del Seminario, 2000, p. 208.

³⁸⁸ León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, *Revista A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>. Énfasis nuestro.

como representación general). Diferencia sin concepto, la repetición no existe entonces sin Idea, sin una diferencia interna que ella comprende, desplaza y disimula, en los diferentes momentos de un dinamismo repetidor y creador³⁸⁹.

Tanto la repetición como la diferencia han recibido una explicación negativa (limitación u oposición), como defecto del concepto (representativo = basado en la identidad). Deleuze analiza los tres casos de repetición verdadera: 1) El concepto en su generalidad es proyectado en la existencia con una extensión (*discreta*). Un pulular de individuos idénticos en cuanto al concepto participando de la misma singularidad en la existencia (ejemplo de los átomos de Demócrito y Lucrecio). 2) La materia, representada como siendo la existencia de lo mismo fuera de sí mismo (*alienada*). La materia repetiría por no tener interioridad. Es la repetición bruta, material o desnuda. Repetición mecánica, física. 3) La repetición como lo *reprimido*. “En todos los casos, aquel que se repite no lo hace más que a fuerza de no ‘comprender’, de no acordarse, de no saber o no tener conciencia”³⁹⁰.

La repetición material reenvía a otra forma de repetición más profunda: “la repetición diferencial y diferenciante, que es el verdadero sujeto activo y positivo, el ‘sujeto secreto’”³⁹¹. ¿Qué es esta repetición *en sí misma*? Deleuze encuentra una pista en Freud.

Curiosamente, el instinto de muerte vale como principio positivo originario para la repetición: allí está su dominio y su sentido. (...) La primera pregunta sería, pues: ¿cómo el tema de la muerte, que parece recoger lo más negativo en la vida psicológica, puede ser en sí lo más positivo, trascendentalmente positivo, hasta el punto de afirmar la repetición? ¿Cómo puede ser referido a un *instinto* primordial? Pero una segunda pregunta coincide de inmediato con la anterior: ¿bajo qué forma la repetición es afirmada y prescrita por el instinto de muerte? En el sentido más profundo, se trata de la relación entre la repetición y los disfraces.³⁹²

Los disfraces no recubren *lo mismo* que se repite sino que son “los elementos genéticos internos de la representación misma, sus partes integrantes y constituyentes”³⁹³. La repetición no es entonces repetición de lo mismo sino *repetición de una diferencia interna* que ella contiene en cada uno de sus momentos. “Desplazamiento, condensación, dramatización, son los elementos genéticos internos de la repetición”³⁹⁴.

Al no concebirse la identidad como fundamento, “las máscaras no recubren más que otras máscaras. No hay primer término que se repita; y aun nuestro amor de niño por la madre repite otros amores”³⁹⁵. Como en Nietzsche, “la repetición tiene por fondo una diferencia de diferencia, es decir, una ausencia de fondo”³⁹⁶.

La diferencia no es negativa sino *positiva*, no es limitativa sino *creativa*, no es represiva sino *productiva*³⁹⁷. La diferencia no es entre cosas o seres. No es la diferencia

³⁸⁹ Mengue, P., 2008: 225. Énfasis nuestro.

³⁹⁰ Deleuze, G., 2006, p. 42.

³⁹¹ Mengue, P., 2008: 229.

³⁹² Deleuze, G., 2006, p. 43.

³⁹³ Deleuze, G., 2006, p. 43.

³⁹⁴ Mengue, P., 2008: 229.

³⁹⁵ Deleuze, G., 2006, p. 43. Coincide con Ricoeur y con Nietzsche en que no hay literalidad última. Lo literal es la primera interpretación o una metáfora.

³⁹⁶ Mengue, P., 2008: 230.

³⁹⁷ “Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión ‘hacer la diferencia’” (Deleuze, G., 2006, p. 61).

del ser o de la identidad. “En lugar de una cosa que se distingue de otra –dice Deleuze-, imaginemos *algo que se distingue*”³⁹⁸. Mengue comenta:

el ser es diferencia, esto quiere decir que el ser es ‘diferenciante’, una afirmación. Que primeramente se escribe y se contrasta, se resuelve y se recorta de sí, separando de sí aquello que no es ella misma, pero manteniéndolo todo consigo. Por la diferencia, los diferentes son separados y unidos, los diferenciados son separados y conservados en esa separación. *Tal es la ‘diferencia original’, la ‘diferencia ontológica’ que conserva y separa todo al tiempo que diferencia*³⁹⁹.

Se trata de una diferencia interna que, como en Heidegger, “reenvía el uno al otro los diferentes, el ser y el pensamiento”⁴⁰⁰. Todo lo que aparece se distingue y lo que se distingue corta como un filo, como una línea abstracta. “El ser de lo que es en su resplandor, corta, borde de una cuchilla o rayón de un relámpago en la noche”⁴⁰¹. *La diferencia surge de un fondo en el cual se destaca*, y sin embargo ese fondo no la abandona, arrastra el fondo detrás de sí. La tarea de la *representación* consiste en devolver la diferencia a lo idéntico. Ese momento de reconciliación entre la diferencia portadora del abismo y las formas armoniosas del concepto es el que se alcanza con Aristóteles⁴⁰².

“Los tres momentos clásicos del tiempo: pasado, presente y futuro, pueden servir para analizar la repetición a través de ellos; el presente, desde el hábito o la costumbre; el pasado desde la memoria; y el futuro desde el eterno retorno. El tiempo se constituiría mediante síntesis”⁴⁰³. Deleuze examina las tres síntesis del tiempo (que se corresponden con las tres síntesis del inconsciente) con el objeto de analizar la repetición. “El tiempo sólo se constituye en la síntesis originaria que versa sobre la repetición de los instantes”⁴⁰⁴.

1) La primera síntesis del presente viviente y el hábito: el presente en el tiempo. El presente es el único momento existente⁴⁰⁵. “Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición.”⁴⁰⁶ Estos yoes son sujetos parciales, locales, larvarios. Esta síntesis es subjetiva pero se da en un sujeto pasivo, anterior a cualquier actividad de la reflexión. “La primera síntesis expresa *la fundación del tiempo* sobre un presente viviente, fundación que confiere al placer su valor de principio empírico en general, al cual se ha sometido el contenido de la vida psíquica en el Ello”⁴⁰⁷. León resume las características de la esta primera síntesis:

La primera de ellas es la síntesis pasiva de la imaginación, en la que se produce la contracción de los instantes, que da lugar a la formación de hábitos. Esta síntesis

³⁹⁸ Deleuze, G., 2006, p. 61. Algo que se distingue significa “algo que se distingue por sí y no a partir de otra cosa” y también “alguien que se distingue”, “alguien noble” (lo que Nietzsche llamaba “aristocrático” o “de primer rango”).

³⁹⁹ Mengue, Ph., 2008, p. 232.

⁴⁰⁰ Deleuze, G., 2006, p. 141.

⁴⁰¹ Mengue, P., 2008: 232.

⁴⁰² Parece haber un paralelo con la interpretación que Rancière hace de Aristóteles (arquipolítica) como aquel que consigue mediar el desacuerdo (diferencia).

⁴⁰³ León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

⁴⁰⁴ Deleuze, 2006, p.138.

⁴⁰⁵ “Sólo existe el presente” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 129).

⁴⁰⁶ Deleuze, G., 2006, p. 132.

⁴⁰⁷ Deleuze, G., 2006, p. 180. Énfasis nuestro.

constituye el presente que pasa, y se realiza en la imaginación. Como decíamos antes, se trata de una síntesis pasiva que produce sujetos larvarios o yoes parciales, sedes de las síntesis pasivas. La repetición propia del presente es una repetición material, como sucesión de elementos actuales, entre los que no aparece la diferencia.⁴⁰⁸

2) La segunda síntesis: el pasado puro y la memoria. Más profundo que el presente y sus contracciones, que el hábito, es la memoria (*Mnemosine*). La síntesis pasiva de la memoria no tiene que confundirse con el presente que ha pasado, con el presente que se ha hecho viejo. El pasado puro está compuesto de objetos virtuales⁴⁰⁹ y no es representable. “La segunda síntesis expresa *el fundamento del tiempo* por un pasado puro, fundamento que condiciona la aplicación del principio de placer a los contenidos del Yo [*Moi*]⁴¹⁰. En resumen: “Si la repetición que correspondía a la primera síntesis pasiva era material, la que corresponde a la segunda se refiere a los niveles coexistentes del pasado puro. La repetición lo sería de objetos virtuales, o simulacros, no de objetos reales, pues la coexistencia de los distintos niveles en el pasado puro es igualmente virtual.”⁴¹¹

3) La tercera síntesis del tiempo es creada por la actividad del yo sobre lo real. La primera síntesis afectaba a la fundación del tiempo, la segunda a su fundamento, “pero la tercera síntesis designa *el abismo* al que el fundamento mismo nos precipita: Tánatos es descubierto en tercer término como ese abismo más allá del fundamento de Eros y de la fundación de Habitus”⁴¹². Las dos primeras síntesis todavía permanecen ligadas a la semejanza, dependiendo de la identidad: “En la tercera síntesis, la repetición ha de liberarse tanto del hábito como de la memoria, pues en ambas la diferencia aún aparece sometida a lo semejante. Es preciso que la repetición sea ‘la diferencia en sí’⁴¹³. Esta tercer síntesis “Constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra. Es la repetición por exceso, que no deja subsistir nada del defecto ni del devenir-igual. Es él mismo lo nuevo, toda la novedad. Es, por sí solo, el tercer tiempo de la serie, el porvenir en tanto tal”⁴¹⁴. Deleuze identifica esta tercera síntesis con el eterno retorno nietzscheano, con la pura diferencia.

Pero precisamente el orden del tiempo, el tiempo como forma pura y vacía ha deshecho ese círculo [el círculo demasiado simple que tiene como contenido el presente que pasa, y como figura, el pasado de la reminiscencia]. Lo ha deshecho, pero en favor de un círculo menos simple y mucho más secreto, mucho más tortuoso, más nebuloso, círculo eternamente excéntrico, círculo descentrado de la diferencia que se reforma únicamente en el tercer tiempo de la serie. El orden del tiempo sólo quebró el círculo de lo Mismo y puso el tiempo en serie, para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie. El «una vez por todas» del orden no está allí más que para el «todas las veces» del círculo final esotérico. La forma del tiempo no está allí más que para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está allí más que para un excesivo informal (el *Unförmliche* de Hölderlin). Así, el fundamento fue superado hacia un sin fondo, universal *desfondamiento* que gira en sí mismo y no hace volver más que el porvenir⁴¹⁵.

⁴⁰⁸ León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

⁴⁰⁹ Deleuze, G., 2006, pp. 161-162.

⁴¹⁰ Deleuze, G., 2006, p. 180. Énfasis nuestro.

⁴¹¹ León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

⁴¹² Deleuze, G., 2006, p. 180. Énfasis nuestro.

⁴¹³ León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

⁴¹⁴ Deleuze, G., 2006, p. 148.

⁴¹⁵ Deleuze, G., 2006, pp. 148-149.

No se trata del retorno de lo mismo. No se trata de refundamentar, de remitir los elementos a su centro (mundo, alma, Dios) sino de “un universal desfondamiento que gira sobre sí mismo”. No es el retorno del pasado ni del presente, sino del porvenir, de lo nuevo, de la creación.

2. 6. La diferencia y la teoría de las multiplicidades

1. Para referirse a la diferencia en distintos planos, Deleuze utiliza términos diversos: micro, matiz, pequeña diferencia, menor. En todos los casos la diferencia debe ser entendida como algo positivo y afirmativo, pero no puede reducirla a una identidad o unidad.

Si la diferencia puede ser afirmativa es porque ella es pensada como intensidad variante a partir de un mundo de continuidad de fuerzas que le sirve de medio de aparición, de fondo sobre el cual la diferencia opera una diferenciación. A partir de esta implicación de múltiples diferencias, de esta continuidad de pliegues y despliegues que forman la plenitud de un mundo sin carencia ni alteridad, inmediata y continuamente, la diferencia es afirmativa y es la afirmación que diferencia. Proximidad infinitesimal sobre la plenitud del mundo que no deja jamás lugar al antagonismo de los opuestos y así no otorga rol positivo alguno a la negación⁴¹⁶.

2. Si lo múltiple es irreductible a lo uno o a lo idéntico, el pensamiento tampoco puede reducirse a la ciencia o la verdad. Por eso, para Deleuze, la filosofía es esencialmente paradójica, es perspectivismo, es *doxa sin episteme*⁴¹⁷. No hay una palabra fundamental o primera o última o literal o esencial (detrás de las apariencias o de las metáforas) o principios *a priori*⁴¹⁸. “No hay sentido ni *arjé* común”⁴¹⁹, ni historia de la filosofía ni sentido universal. “No hay más que pluralidad de campos de inmanencia irreductibles, trazados precariamente y por un tiempo, sobre el infinito del caos”⁴²⁰.

3. De lo anterior se infiere que una tarea inmediata para el pensamiento es deshacer las oposiciones situándose “en el medio”. La paradoja es inherente a una *línea de fuga*, que se traza “entre dos”. Para hacer dos es necesario detener los flujos, pero Deleuze quiere lanzar el pensamiento fuera de sus detenciones. “Todo huye, y se resuelve en diferencias múltiples y variadas que abren otros caminos donde las oposiciones están derrotadas”. Hay que deshacer los dualismos desde dentro. “Escabullirse, deslizarse, desatar y seguir los hilos, y jamás atacar de frente. Un pensamiento fluido, flexible, ligero, delgado, capaz de esquivar las grandes y gordas oposiciones”⁴²¹ (mismo/otro, uno/múltiple, ser/devenir).

La teoría de las multiplicidades es un sistema, pero 1) el sistema se comprende desde las últimas obras retrospectivamente, 2) no se trata de un sistema cerrado sino de un sistema abierto. Un sistema es abierto cuando permite siempre la conexión de nuevos elementos (heterogénesis), cuando no integra todos los elementos en una unidad superior o sobre la base de un principio primero o sobre un fundamento. La posibilidad de una nueva interacción está permanentemente abierta. El plano es un espacio de

⁴¹⁶ Mengue, 2008: 109-110.

⁴¹⁷ Sólo se puede relacionar una perspectiva con otra (no con un fundamento o verdad última), una *doxa* con la de al lado (para-doxa, o para-logía, paralogismo).

⁴¹⁸ Por este motivo, para Deleuze no tiene sentido la objeción o el debate o la discusión o la oposición en filosofía.

⁴¹⁹ Mengue, 2008: 110.

⁴²⁰ Mengue, 2008: 111.

⁴²¹ Mengue, 2008: 112.

coordinación⁴²². La lógica de un sistema son las fuerzas que lo obligan a cambiar, los problemas que lo fuerzan a crear conceptos, las crisis por las que atraviesa⁴²³. Un sistema que crea una dimensión nueva y la conecta, crece por pliegues sin totalizarse. La diferencia no se subordina a la identidad.

⁴²² Mengue, 2008: 122.

⁴²³ Cf. Deleuze, G., 1992: 137; Mengue, 2008: 123.

CAPÍTULO 3

LA LECTURA DE SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA ÉTICA

3. 1. Introducción: la diferencia entre la ética y la moral

En el primer capítulo se han planteado problemas del ámbito ontológico y gnoseológico. Lo ontológico hace referencia al orden del ser; lo gnoseológico al del conocimiento. En este capítulo se plantearán problemas éticos. La ética se refiere al orden de *lo que es*, de los entes.⁴²⁴ En este sentido, para Deleuze, la ética se asemeja más a lo que hoy se llama etología (“una ciencia práctica⁴²⁵ de las maneras de ser”⁴²⁶) que a lo que se llama ‘moral’.

Los términos ‘ética’ y ‘moral’ tienen un mismo *significado etimológico*. La palabra ‘ética’ remite al vocablo griego $\eta\theta\omicron\varsigma$ (*ethos*), mientras que la palabra ‘moral’ deriva del término latino *mores*. Ambas significan ‘costumbre’. Los antiguos griegos y romanos descubrieron ciertas *regularidades* en la naturaleza que les permitían explicar y predecir los movimientos y los cambios en el *kosmos*. Supusieron entonces que, dado que los humanos pertenecen al orden natural, están sujetos a regularidades del mismo tipo. Las costumbres son las regularidades en el comportamiento de los grupos humanos y, por ese motivo, son consideradas normativas, guías para la acción correcta. En este sentido, ética y moral significan lo mismo: las reglas o normas que pueden orientar la acción humana buena o correcta.

En el discurso *filosófico* se ha hecho una distinción entre la moral y la ética: por la primera se entiende el conjunto de normas de conducta que los seres humanos pertenecientes a una comunidad deberían respetar u obedecer para obrar bien o correctamente⁴²⁷; por la segunda se hace referencia a la fundamentación o justificación de esas normas o valores que se adoptan como criterio para la acción correcta, o también, la reflexión sobre la vida buena⁴²⁸. En este sentido, la ética sería una disciplina propiamente filosófica mientras que la moral sería inherente a toda actividad humana general o específica (un ámbito particular de actividades). En el apartado siguiente, los significados de ‘moral’ y de ‘ética’ serán redefinidos desde el marco de pensamiento deleuziano.

3. 2. La tradición antigua y la moral: el bien como realización de la esencia y el mal como privación

¿Qué es el bien y qué es el mal? ¿Cómo ha respondido la tradición filosófica *antigua* al problema del bien y del mal? Tanto los antiguos griegos y romanos, como los filósofos y teólogos cristianos, conciben el bien como *la realización plena de lo que se es, de la propia naturaleza o esencia*. Es una cuestión inherente a *lo que las cosas son*

⁴²⁴ “La ontología es el estatuto del ser. La ética es el estatuto del ente, que es doble: distinción cuantitativa entre los entes, oposición cualitativa entre los modos de existencia” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 105).

⁴²⁵ [Nuestra nota] La ética no es una disciplina teórica ni se restringe a la esfera del conocimiento sino que es el pensamiento de la actividad y la actividad del pensamiento. No se trata de conocer o de juzgar sino que se trata de realizar la potencia hasta el límite de lo que se puede. Algo análogo puede decirse de la estética, que no puede ser reducida a una teoría del arte.

⁴²⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 70.

⁴²⁷ Por ejemplo, las normas profesionales que rigen la práctica de los médicos o de los abogados o la ley moral kantiana que debe regir para todo ser humano, como ser libre y racional.

⁴²⁸ Por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles o la ética de los estoicos.

antes que una valoración de la acción humana. Consecuentemente, el mal es entendido como falta o carencia de bien, o sea, como falta de realización de la naturaleza de cada ser. El mal es una suerte de inmadurez de algo, de falta de plenitud. Lo que no es, es la *negación* de lo que es, así como el mal es *negación* del bien. El mal no tiene realidad. Cuando se habla del mal se está dando nombre a *algo que no es*, a algo que falta. Y lo que no es (la nada) no puede ser conocido ni querido. Por tanto, concluyen los antiguos, nadie es malo voluntariamente, ya que toda voluntad es voluntad de algún bien. Malo es aquel que *juzga mal* sobre su naturaleza o esencia y el error en el juicio le conduce al yerro en el obrar. Yerra cuando no obra de acuerdo con lo que es, en correspondencia con su naturaleza o esencia. El que dice que quiere el mal, *juzga erróneamente*, ya que no puede querer lo que no es y todo lo que es, en tanto que es, es un bien. Si se dice que alguien desea o quiere el mal, se trata de un error de juicio.⁴²⁹ El movimiento (no ser) y el mal son errores de juicio. Ser, bien y verdad se identifican. También se identifican sus opuestos: nada, mal y error. Así como la nada es ausencia de ser, el mal es ausencia de bien y lo falso es ausencia de verdad.

El resultado paradójico de esta concepción es que el mal resulta impensable, porque *no es* y sólo se puede conocer y pensar *lo que es*. El mal (como el movimiento⁴³⁰) no es algo, no es ente. Por eso, no puede pensárselo. Señalar una paradoja es mostrar que un supuesto ente no es, y por lo tanto, no puede pensarse. De aquí se sigue que no pueda pensarse el movimiento ni pueda pensarse el mal... ¿Cuál es, entonces, el objeto del pensamiento? La respuesta platónica a esta pregunta es que lo pensable y cognoscible es *lo que no cambia*, es decir, lo que llama *Idea*. Desde la Idea, juzga todo lo que es. Es decir, juzga la vida y la realidad (cambiantes) desde un plano (no cambiante) que *se erige sobre la vida y la realidad*. La Idea del Bien se eleva “a una posición que está más allá del ser”⁴³¹, por encima del ser. “Desde entonces, se puede *juzgar* todo lo que es”.⁴³² El juicio *separa* lo que es de lo que no es, pero esta separación no se hace desde el mismo ser sino desde un punto que está *por sobre el ser*: desde el Bien. La realización plena de algo no podría ser conocida desde la *realidad dada* porque lo dado está cambiando y en ese caso nunca se podría estar seguro de que no hay otra instancia posterior y superior. En consecuencia, se requiere de una instancia superior al Ser para juzgar al Ser.

Aunque Spinoza, como los antiguos, también dice que “el mal no es”⁴³³, introduce algo totalmente distinto: el mal no existe, *pero tampoco el bien*⁴³⁴. Es decir: “el bien no es superior al ser”.⁴³⁵ ⁴³⁶ Cuando los antiguos y los cristianos sostienen que

⁴²⁹ En opinión de Deleuze, esto ha llevado a la filosofía a quedar atrapada en el sistema del juicio. “La verdad es que los filósofos no han cesado de juzgar”. (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 57).

⁴³⁰ “Lo que Zenón intenta mostrar es que el movimiento en tanto que movimiento es impensable, no que el movimiento no es.” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 44).

⁴³¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 60.

⁴³² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 60.

⁴³³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 61.

⁴³⁴ No existe ni el bien ni el mal. Esto mismo es lo que había dicho Hobbes antes de Spinoza (que conocía bien la obra de Hobbes): “Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley los prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla.” (Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, capítulo XIII). En el estado de naturaleza no hay ni bien ni mal, agregando además que bien y mal surgen con la soberanía (trascendencia) sin la cual no puede salirse de la guerra universal. (Deleuze parece percibirlo también en *En medio de Spinoza*, pp. 81 ss.).

⁴³⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 63.

el mal no es, están diciendo que *solo lo que es*, es. Y todo lo que es, en tanto es, *es bueno*. El Ser es el Bien. En consecuencia, nada, no ser o privación del ser se identifican con el mal.

1) Lo que es, es bueno: *Una cosa*, como tal o en sí, no es mala. Que un martillo pueda ser utilizado para romperle el cráneo a una persona no implica que sea malo. Si el azúcar ‘hace mal’ a los diabéticos o la sal a los hipertensos, no por ello son malos. Que algo pueda producir daño o dolor no implica que sea *en sí mismo malo*. 2) Tampoco *las acciones* son *en sí mismas* buenas o malas. Cortar o herir el cuerpo de otra persona se considera una acción mala si lo hace un asesino pero se considera una acción buena si la hace un cirujano. Sin embargo, la acción como tal, o en sí, es la misma. 3) Tampoco *los motivos* o *los fines* son en sí mismos buenos o malos. Si fuera así, matar sería siempre malo o proteger la vida sería siempre bueno. Pero se acepta como bueno que se mate en defensa propia o que no se proteja la vida de las cucarachas, las ratas o de los microbios.

Los antiguos y los cristianos llaman bueno a *todo lo que es* en tanto que es, a todo lo que realiza su ser o esencia; y llaman malo a *lo que no es*, a lo que no realiza su ser o esencia. Cuanto más ser, mayor perfección y mayor bondad. Por ejemplo, el ser humano es mejor que el resto de los animales porque ha desarrollado más perfecciones, como el elefante es mejor que el conejo o el buitre mejor que el calamar. De allí que el mejor tenga derecho sobre el inferior acorde con su mayor perfección. También se sigue de estos supuestos que, legítimamente, los adultos manden sobre los niños o que los amos lo hagan sobre los esclavos. No se trata de la supremacía de los más grandes sobre los más pequeños o de los más fuertes sobre los más débiles, sino de los mejores y más perfectos sobre los que son menos. Se ha objetado que el dominio de los mejores es injusto y el daño hecho a los inferiores ilegítimo. La respuesta a esta objeción es que esa relación de dominio contribuye al mejoramiento de los inferiores, haciéndolos participar de una esencia superior a la que se subordinan. Por ejemplo, Aristóteles sostiene que el dominio sobre los esclavos mejora su condición porque da una orientación y un sentido superior (previsión) a la fuerza ciega del esclavo que no es capaz de deliberar por sí mismo pero que puede comprender la orden superior (que le da el amo).

Si lo que es, es bueno, lo que se haga para preservar ese bien, también será bueno. Así, Hobbes sostiene que en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a hacer todo lo que está en su poder para conservar su vida (a partir del ser natural del hombre, no de una ley moral o civil pues solo hay moral y ley en sociedad, lo cual supone la soberanía).⁴³⁷

¿Qué significa que el mal no sea? Esta posición no puede entenderse *desde las opiniones circulantes*, según las cuales *el mal existe y existen cosas malas, acciones malas y fines malos*.⁴³⁸ Según estas opiniones, por ejemplo, alguien que viola a otra persona realiza una acción mala (obra mal) y en consecuencia *es malo*, es una mala

⁴³⁶ Deleuze agrega que Nietzsche (que también conocía la obra de Hobbes y la de Spinoza) replantea el problema de Spinoza en la *Genealogía de la moral* (traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980) y en *Más allá del bien y del mal* (traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 8° edición, 1983).

⁴³⁷ “La ley fundamental de naturaleza. La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás” (Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, capítulo XIII).

⁴³⁸ Es necesario esforzarse para mantener los significados que se han definido o establecido y no caer en equívocos. Esto no significa que no se pueda criticarlos o que no se pueda proponer otros significados, pero lo que no se puede hacer es dar por sentados los significados en uso o desechar los otros sin comprenderlos.

persona. Un violador *hace algo malo*⁴³⁹. La acción es real y es mala, tanto como el sujeto que la realiza. O bien, el motivo de la acción es malo. ¿En qué sentido se habla de mal en este caso? El *sujeto* que actúa (el violador) en tanto que es (cuerpo, sujeto, persona) es bueno (tiene perfecciones o realidades como fuerza, voluntad o inteligencia). En este sentido, no puede decirse que sea malo. Lo mismo habría que decir de la persona violada: en tanto que es (cuerpo, sujeto, persona), es bueno. ¿Podría argüirse, entonces, que *la acción* es mala? Tampoco puede decirse eso, porque es la misma acción que realiza un amante cuando hace el amor con su amada o un médico cuando ausculta o interviene a una paciente. Finalmente, ¿podría sostenerse que el mal se determina *por la finalidad* que tiene la acción? Si hiere *para* sobrevivir estaría bien, pero si lo hace *para* obtener un placer estaría mal. En ese caso, ¿por qué la supervivencia es buena y el placer malo? ¿Podría decirse, entonces, que el mal consiste en *el dolor o el sufrimiento* provocados por la acción de un sujeto sobre otro? Pero aquí vale el mismo argumento que se dio para la supervivencia y el placer. El dolor o el sufrimiento no son males en sí mismos, como puede apreciarse en el ejemplo del que sufre el dolor en los músculos después de entrenar o en el que tiene fiebre. Si ni el sujeto ni la acción ni el fin son malos en sí mismos ¿el mal estaría en la *intención* del sujeto? ¿se trataría de *una voluntad mala*? Por supuesto, no se trata de la voluntad como capacidad, porque como tal es buena, sino de lo que quiere, de su objeto o de su fin. En el caso del violador, la voluntad quiere algo indigno de su esencia, es decir, un objeto que está por debajo de su capacidad o perfección⁴⁴⁰. El violador que persigue un placer meramente sensible ('animal') sin tener en consideración la voluntad de la otra persona, subordina lo más perfecto (la voluntad humana del otro) a lo menos perfecto (su placer sensible animal). Esta es la concepción de un pensador cristiano como san Agustín. 'Bueno' es quien actúa persiguiendo un objetivo tanto o más que perfecto que su propia naturaleza o esencia y malo es el que busca lo opuesto. El placer sensible como objetivo o fin de la acción es bueno en el animal, porque es acorde a su perfección, pero es malo en el ser humano porque está por debajo de su esencia.

Cuando se argumenta que el león que ataca a una gacela y el violador que agrede a su víctima son diferentes e incomparables, se está suponiendo una distinción *esencial* entre el ámbito natural y el ámbito humano o cultural. Se está suponiendo que en el ámbito humano hay libertad mientras que en el ámbito natural rige el instinto, la determinación. El león *no tiene elección*, en cambio, el violador sí la tiene. Pero los griegos, como Platón, no partían de este supuesto. Al contrario, suponían que no hay ruptura entre la naturaleza y la cultura. Por supuesto que hay diferencias, como también las hay entre los leones y los tigres o entre los leones y las gacelas, pero no ruptura. Consideran que los humanos están dentro del orden de lo natural, son una forma de desarrollo de lo natural, aunque aceptan que pueda surgir un desvío de lo natural, esto es lo híbrido, lo monstruoso. Sin embargo, también lo monstruoso, como deformación de lo natural, es natural. No se trata de la diferencia entre lo que no está sujeto a leyes humanas y lo que sí lo está. Los griegos también reconocen la existencia de normas culturales, de aquello que hace posible la convivencia. A eso es a lo que llamaban *nomos*, como costumbre, norma y ley. No hacen referencia a la ley escrita o promulgada sino a una ley natural que se manifiesta en las costumbres, en el *ethos*.

Así como cuando se trata de comprender la naturaleza hay que discernir cuáles son las regularidades, lo que no cambia, las leyes naturales; así también si se quiere comprender la sociedad y la cultura se tiene que atender a sus regularidades o a lo que

⁴³⁹ Deleuze da un ejemplo todavía más contundente: el de un matricida. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 218 ss.

⁴⁴⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, B. A. C., 1977, Libro XI, capítulo XVII.

se repite en las acciones de los hombres, esto es: las costumbres. Los griegos aceptan que hay un orden cultural o humano, pero no creen que se instaure a partir de una ruptura con el orden natural, sino que lo ven como un grado de desarrollo superior del *mismo orden*. De allí que los grandes legisladores, como Solón, cuando se preguntan de dónde provienen las leyes de la *polis*, de la comunidad humana, responden que son las mismas leyes que gobiernan el *kosmos*. De allí también que en todas las discusiones que entablan los sofistas y Sócrates surja la cuestión de la relación entre la *physis* y el *nomos*, entre el orden de la naturaleza y el orden de la *polis*⁴⁴¹. Para los griegos, incluido Platón, no hay ruptura entre el orden natural y el orden de la *polis* o de la cultura, en cambio, para los modernos, sí la hay. Y como esto forma parte de los supuestos de la modernidad, *nos* (a los que vivimos en la época moderna) *parece obvio* que en lo humano rijan otras leyes diferentes a las naturales. Sin embargo, es ilícito dar por verdaderos los propios supuestos sin cuestionarlos (y, correlativamente, considerar falsos los supuestos griegos porque no coinciden con los nuestros). Esto es lo que se evidencia cuando se compara el caso del violador con el caso del león. Se supone [en la concepción moderna, obvia para nosotros] que la libertad humana rompe con los instintos, rompe con lo natural (*physis*), e instaure otro criterio y otra ley (*nomos*). Para los antiguos, libertad no significa indeterminación sino un orden más complejo que implica mayor cantidad de combinaciones entre las acciones posibles.

Volviendo ahora al ejemplo del violador, desde esta perspectiva más amplia de las causas naturales: habría que decir que el violador hizo lo que para sus pasiones y capacidad de acción era la realización de su ser (bien). Si hizo eso es porque no vislumbra una posibilidad mejor *de realización*. Si se le preguntara porqué no hizo alguna otra cosa como invitarla a salir o tratar de seducirla ‘civilizadamente’, respondería que no está en su poder hacer eso, que no es capaz de hacerlo. Por supuesto que se puede objetar que *hay un error de juicio*, y es esto precisamente lo que argumenta Platón. Este sujeto actúa de acuerdo con un fin que (desde su perspectiva) es la realización de lo que es (= bien), pero yerra en el juicio porque al perjudicar a otro se perjudica a sí mismo. Si supiera verdaderamente qué es, cuál es su esencia o perfección, hubiera actuado de otro modo. Por supuesto, Spinoza argumentaría que si lo supiera incrementaría su potencia y, como resultado, actuaría de otro modo, pero como efectivamente no lo sabe, no puede actuar realmente de otro modo.

Lo que se trató de establecer hasta aquí, a partir de la referencia al pensamiento antiguo y cristiano, es una significación del bien que está presente en toda la tradición antigua pero que *no es la habitual ni obvia en la actualidad*. Para aquella concepción, *todo lo que es* contiene una *perfección*, es la realización de una naturaleza, y a eso es precisamente a lo que se llama ‘bien’. Inversamente, a todo lo que no se realiza o no desarrolla la perfección que le es propia se le llama ‘mal’. *El mal es una falta de bien*, como el no ser (nada) es una falta de ser. En consecuencia, el mal no es, no es real, no tiene realidad o perfección. Todo ser natural tiende a realizar su naturaleza o esencia, tiende a permanecer en su ser y a realizarlo plenamente. Desde el punto de vista de cada cosa singular se tiende a realizar la propia naturaleza y desde el punto de vista de la naturaleza en general el conjunto realiza *la misma tendencia*. Por supuesto que esto implica conflictos y violencia y ello tiene como consecuencia que algunos movimientos hacia la realización aborten o se frustren o se destruyan, con lo cual el bien no se realiza. A esto se lo llama ‘mal’, pero *no es otra manera de ser* u otro tipo de acciones o realizaciones. Se trata, al contrario, de no-ser, no-realización, no-bien. *Si se ha definido el bien como lo que es y el mal como lo que no es, es expresarse inadecuadamente decir*

⁴⁴¹ Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F. C. E., 1957, especialmente capítulo VIII: Solón: principio de la formación política de Atenas.

que *algo es malo*, ya que lo que es, por el hecho de ser, es bueno, aun cuando perjudique la realización de otros seres o cuando la impida. Tampoco tiene sentido decir que *se quiere o desea el mal*. Lo que quiere todo ser es realizarse, satisfacer el deseo que lo impulsa a la realización, a la perfección. Eso es lo que quiere el león que mata a la gacela y es lo que quiere el violador que hiere a otra persona. Desde estos significados no tiene sentido decir que se quiere el mal.

Si nos situamos desde la perspectiva para la cual lo humano *es parte de la realidad natural*, y no un ámbito separado con leyes propias o distintas, y se dejan de lado también las diferencias que pueden encontrarse entre los humanos, entre las tradiciones o las culturas o las etnias, es posible comprender a los humanos como una forma de ser natural a la que se puede estudiar del mismo modo que se estudia a los leones o a las hormigas. *Desde ese punto de vista*, no hay diferencias entre los humanos y el resto de los seres naturales en tanto que *todos tienden naturalmente a la realización de su esencia o naturaleza*, pero hay diferencias en cuanto existen distintas naturalezas o esencias. 'Realización de lo que se es' significa que todo ente contiene una potencia, una capacidad de desarrollo o de realización propia y que no está ya realizado desde que aparece en el mundo o desde que nace o desde que se genera⁴⁴². Cuando algo culmina su proceso de desarrollo y realiza completamente sus capacidades o su potencia, alcanza su perfección propia, es decir, el bien. La tendencia a alcanzar ese desarrollo pleno *está naturalmente en todos los seres*, incluidos los humanos. Aceptado este supuesto, el problema es: ¿cómo se sabe cuando se ha alcanzado la plenitud o la realización completa de una naturaleza? ¿cómo se pueden conocer los fines naturales de cada ser?

La respuesta de Platón sería la siguiente: sólo si se tiene un punto de vista que *trascienda* esa realidad dada desde el que se pueda *juzgar* todo el proceso. Ese punto de vista *trascendente* desde el cual *se puede juzgar* el grado de desarrollo de un ser o la realización de su esencia, es lo que se llama 'Bien'. Desde *dentro* del proceso, desde el ser (inmanencia) que está en proceso de desarrollo, no se puede saber si ya se ha realizado plenamente o sólo se ha avanzado una etapa más. Únicamente cuando se observa la totalidad del proceso desde una instancia exterior y superior (universal) se puede juzgar cuál sea el punto culminante. *Cuando se constituye una instancia de juicio exterior y superior al ser*, desde el punto de vista de Spinoza y Deleuze, *se constituye una moral*.^{443 444}

Deleuze realiza una distinción entre la ética y la moral pero no adopta los significados legados por estas tradiciones sino que se apoya en la obra principal⁴⁴⁵ del

⁴⁴² Esto dio lugar a la definición de dos conceptos básicos en las filosofías y en las ciencias como son los conceptos de existencia y esencia. La existencia es el estado presente de un ser, su grado de desarrollo hasta ahora, mientras que la esencia es el desarrollo pleno, acabado, completo de lo que se es. Por ejemplo: tengo en mi mano una semilla de naranja. Existe. Está en mi mano. Puedo tocarla, verla, olerla, etc. Pero esa semilla no está desarrollada. Contiene una capacidad de desarrollo, de crecimiento, de realización que aún no se ha desplegado. Cuando la semilla germina, crece, se transforma en una planta, da flores y finalmente da frutos. Ésa es la realización plena de esa cosa: cuando ya no puede producir o desarrollar nada nuevo a partir de sí. Esa culminación o realización plena es su esencia.

⁴⁴³ "Deleuze, sin embargo, utiliza el término 'moral' para definir, de manera muy general, cualquier conjunto de reglas 'limitativas', tales como las de un código moral, que consiste en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes y universales ("Esto es bueno, eso es malo") (Smith, D., "Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics", en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 124).

⁴⁴⁴ "En resumen la ley determina la oposición Bien-Mal de manera trascendente, mientras que el conocimiento determina la diferencia cualitativa bueno-malo de modo inmanente." Castilla Cerezo, A., "Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica", *Convivium* 24, 2011, p. 179.

⁴⁴⁵ Spinoza, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México-Buenos Aires, F. C. E., 1977.

filósofo del siglo XVII Baruj Spinoza⁴⁴⁶, quien retoma los supuestos de los antiguos griegos: considera que *hay una necesidad causal natural que también rige para los seres humanos* (tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social). Considera que la libertad o el libre albedrío, entendido como un principio independiente del orden causal natural, es una mera *ilusión, producto del desconocimiento de las causas*. Se cree que la voluntad puede controlar la acción pero ello es una ilusión que proviene de la ignorancia de las causas reales. De allí también que Spinoza *critique la noción de conciencia*⁴⁴⁷ como sede de la decisión libre y como fuente del conocimiento verdadero. El cuerpo, como esencia o como potencia⁴⁴⁸, supera el conocimiento que la conciencia tiene de él (así como el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él)⁴⁴⁹.

Deleuze advierte⁴⁵⁰ que esta concepción spinoziana de la ética tiene antecedentes inmediatos en la teoría moderna del derecho natural desarrollada por T. Hobbes, que fue la que provocó una revolución del pensamiento antiguo y cristiano. Señala cuatro características del derecho natural clásico que resultan transformadas por la nueva doctrina: 1. Si para los antiguos una cosa se define por su esencia⁴⁵¹ (*areté* = bien), para la nueva doctrina todo lo que es se define por su potencia⁴⁵². 2. Si para los antiguos la *polis* (sociedad humana) es la perfección de lo natural⁴⁵³ y no existe ruptura entre el orden natural y el humano, para el derecho natural moderno el estado natural se distingue del político/social y es lógicamente anterior⁴⁵⁴. 3. Si para los antiguos el deber (realizar la esencia) es prioritario a los derechos, para Hobbes cada ser tiene derecho a lo que puede, a realizar su potencia⁴⁵⁵. 4. Por último, si para los antiguos la realización de lo que se requiere cierto saber competente (sabio, filósofo⁴⁵⁶, sacerdote,

⁴⁴⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 51. “De este modo, la *Ética*, -es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la *Ética* derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)” (Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006).

⁴⁴⁷ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 42.

⁴⁴⁸ “La esencia [en Spinoza] es siempre una determinación singular. [...] Desde el punto de vista de una ética todos los existentes, todos los entes son vinculados a una escala cuantitativa que es la de la potencia. El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias -no cree en las esencias-, sino de la potencia, a saber: las acciones y las pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer. [...] La potencia no es lo que quiero; por definición, es lo que tengo [ejercicio]” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 71 y 75).

⁴⁴⁹ “Nadie puede saber cuánto tiempo, ni a qué pruebas podrá resistir su alma antes de doblegarse o de romperse. Todo ser humano tiene una reserva de fuerzas cuya medida desconoce: puede ser grande, pequeña o inexistente. (Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Muchnick Editores, 1986, p. 52).

⁴⁵⁰ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 81-86.

⁴⁵¹ En consecuencia, cada ente puede en concordancia con lo que es, con su esencia. En términos aristotélicos: el Acto determina la potencia.

⁴⁵² En consecuencia, cada ente es lo que puede, cada ente se determina por su potencia. La potencia de los cuerpos vivientes es la vida, impulso a auto-conservarse, a conservar el propio movimiento (Galileo) vital.

⁴⁵³ En consecuencia, la ley es *nomos*, es ley humana y el derecho es político/social.

⁴⁵⁴ Es decir, lo social *supone* lo natural. En consecuencia, hay una ruptura entre la ley natural y ley social, entre la naturaleza y la cultura. El hombre no nace social, sino que deviene social.

⁴⁵⁵ “El derecho natural que los escritores llaman comúnmente *jus naturale* -dice Hobbes- es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, T., *Leviatán*, capítulo XIV). ¿Por qué la naturaleza habría conferido un poder o una capacidad a un ente que no le fuera lícito utilizar, que no tuviera derecho a realizar? Si se tiene la potencia se tiene también el derecho.

⁴⁵⁶ Platón desarrolla la famosa tesis del rey-filósofo en *La República* 473 d.

intelectual) sobre las esencias, para los modernos el sabio (racional) no es superior al ignorante o al loco *desde el punto de vista de la potencia*.⁴⁵⁷ De lo anterior se infiere que *nadie es competente sobre mí* y que, en consecuencia, la sociedad exige mi consentimiento (pacto o contrato).

Spinoza comparte con los antiguos el supuesto de que todo lo que es tiende o ‘se esfuerza’ (*conatus*) por realizar lo que es, pero no supone que haya esencias o naturalezas *dadas* sino que identifica la esencia con la *potencia*⁴⁵⁸. ‘Realización de lo que se es’ significa desde su perspectiva: *llevar la potencia de algo hasta el límite de lo que puede*. El hombre es un ente más, un modo de ser entre otros modos de ser, algo que es, como son las estrellas, las hormigas, las plantas o los átomos... Pero no hay una *instancia superior* desde la que se pueda juzgar lo que es. Ni el Bien, ni Dios, ni el Hombre o el Sujeto⁴⁵⁹ constituye un estatuto de superioridad respecto de los otros seres existentes.⁴⁶⁰ Spinoza y Deleuze compartirían con Platón y los griegos el concepto de bien entendido como la realización de la propia potencia⁴⁶¹, pero no comparten su postura en cuanto se pretende que haya un criterio exterior y superior de juicio sobre los modos de ser. Es decir, no comparten el punto de vista de la moral. Desde esta perspectiva no tiene ninguna importancia si ese criterio exterior y superior es identificado con la sociedad, la costumbre, la civilización, lo humano (exterior y superior a lo natural), el consenso, las leyes o las condiciones de la vida en común. Cualquier criterio exterior y superior, es decir, moral, es igualmente inadecuado. “Lo que es verdaderamente inmoral –dice Deleuze en concordancia con Nietzsche-, es *cualquier utilización de las nociones morales, justo, injusto, mérito, falta*”⁴⁶².

Spinoza y Deleuze oponen a los criterios morales un modelo *ético*, un modelo de estricta *inmanencia*, un modelo que no pretende juzgar la vida desde una instancia

⁴⁵⁷ “Desde el punto de vista del derecho natural –lo dice Hobbes, lo dice muy bien, admirablemente, y Spinoza lo retomará— el hombre más racional del mundo y el más completo loco valen estrictamente lo mismo. Es una idea rara. Es un mundo muy barroco, es extraño. ¿Por qué hay una identidad, una igualdad absoluta del sabio y del loco? Porque desde el punto de vista del derecho natural mi derecho es igual a mi potencia, y el loco es aquél que hace lo que está en su potencia, exactamente como el hombre racional es aquél que hace lo que está en la suya. Seguramente hay diferencias, no dicen idioteces. No dicen que no hay ninguna diferencia entre racional y loco, dicen que no hay ninguna diferencia desde el punto de vista del derecho natural. ¿Por qué? Porque cada uno hace lo que puede. Tanto el loco como el razonable no hacen otra cosa que lo que pueden. La identidad del derecho y de la potencia asegura la identidad, la igualdad de todos los seres sobre la escala cuantitativa” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 84-85). No hay superioridad desde el punto de vista de la potencia, desde el plano de inmanencia, ya que cada existente hace todo cuanto puede y tiene el derecho a hacerlo. Lo que es ilícito o malvado es separar a una fuerza de lo que puede, escindir la potencia de la esencia.

⁴⁵⁸ La potencia no puede ser reducida a lo natural o a las capacidades dadas, puesto que un cuerpo o una constelación de fuerzas puede componerse o agenciarse con otros y otras y así aumentar la potencia o puede deteriorarse o fragmentarse y así disminuir la potencia o depotenciarse.

⁴⁵⁹ “La ética tradicional pone el acento en la autonomía y en la prioridad ontológica del agente o sujeto que toma decisiones, con énfasis en los deberes, las responsabilidades y las obligaciones de este agente, Deleuze trata a ambos sujetos y objetos como el resultado de un desarrollo o proceso genético de actualización, no como algo que se da al comienzo de un proceso. Como consecuencia de ello, la ontología de Deleuze, si es correcta, requiere una revisión significativa de la forma en que pensamos acerca de la ética” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 31).

⁴⁶⁰ Poner lo humano como criterio de juicio es una forma de moral (tan perniciosa como cualquier otra... -o tal vez más perniciosa...-). ¿Qué es lo que haría del hombre un modo de ser superior a los demás?

⁴⁶¹ “Poderes de ser afectado, poblaciones de intensidades, capacidades” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

⁴⁶² Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, pp. 157-158.

exterior o superior⁴⁶³. Si el criterio exterior y superior ha sido identificado con el Bien, y éste es el que sirve de base para los juicios morales, Spinoza y Deleuze cuestionan y critican todo punto de vista moral y replantean el problema en términos éticos⁴⁶⁴. No desde el Bien como criterio exterior y trascendente, sino *desde la potencia de cada ser*, desde su capacidad de realización, entendida como lo bueno⁴⁶⁵. Así, el bien y el mal son conceptos morales, mientras que *lo bueno y lo malo son conceptos éticos*. No se trata del punto de vista individual contrapuesto al punto de vista social, no se trata tampoco del punto de vista natural contrapuesto con el punto de vista humano; se trata del punto de vista ético contrapuesto al punto de vista moral, se trata del punto de vista inmanente contrapuesto al punto de vista trascendente⁴⁶⁶.

A las perspectivas que aceptan que hay fines dados, ya sean naturales (griegos) o sobrenaturales (cristianismo), Spinoza y Deleuze las llaman ‘morales’ (a las que hay que distinguir de las ‘éticas’). Desde esas perspectivas, actuar bien o hacer el bien consiste en orientarse por esos fines, adecuarse a esos fines, tender a esos fines o realizar esos fines. Desde el punto de vista de Spinoza y Deleuze no se avanza mucho más allá de Platón cuando se reemplaza la Idea del Bien por la idea del Fin. En los dos casos *se juzga desde un criterio trascendente*. En los dos casos se trata de la moral. No se trata de que sean *estos* fines o *estos* otros, los de la antigüedad o los de la modernidad, los viejos o los nuevos. *Lo que define a la moral es que los fines son exteriores y superiores a la vida, al ser*. Reemplazando unos fines por otros (supuestamente mejores) no se deja de situarse en un plano moral, el cual supone fines trascendentes. *La ética no se ocupa de los criterios o fines trascendentes*. Se ocupa de una realidad ‘caótica’ (en un sentido positivo, como apertura⁴⁶⁷) en el sentido de no estar sujeta a un orden trascendente. Si se da por supuesto que no hay otro criterio que los fines trascendentes, al cuestionarse esos fines, la realidad se torna caótica (en un sentido *negativo*, como *falta* de orden), sin fines discernibles⁴⁶⁸. Cuando se desechan los

⁴⁶³ “En cierto sentido, la moral no es diferente a la [teoría] estética: mucha teoría estética está escrita, no desde el punto de vista del artista que crea, sino más bien desde el punto de vista de un espectador que está haciendo juicios sobre las obras de arte que no ha creado ni puede crear; del mismo modo, se realiza la moral, no desde el punto de vista de los que actúan, sino más bien desde el punto de vista de aquellos que sienten los efectos de las acciones de los demás. Ambos son impulsados por la manía de juzgar: es por eso que los filósofos están obsesionados con el análisis de ‘juicios estéticos’ y de los ‘juicios morales’. La persona cuyo instinto fundamental es el resentimiento es a la que Nietzsche llama del tipo ‘reactivo’: No sólo porque no actúan, sino porque su re-acción a las acciones de los demás es principalmente sentida (*sentir*) y no acción” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 130).

⁴⁶⁴ “...la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 87).

⁴⁶⁵ En este punto se retoman los resultados de la ontología expuestos en el último apartado del capítulo anterior.

⁴⁶⁶ “Si la moralidad tiene que ver con el juicio o la asignación de la alabanza y la culpa, la responsabilidad y la obligación, la ética tiene que ver con las relaciones afectivas entre los cuerpos en una composición o colectivo, y esos ensamblajes que encajan entre sí a fin de aumentar el poder de actuar entre los elementos del colectivo los que no son capaces de encajar” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 33).

⁴⁶⁷ J. P. Vernant destaca la “apertura” es lo que los antiguos griegos llamaban *Caos*, lo que existía al comienzo, cuando no existía cosa alguna. Cf. Vernant, J. P., *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires, F. C. E., 2000, pp. 15 ss.

⁴⁶⁸ Kierkegaard desarrolla hacia mediados del siglo XIX el reverso exacto de este planteo. Dice: hay fines y criterios de valor que provienen de los individuos (a los que llama estéticos porque provienen de la sensibilidad individual) y hay fines y criterios de valor comunitarios que provienen de las sociedades o de las culturas (a los que llama éticos porque provienen de las normas comunes) pero también hay una

fines trascendentes se abre la posibilidad de *preguntar por la capacidad o la potencia de cada modo de ser*⁴⁶⁹. En esto consiste el problema de la ética. Si se eliminan los fines trascendentes, ya no se tiene un criterio exterior que defina qué está bien y qué está mal, pero se abre la posibilidad de preguntar por *lo bueno y lo malo*, por la realización de la potencia o la no realización de la potencia.^{470 471}

3. 3. Una ética del acontecimiento: Deleuze como lector de Spinoza

El platonismo, el aristotelismo y el kantismo⁴⁷² son las teorías más extendidas en el ámbito de la ética. Las tres subordinan lo particular y lo singular a principios generales o universales. La moral kantiana, por ejemplo, manda actuar solo si el principio de acción puede ser considerado como una ley universal⁴⁷³ (imperativo categórico), es decir, como una ley de la naturaleza, lo cual implica prescindir siempre de las inclinaciones y de las circunstancias, que son particulares. La moral kantiana universalista sería útil para proponer principios universales inherentes a todos los seres humanos pero inútil para decidir sobre cursos de acción particulares, problemáticos, o sobre condiciones nuevas con nuevos sujetos.

El aristotelismo y el utilitarismo, a diferencia del platonismo y el kantismo, no se basan en una concepción universalista sino general y esto las hace menos rígidas y mejor adaptables a las diferencias particulares. Los utilitaristas, por ejemplo, proponen el principio de la utilidad o mayor felicidad como fundamento de la moral. Dicho principio sostiene “que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad”⁴⁷⁴. Al no suponer un sujeto universal idéntico, la concepción de los utilitaristas hace posible tener en consideración las partes implicadas y las distintas alternativas de decisión y acción. No obstante, “existen grandes dificultades para determinar cómo se ha de calcular la felicidad general y qué debe ser considerado y qué se va a ignorar”⁴⁷⁵. Todas estas teorías éticas suponen que la regla que permite la

instancia que no se deriva de individual o de lo social sino de lo absoluto, de lo trascendente (a la que llama religiosa). Spinoza y Deleuze niegan este criterio trascendente pero tampoco aceptan que la ética se atenga a las normas sociales o comunitarias o a las individuales o de gusto.

⁴⁶⁹ “Imaginen cómo Spinoza veía las cosas: cuando él conducía sus ojos sobre ellas no veía ni formas ni órganos, ni géneros ni especies. [...] ¿Qué es lo que veía? Veía diferencias de grados de potencia. [...] A cada grado de potencia corresponde un cierto poder de ser afectado. (...) Dime las afecciones de las que eres capaz y te diré lo que eres” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 287-288).

⁴⁷⁰ “El esfuerzo inaudito de Spinoza es pensar la ética misma al margen de las categorías morales de intención, mandato u otras similares. Lo que propone es *stricto sensu* una ética ontológica, una ética desprovista de dimensiones deontológicas, una ética del ‘es’ sin ‘debe’. ¿Cuál es entonces el precio que se paga por la suspensión de esta dimensión ética del mandato, del Significante Amo? La respuesta psicoanalítica es clara: el superego. El superego está del lado del conocimiento; como la ley kafkiana, no quiere nada de ti, sino que está ahí si acudes a ella” (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 59).

⁴⁷¹ “Afecto” es lo que efectúa a cada instante la potencia de cada cuerpo. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 94. “El afecto es el modo en que un grado de potencia está necesariamente efectuado en función de los agenciamientos en los cuales entra el individuo o la cosa” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

⁴⁷² En los países anglo-americanos es también muy influyente el utilitarismo.

⁴⁷³ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 72.

⁴⁷⁴ Mill, J. S., *El utilitarismo*, Barcelona, Altaya, 1994, capítulo II, p. 45.

⁴⁷⁵ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 24. Este autor además advierte que el utilitarismo supone una concepción del sujeto con una capacidad de ser afectado (placentera o dolorosamente) natural o dada [según los utilitaristas “debemos suponer –dice– que nuestra capacidad de

evaluación es *anterior a la acción*. “El problema con las filosofías éticas tradicionales es que lo saben todo de antemano. Allí se trata simplemente de una cuestión de aplicación de una norma o un plan para un caso particular”⁴⁷⁶.

Deleuze, en concordancia con Nietzsche y Foucault, cree que la ética no tiene que responder preguntas metafísicas como *¿qué es la ética?* o *¿cómo distinguir el bien del mal?*, sino que debe plantearse la pregunta genealógica: *¿cuándo y en qué condiciones surgen las problemáticas éticas?* La meta de la *genealogía* nietzscheana es desentrañar, detrás del origen de un valor, de una esencia o una idea, su *comienzo oculto*, bajo, innoble e, incluso, vergonzoso. La ética requiere de un método genealógico, una investigación sobre el ‘origen’ (en el sentido de ‘comienzo’), porque sus problemas se plantean a partir *nuevas situaciones* en las que están enmarcados sujetos nuevos y en las que, por lo tanto, no pueden aplicarse leyes o normas que responden a realidades conocidas o pasadas. Dicho de otra manera, los problemas éticos se caracterizan por la incertidumbre y la crisis⁴⁷⁷ porque responden a *acontecimientos*, es decir, a conjuntos complejos y singulares, a devenires creativos e intempestivos. Según esta perspectiva, “la tarea del pensamiento y de la ética será la del *amor fati* (‘amor a lo que es’)”⁴⁷⁸. Dice Deleuze en la *Lógica del sentido* que la ética “conciérne al acontecimiento; consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en *querer lo que sucede en tanto que sucede*”. Más adelante, en la misma obra, agrega que la moral solo tiene una cosa para decir: “no ser indigno de lo que nos sucede”⁴⁷⁹. Y añade en *Diferencia y repetición*:

La célebre frase de la *Contribución a la crítica de la economía política*, ‘la humanidad se propone únicamente las tareas que es capaz de resolver’, no significa que los problemas sean tan sólo apariencias, ni que ya estén resueltos, sino, por el contrario, que las condiciones económicas del problema determinan o generan la manera en que encuentra sus soluciones dentro del cuadro de las relaciones reales de la sociedad; sin que, sin embargo, el observador pueda extraer de ello el menor optimismo, ya que esas ‘soluciones’ pueden contener la estupidez y la crueldad, el horror de la guerra o de ‘la solución del problema judío’. Más precisamente, *la solución siempre es la que una sociedad merece*, genera en función de la manera en que ha sabido plantear, en sus relaciones reales, los problemas que se plantean en ella y a ella en las relaciones diferenciales que encarna.⁴⁸⁰

Evidentemente, estas tesis conducen a múltiples cuestiones, como la que plantea Bryant en el fragmento siguiente:

Sin embargo, si este es el caso, entonces se siguen consecuencias inquietantes para la ecología política y ética, porque dado que los sujetos son actualizaciones de campos problemáticos, dado que son *soluciones* a los campos problemáticos, parece que

ser afectados es más o menos fija”]. “¿Qué vamos a hacer [para resolver los problemas éticos concretos] si la acción misma transforma nuestra capacidad de ser afectados por la generación de nuevas capacidades que se verán afectadas?”. Sin embargo, creemos que es erróneo suponer tal cosa porque J. S. Mill sostiene que el individuo es falible y perfectible y nunca lo considera como una substancia fija o dada.

⁴⁷⁶ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 24.

⁴⁷⁷ “Fenomenológicamente, el momento de la ética es precisamente el momento de la crisis. Y esto es lo que el recurso al *arjé*, a los fundamentos o principios oscurece tanto, ya que es exactamente donde los principios fallan que nos encontramos con el problema de la ética” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 27).

⁴⁷⁸ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 34-35.

⁴⁷⁹ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, p. 157.

⁴⁸⁰ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 282-283. Énfasis nuestro.

quedamos atrapados en las soluciones que resulten, independientemente de lo feas, crueles o aterradoras que sean⁴⁸¹.

Esto parece convertir a los individuos en efectos pasivos de las condiciones o situaciones. Pero Deleuze ve la resignación pasiva como una figura más de la *moral* del ‘resentimiento’⁴⁸². La clave está en el *planteamiento* del problema, que es de carácter activo y afirmativo, puesto que “Deleuze mantiene una cierta libertad en el planteamiento de problemas. [...] A este respecto, sostiene que la prueba de lo verdadero y lo falso (y del mismo modo de lo bueno y lo malo) se debe aplicar a los propios problemas, no a las soluciones.”⁴⁸³

El enfoque tradicional de la ética “la restringe al momento de la reducción y la normalización, de la subsunción bajo una categoría o una regla, sin reconocer la inventiva y la creatividad que la ética encarna. En efecto, la invención y la creación, que se encuentra en el corazón de la ética, es lo que constituye su ser”⁴⁸⁴. La pregunta de la ética es cómo las situaciones deben ser re-compuestas en respuesta a ese momento de crisis. Esto requiere plantear las preguntas éticas desde la perspectiva del *acontecimiento*.

¿Qué es un acontecimiento? El concepto de acontecimiento se crea para caracterizar modos de individuación diferentes a los definidos por los conceptos de esencia, substancia o sujeto. Con este concepto también se busca desplazar al verbo ser y al atributo de su lugar central en la tradición metafísica. El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas...⁴⁸⁵. Sin embargo, no hay que imaginar que el acontecimiento sea algo muy grande o espectacular, ya que los hay “muy modestos y microscópicos”⁴⁸⁶. La tradición metafísica nos ha entrenado para pensar en términos de substancias, esencias y sujetos, inhabilitándonos para acceder a los acontecimientos, incluso cuando se atiende a los procesos y a los movimientos. En este último caso se explica a partir de principios o de fines, mientras que los acontecimientos son inesperados y pasan por el medio,

⁴⁸¹ (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, pp. 39-40).

⁴⁸² Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, p. 158.

⁴⁸³ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 40.

⁴⁸⁴ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 26.

⁴⁸⁵ “Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas —¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el *acontecimiento*, no la esencia. (...) De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 22).

⁴⁸⁶ “...una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto ‘haecceidades’. Se componen como arroyos, como ríos. (...) Félix y yo, como muchos otros, no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es en absoluto una fórmula ambiciosa, ya que las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas. En todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo.” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 121).

tienen lugar en una especie de ‘tiempo muerto’ que le da espesor y densidad y, de alguna manera, se continúan⁴⁸⁷.

Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una ‘nube no histórica’. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación: Nietzsche se refiere a aquello que se hace, al *acontecimiento mismo* o al devenir. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia. En un gran libro de filosofía, *Clio*, Péguy explicaba que hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una consiste en recorrerlo en toda su longitud, registrando su efectuación en la historia, sus condicionamientos y su degradación en la historia; la otra consiste en elevarse hasta el acontecimiento, instalarse en él como en un devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar todos sus componentes o singularidades. El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para ‘devenir’, es decir, para crear algo nuevo. Exactamente lo que Nietzsche llamaba lo Intempestivo. Mayo del 68 fue la manifestación, la irrupción de un devenir en estado puro⁴⁸⁸.

El acontecimiento debe distinguirse de los estados de cosas, de las situaciones o los momentos de la historia. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia⁴⁸⁹, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento no remite a un sujeto que actúa sino a procesos de subjetivación⁴⁹⁰, al movimiento en el que se produce un sujeto nuevo, “hacer nuevos espacio-tiempos”⁴⁹¹⁴⁹².

En efecto, no todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa. Una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años –un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen– tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de una cosa o la de un sujeto constituidos. (...) Las *haecceidades* se expresan en artículos y pronombres indefinidos, pero no indeterminados, en nombres propios que no designan personas, sino que señalan acontecimientos, en verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que

⁴⁸⁷ Cf. Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 137.

⁴⁸⁸ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 144.

⁴⁸⁹ “This is also the *event*: not another moment within time, but something that allows time to take off on a new path” (Colebrook, C., 2002, p. 57).

⁴⁹⁰ “La política –dice Rancière– es asunto de sujetos, o más bien de *modos de subjetivación*. Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de *actos* de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia” (Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 52). “Yo diría incluso que la subjetiva-ción tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, *la pasión*. Esta idea de subjetivación no es, en Foucault, menos original que sus ideas de poder o de saber: las tres constituyen una manera de vivir, una extraña figura de tres dimensiones, y también la más grande de las filosofías modernas” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 150-151).

⁴⁹¹ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 269.

⁴⁹² La subjetivación, que no hay que confundir con el sujeto, se identifica con nuevas formas de vida que escapen al poder constituido, en la misma línea de lo que Nietzsche llamaba “creación de sí” y Foucault “cuidado de sí”. ¿No se trata del viejo problema liberal de ampliar las libertades de los individuos frente al Estado? ¿En qué medida se aprovechan los aportes de la tradición socialista que privilegia lo colectivo frente a los individuos?

constituyen devenires o procesos. La *haecceidad* tiene necesidad de ese tipo de enunciación. *HAECCEIDAD* = ACONTECIMIENTO⁴⁹³.

Un acontecimiento es un conjunto complejo de relaciones, singular, nuevo, que incluye individuos⁴⁹⁴, cosas, afectos, acciones y pasiones. El acontecimiento se compone de todo tipo de actores heterogéneos, incluyendo los objetos o cosas que también tienen ‘comportamientos’⁴⁹⁵. “‘Nuestra’ acción es una *red* (*network*) compuesta por actores humanos y no humanos, en lugar de dos dominios ontológicamente heterogéneos compuestos por los seres humanos y la acción, por un lado, y los objetos que funcionan como meros medios y poseen sólo comportamientos en el otro”⁴⁹⁶. En tanto complejo singular, el acontecimiento es indiferente a las caracterizaciones como las de lo universal o lo particular⁴⁹⁷.

“El acontecimiento implica algo *excesivo* respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve”⁴⁹⁸. Una ética del acontecimiento, como respuesta al problema generado por ese conjunto, debe distinguirse de una moral como norma general o universal para un sujeto libre y racional⁴⁹⁹. El acontecimiento es el ámbito propio de la ética: cuando la aparición de nuevos actores o relaciones conduce al conjunto a la crisis y a la incertidumbre. La pregunta por el trabajo de la ética se refiere a “cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un *nuevo* colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: ‘dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?’”⁵⁰⁰ Desde esta perspectiva la postura de Deleuze proporciona recursos sorprendes y novedosos para el pensamiento de la ética:

Siempre he sentido que soy un empirista, es decir, un pluralista. ¿Pero qué significa esta equivalencia entre el empirismo y el pluralismo? Se deriva de las dos características por las que Whitehead define el empirismo: la abstracción no explica, pero sí debe ser

⁴⁹³ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, p. 105.

⁴⁹⁴ En consecuencia, si la ética tiene que ver con los acontecimientos, no es algo relativo a los individuos o a la acción individual.

⁴⁹⁵ Como cuando los químicos dicen que una substancia se comportó de tal o cual manera al mezclarse con un reactivo o con un catalizador. “Argumentar que los actores no humanos deben ser excluidos de pensamiento ético o tratados como meros medios para un fin –advierte Bryant– es caer en una falacia similar a la que Marx denunció bajo el título de ‘fetichismo de la mercancía’” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 27).

⁴⁹⁶ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 28.

⁴⁹⁷ “...no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal” (Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, p. 160).

⁴⁹⁸ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXIII serie, p. 175. Énfasis nuestro.

⁴⁹⁹ “La ética de Deleuze no se refiere tanto al juicio de las acciones de los agentes individuales, como en el pensamiento moral tradicional, sino a algo en lo que los actores individuales se encuentran, o que reúne a los actores juntos en un colectivo. La pregunta entonces es cómo responder a este acontecimiento” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 34).

⁵⁰⁰ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 29.

explicada, y el objetivo no es volver a descubrir lo eterno o lo universal, sino encontrar las condiciones en que algo nuevo se produce (creatividad).⁵⁰¹

Las leyes morales no fundamentan las acciones buenas o justas ni las abstracciones científicas explican los hechos, sino que ambas deben ser explicadas y por eso Deleuze, siguiendo a Nietzsche, se esfuerza por desarrollar la moral *genealógicamente*⁵⁰². Los problemas éticos como los problemas científicos interesantes no surgen de las actividades cotidianas ni de la ‘ciencia normal’ (Kuhn) sino de la crisis, de las situaciones inestables, de los acontecimientos.

Si la moralidad tiene que ver con el juicio o la asignación de la alabanza y la culpa, la responsabilidad y la obligación, la ética tiene que ver con *las relaciones afectivas entre los cuerpos* en un compuesto o colectivo, y esos ensamblajes que encajan entre sí de tal manera a fin de aumentar la potencia de actuar entre los elementos del colectivo y los que no son capaces de encajar⁵⁰³.

El interés de Deleuze apunta a la construcción de *una ética de la revolución* o, mejor, *una ética del devenir*. La cuestión es cómo responder a una constelación aleatoria de actores que no esperábamos y que no sabemos cómo anticipar. La pregunta es cómo ser dignos de lo que nos pasa.

“El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones”⁵⁰⁴. A las concepciones tradicionales que juzgan las acciones a partir de reglas o leyes derivadas de un fundamento último (*arjé*), Deleuze contrapone un modelo ético constructivo o productivo basado en problemas⁵⁰⁵ (*an-arjé*), lo cual requiere de una creatividad y una inventiva que tradicionalmente se consideraban privativas de las artes. La distinción entre la moral y la ética es análoga a la distinción entre lo óntico y lo ontológico: ambas hacen referencia a la falta de un fundamento último que sirva de base para el juicio. Dicho de otra manera: “El único fundamento sobre el cual construir nuestros intentos de fijar el campo de la diferencia para crear sentido es un *abismo*: construimos a partir de la abertura de los social”⁵⁰⁶.

3. 4. La ética como estatuto del ente

Spinoza concibe la ética como un ámbito problemático completamente distinto al de las cuestiones morales y concibe *otro significado* de lo malo y de lo falso (distinto de la privación o de la falta) que no tiene que ver con el juicio desde un criterio trascendente, sino con la *manera de ser* de algo; por ejemplo, cuando se dice que una

⁵⁰¹ Prefacio a la edición inglesa de *Diálogos*, en Deleuze, G. and C. Parnet, *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987, vii.

⁵⁰² “Las leyes abstractas y formales son el resultado o producto de los procesos genéticos de actualización, no el suelo de la deliberación ética” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 31).

⁵⁰³ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 33. Énfasis nuestro.

⁵⁰⁴ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, IX serie, p. 73.

⁵⁰⁵ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 22.

⁵⁰⁶ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009, p. 183.

persona es falsa o que una mesa es mala⁵⁰⁷. Se trata de “la manera en que la cosa es en el ser”⁵⁰⁸, no de compararla con un criterio externo o superior. Tampoco se trata de juzgar ni de confrontar la cosa con la idea, sino de sopesar la cosa en sí misma, ponerla a prueba, como cuando se prueba si una moneda es o no falsa. En esta concepción, el mal es una especie de enfermedad, de envenenamiento. Los españoles dicen “se puso malo” para indicar que alguien enfermó. También se dice: “se puso mal” o “se descompuso” para señalar que alguien dejó de ‘componerse’ con otras relaciones en las que estaba.

La moral habla de la realización de la esencia, del Bien anterior y superior al ser. El criterio de valor es la esencia tomada como finalidad de toda existencia⁵⁰⁹. Cuando Spinoza habla de la esencia, lo que le interesa⁵¹⁰ es la *existencia* y lo *existente* (no la Idea ni la naturaleza de algo). No se trata de un criterio exterior y superior sino de *la potencia de una cosa*, es decir, de lo que un cuerpo puede. “La pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (que es la pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (que es la pregunta adecuada de una ética sin moral)”⁵¹¹. Se trata de definir a un ente por lo que puede (cantidad de fuerza) y no por lo que es (esencia). “Esta *cantidad diferenciable* es la potencia”⁵¹², es decir, las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer un cuerpo. Es la cantidad de potencia lo que distingue a un existente de otro⁵¹³. No hay que confundir la potencia con la posibilidad⁵¹⁴ o con un mero deseo que no puede satisfacerse⁵¹⁵. Tampoco es el mandato ni el deber. La ética no se ocupa, como pensaba Kant, de lo que

⁵⁰⁷ Heidegger y los existencialistas llamaron a esto ‘modo de existencia inauténtico’.

⁵⁰⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 66.

⁵⁰⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72.

⁵¹⁰ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72.

⁵¹¹ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 125. “*El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?*” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 73).

⁵¹² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75. Énfasis nuestro.

⁵¹³ Spinoza sigue a Hobbes en esta conceptualización del cuerpo como potencia o poder, quien llama libertad a la capacidad de movimiento de un cuerpo que se despliega sin obstáculos. “By liberty is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments; which impediments may oft take away part of a man's power *to do what he would*, but cannot hinder him from using the power left him according as his judgement and reason shall dictate to him” (Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio del término, la ausencia de impedimentos externos, los cuales pueden reducir una parte del poder de un hombre para *hacer lo que quiere*, pero no pueden impedirle usar el poder que le queda de acuerdo a lo que le dicten su juicio y razón). Libertad es el movimiento libre y natural de un cuerpo. Éste es, en los cuerpos vivientes, el impulso o instinto de autoconservación de la vida. Dado que es un movimiento natural, tengo derecho a ello. Por eso, Hobbes infiere: “it followeth that in such a condition every man has a right to every thing, even to one another's body” (De aquí se sigue que, en tal condición, cada hombre tiene derecho a todas las cosas, incluso al cuerpo de los demás). (Hobbes, T., *Leviathan*, capítulo XIV, citas tomadas del volumen 3 de *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, London: Bohn, 1839-45. Énfasis nuestro).

⁵¹⁴ “Lo virtual no es ni lo posible ni lo probable sino, lo potencial, lo tenso, lo intenso, lo intensivo o, lo que es lo mismo, la diferencia considerada en tanto que ligada, conectada, referida a otras diferencias, aquello que tiende a hacer posible que la más alta potencia del ser, su más radical diversificación, nunca coincida con su disolución extrema” (Gallego, F., Prefacio a un libro necesario, en Mengue, P., 2008: 16, nota 9).

⁵¹⁵ “La potencia no es lo que quiero [o deseo, pero no tengo], por definición, es lo que tengo [o puedo]”. La intensidad de una cosa es su relación con el ser. (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 79). “En ningún caso debemos creer que ‘poder’ quiere decir posibilidad que podría no ser cumplida” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

debo hacer, del comportamiento debido, del bien y del mal sobre la base de algún principio superior o trascendente, que se impone como instancia de juicio. *La ética es un saber sobre la potencia o el poder de cada ente singular*⁵¹⁶ y, al mismo tiempo, una crítica de los impedimentos o de lo que depotencia o debilita a cada realidad singular, de lo que separa una potencia de lo que puede.

Si se trata de la potencia de cada cosa o de cada cuerpo *singular*, entonces, no se puede recurrir a pautas comunes o estándares o a lo normal⁵¹⁷. El único saber posible en este caso es el *experimental*. Si se pusiera la media como límite o la normalidad como regla se estaría obstaculizando o impidiendo que los más capaces (los que puedan superar esa media) realicen su potencia o efectivicen su capacidad. La ética consiste en efectivizar las capacidades, realizar la potencia⁵¹⁸ y no en limitarlas o impedir las.

“La ética –dice Deleuze– es el estatuto del ente, que *es doble*: distinción *cuantitativa* entre los entes, oposición *cualitativa* entre los modos de existencia”^{519, 520}. La relación entre la cantidad y la cualidad tiene una larga historia en la filosofía, que se remonta hasta Platón⁵²¹ y Aristóteles⁵²² y alcanza importantes conceptualizaciones con Kant⁵²³, Hegel⁵²⁴ y la dialéctica de Marx, hasta el punto de encontrarse en ella una ley de la naturaleza y del pensamiento⁵²⁵.

3. 4. 1. Diferencia cuantitativa de los grados de potencia

En los juicios de la lógica aristotélica se distingue entre la cantidad y la calidad de las atribuciones. La cantidad distribuye a los sujetos de acuerdo a si el atributo se predica de todos los elementos que componen una clase o solo de algunos de ellos. Hay

⁵¹⁶ “No hay idea general en una ética, está «usted», «este», «aquél», hay singularidades” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72).

⁵¹⁷ Es una cuestión que se ha planteado al hablar de *enseñanza personalizada*. Con este término no se hace referencia a una enseñanza centrada en los valores de la persona, a una enseñanza humanística, sino a poner el acento en la singularidad de cada uno, en *las diferencias de potencia* que hay entre los individuos a pesar de que estén en un “mismo nivel” del proceso de enseñanza. En el caso de la enseñanza personalizada, como en la ética de Spinoza y Deleuze, no es posible guiarse por las pautas externas ni por la media porque no se puede saber a priori lo que un cuerpo puede.

⁵¹⁸ En la ética no se trata de enseñar ciertas normas de conducta que pueden ser sociales, culturales, religiosas, jurídicas o profesionales. La ética sólo tiene que ver con las capacidades de cada ser. No tiene que ver con las normas, pero ¿tiene que ver con el fin? El fin pone límites, determina, dice hasta dónde se puede llegar e impide ir más allá. En ese sentido, la ética no tiene que ver con los fines, con las causas finales o con la teleología. Sin embargo, fin también significa objetivo, meta, orientación de la acción.

⁵¹⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 105. Énfasis nuestros.

⁵²⁰ Enrique Omer ha hecho notar que así también funciona el Excel donde hay dos formas de relación entre las células. A uno se lo llama direccionamiento relativo, y tiene que ver con la posición de las células dentro del Excel. Las células están consteladas y se jerarquizan dentro de esa constelación. Por ejemplo, se puede sumar una celda x y una celda y, con lo cual tenemos una composición nueva, que depende de la posición relativa de las células y no con el marco. El otro direccionamiento es absoluto, tiene que ver con el marco de hoja, con las columnas y las filas. Este direccionamiento absoluto tendría que ver más con la moral.

⁵²¹ Cf. Platón, *Gorgias o de la retórica*, en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/gorgias/gorgias.html

⁵²² Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978, libro V, cap. 13 y 14.

⁵²³ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1978.

⁵²⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette-Solar, 1982, Libro I, Doctrina del Ser.

⁵²⁵ “Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa. Podemos expresar esta ley, para nuestro propósito, diciendo que, en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para cada caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía)” (Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, www.infotematica.com.ar, p. 42).

dos tipos de juicios según la cantidad: los universales (todos) y los particulares (algunos). La calidad, en cambio, hace referencia al verbo. Hay solo dos tipos de juicios según la cualidad: los afirmativos y los negativos. Los primeros relacionan los conceptos del juicio (sujeto y atributo) mientras que los segundos excluyen la relación entre los conceptos. El juicio de atribución está vinculado con la moral, pero no con la ética. La ética tiene que ver con la cantidad de potencia y con la cualidad de los modos de ser. La ética se relaciona con las composiciones y descomposiciones, con lo que conviene y lo que no conviene, con el incremento y la disminución de la potencia. La moral clasifica los entes y los evalúa a partir de un criterio que es exterior a los entes evaluados. La moral toma como referencia un punto fijo exterior al movimiento para medir y evaluar el movimiento. Los cambios en la moral tienen que ver con el cambio de criterio, con el deslizamiento del punto de referencia. Así se interpreta la revolución copernicana como un deslizamiento del centro desde la tierra hacia el sol o como un pasaje del geocentrismo hacia el antropocentrismo. Solo se trataría de un cambio de eje. La ética en cambio sostiene que no puede tomarse ningún eje exterior al mismo movimiento. Sostiene que el eje (o el plano) es inmanente. En la ética “...las cosas ya no son definidas por una esencia cualitativa –el hombre animal racional- sino por una potencia cuantificable”⁵²⁶. Los seres no se distinguen por género y diferencia, por substancia y accidentes, sino que se distinguen por sus grados de potencia⁵²⁷, por cantidades de fuerza⁵²⁸. No se trata de cantidades extensivas atribuibles a las substancias sino de cantidades intensivas⁵²⁹, mayor o menor intensidad, mayor o menor tensión (la tensión es una relación entre fuerza y resistencia).

Acabo de intentar mostrar –dice Deleuze- que toda la potencia estaba en acto; que, literalmente, la potencia no estaba ‘en potencia’, que toda potencia estaba en acto; que estrictamente había identidad de la potencia y del acto, es decir identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece. [...] Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado. En otros términos, jamás tendrán derecho a decir: ‘había en mí algo mejor de lo que hice o de lo que sufrí’. Todo está en acto a cada instante, a cada instante mi potencia está efectuada⁵³⁰.

Si no hay nada mejor ni peor que lo que se hace a cada instante⁵³¹, si todo está de tal manera determinado por las potencias singulares de los existentes, parece inevitable

⁵²⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p.77.

⁵²⁷ “El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias -no cree en las esencias-, sino de la potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75)

⁵²⁸ “...de hecho la potencia no existe más que como relación entre cantidades [...] la potencia (...) es menos una cantidad que una relación entre cantidades. (...) La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una *relación diferencial*. Es una relación entre cantidades, de tal manera que la efectuación va siempre en un sentido o en el otro.” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 96).

⁵²⁹ “Las cantidades intensivas, sin embargo, son procesos sin un objetivo o fin” (Bell, J., “Whistle While You Work: Deleuze and the Spirit of Capitalism”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 11).

⁵³⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 93. J. P. Sartre sostiene algo semejante valiéndose de la diferencia entre la esencia y la existencia (en lugar del acto y la potencia): afirma que cada existente es lo que hace, lo que se va haciendo a cada instante y que esta acción es la realización de la esencia humana. Cf. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.

⁵³¹ “En ningún momento hay que lamentarse. Cuando llueve y son tan desdichados, literalmente no les en todos los casos. Nada se expresa, o está fundado que se exprese por una falta. Es la fórmula: ‘no hay más que el ser’. Toda afección, toda percepción, toda pasión lo son de la esencia. Y sin embargo Spinoza no

un sentimiento de abandono o apatía ante el imperio de la fatalidad. En este punto, es pertinente preguntar, también, si esta concepción no conduce a una posición completamente conservadora que se resigna a un orden del mundo indiferente a las acciones y a las pasiones de los seres humanos⁵³². Sin embargo, las potencias no son fijas sino variables, se incrementan o disminuyen, crecen o decrecen; los movimientos aceleran o desaceleran, se mueven más rápidamente o más lentamente. Se puede, entonces, hacer una diferencia *cualitativa* entre el aumento y la disminución de la potencia, entre lo activo y lo reactivo.

3. 4. 2. Distinción u oposición cualitativa de los modos de existencia⁵³³

Hobbes sostenía que no hay moral natural puesto que la moral supone una ley y la ley supone soberanía y sociedad. Nietzsche, Deleuze y Guattari piensan que hay una ética que es tanto natural como social o cultural, ya que hay una especie de ‘ley del deseo’ (o mejor, un principio-deseo) que impulsa a la vida a superarse (a conservarse en Hobbes, a perseverar en Spinoza). “Lo que ellos [Deleuze y Guattari] llaman ‘deseo’ no es otra cosa que el estado de los impulsos y los instintos”⁵³⁴. En realidad, habría que decir que hay dos modos de ser de los impulsos o del deseo: activo y reactivo.

Deleuze habla acerca de los modos de existencia, desde el punto de vista ético, no en términos de la voluntad o del poder de decisión conciente, ni siquiera en términos de intereses, sino más bien en términos de sus *deseos*. Para Deleuze, la voluntad conciente (Kant) y el interés preconsciente (Marx) son ambos posteriores a nuestros impulsos inconscientes, y es a nivel de los deseos que tenemos que apuntar nuestro análisis ético⁵³⁵.

En el extremo se pueden distinguir dos tipos opuestos: Por un lado, el esclavo, el tirano y el sacerdote a los que Spinoza identifica como el tipo (de)potenciador o entristecedor. Lo que tienen en común estos ejemplares es que necesitan entristecer la vida, juzgarla, rebajar las cosas (de-potenciarlas), introducir el remordimiento (mala conciencia) y el espíritu de venganza (resentimiento⁵³⁶). Lo que caracteriza a este modo de existencia es la necesidad de impedir que las otras existencias efectúen su potencia, necesitan separar la potencia de lo que puede. “Yo sufro, tú que actúas eres la causa de mi sufrimiento, es tu culpa que yo sufra, y por lo tanto, condeno tu actividad”⁵³⁷. Por

quiere decir en absoluto que ‘todo vale lo mismo’, que la lluvia dolorosa vale lo que el bello sol. Para nada, no quiere decir eso” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 473-474).

⁵³² Más arriba se ha insinuado este problema al hablar de la ética como ‘*amor fati*’. Cf. 2. 3. Una ética del acontecimiento: Deleuze como lector de Spinoza.

⁵³³ Smith dice que los dos puntos clave de la ética son la distinción de los modos de existencia y el problema de la trascendencia que pervierte del deseo (impulsando a desear la esclavitud), es decir, el origen de la moral. Cf. Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 144.

⁵³⁴ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 132.

⁵³⁵ Smith Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 127.

⁵³⁶ “[Nietzsche] usa una palabra francesa para describir este instinto –resentimiento- debido a que el verbo francés *ressentir* no significa en primer lugar ‘resentirse’ [ofenderse, tomar a mal], sino ‘sentir los efectos de, sufrir de’” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 130).

⁵³⁷ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 130.

otro lado, el hombre fuerte y el hombre libre que se identifican con el tipo potenciador y alegre. Los dos tipos básicos se identifican con los afectos⁵³⁸ básicos: la Alegría (aumenta la potencia) / la Tristeza (disminuye la potencia)⁵³⁹. Estos modos de ser hacen posible la *distinción cualitativa* entre los modos de existencia^{540 541}. “Los modos ya no son *juzgados* en función de su grado de proximidad o distancia a un principio externo, sino que se *evalúan* en términos de la manera en que ‘ocupan’ su existencia: la intensidad de su potencia, su ‘tenor’ de vida”⁵⁴². La ética no puede situarse solamente en el punto de vista cuantitativo ni tampoco en el cualitativo, sino ambos y sin perder de vista que se trata de *relaciones* cuantitativas y cualitativas.

3. 5. La ética como crítica

La ética de Spinoza hace tres denuncias principales dirigidas contra tres formas de depotenciación como son: (1) la ‘conciencia’, (2) los ‘valores’ y (3) las ‘pasiones tristes’. Tales denuncias no pudieron sino suscitar una violenta reacción que acusó al spinozismo de: (1) materialismo, (2) inmoralismo y (3) ateísmo. ¿Cuáles son las acusaciones y cuál es la posición spinoziana frente ellas?

(1) Se acusa a Spinoza de ‘materialista’ porque desvaloriza la conciencia (aunque revaloriza el pensamiento que no puede ser reducido de ninguna manera a la conciencia) y toma como modelo al cuerpo. Provocativamente, Spinoza advierte que no se deja de hablar de la conciencia, de la voluntad y de su primacía sobre el cuerpo y sobre las pasiones, pero “ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo”. Desde su perspectiva, entre el alma y el cuerpo hay un estricto paralelismo, de lo cual se infiere la negación de la primacía de uno sobre otro, echando por tierra “el principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia”⁵⁴³. ¿Qué significa tomar el cuerpo como modelo si no es su primacía? Significa que el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él (así como el

⁵³⁸ Afecto = lo que efectúa la potencia = percepciones, sentimientos, conceptos, modos de efectuación.

⁵³⁹ Se plantea aquí el problema de hasta qué punto estas distinciones cualitativas no reinstalan las valoraciones morales: Alegre/triste = potenciación/repotenciación = Bien/mal. Desde el punto de vista de la inmanencia del Ser indeterminado habría que decir, con Heráclito, que “el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo”; es decir, potenciación = repotenciación. Si la potencia se identifica con lo bueno y la depotencia con lo malo, no se logra otra cosa que *invertir* la moral. Incluso Nietzsche incurriría en este error, pues sostener que los sacerdotes han invertido la moral de los nobles es suponer que los nobles mismos inventaron la moral (y no los esclavos sublevados).

⁵⁴⁰ “En Spinoza, por ejemplo, un individuo se considera ‘malo’ (o servil, o débil, o tonto) cuando queda separado de su potencia de actuar, cuando permanece en un estado de esclavitud con respecto a sus pasiones”. Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 125.

⁵⁴¹ “Tanto Spinoza como Nietzsche sostenían, cada uno a su manera, que hay cosas que no se puede hacer, decir o pensar o sentir, salvo a condición de ser débil, bajo, o esclavo, a menos que uno albergue una venganza o *resentimiento* contra la vida (Nietzsche), a menos que uno siga siendo esclavo de los afectos pasivos (Spinoza), y hay otras cosas que uno no puede hacer o decir excepto en el caso de ser fuerte, noble, o libre, a condición de que se afirme la vida, a menos que uno alcance afectos activos. [...] En Spinoza y Nietzsche, la oposición moral trascendente (entre el bien y el mal) se sustituye por una diferencia ética inmanente (entre los modos nobles y bajos de la existencia, en Nietzsche, o entre los afectos activos y pasivos, en Spinoza)” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 124).

⁵⁴² Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, 1988, p. 125.

⁵⁴³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 28.

pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él)⁵⁴⁴. Cuerpos y almas son compuestos de relaciones. Los encuentros que se producen componen o descomponen las relaciones del cuerpo. Cuando encontramos un cuerpo que se compone con el nuestro experimentamos ‘alegría’, cuando ocurre lo contrario experimentamos ‘tristeza’.

La conciencia puede percibir estos efectos (alegría, tristeza), pero desconoce las causas. Por ese motivo, porque ignora las causas reales, *la conciencia es el lugar de una ilusión*. Es siempre e inevitablemente un *conocimiento inadecuado*, no verdadero⁵⁴⁵. ¿Cómo se calma esta angustia, inherente a la conciencia, provocada por su incapacidad para conocer las causas? La conciencia logra paliar la angustia construyendo una triple ilusión que le es constitutiva: (1) la conciencia toma los efectos por las causas (*ilusión de la finalidad*), (2) la conciencia se toma a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (*ilusión de la libertad*), (3) y allí donde no puede recurrir a estas dos ilusiones, la conciencia “invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos (*ilusión teológica*)”⁵⁴⁶.

Según los supuestos de los acusadores, el alma se identifica con la conciencia. Al negar la prioridad de la conciencia, Spinoza negaría también la espiritualidad del alma, e incurriría en un craso materialismo. La respuesta de Spinoza consiste en mostrar que la conciencia es una ilusión y no puede ser tomada como fundamento. Sin embargo, de aquí no se deriva la negación de la realidad del alma ni el reconocimiento de su importancia, aunque no prioritaria sino equivalente a la del cuerpo. Cuerpo y alma son expresiones de la misma realidad aunque según modos diferentes.

(2) Se acusa a Spinoza de ‘inmoral’ porque desvaloriza los valores (el bien y el mal) que son la base de la moral (aunque revaloriza la ética que no tiene que ver con los valores sino con la potencia). ¿De qué se ocupa la moral? Desde esta perspectiva, la moral⁵⁴⁷ “refiere siempre la existencia a valores trascendentes”⁵⁴⁸ (el Bien y el Mal), mientras que la ética es *un saber práctico de las relaciones* o de lo bueno y de lo malo⁵⁴⁹. ¿De qué relaciones? De las relaciones que se componen (bueno) o que no se

⁵⁴⁴ Según Deleuze, tomar al cuerpo como modelo no implica desvalorizar el alma o el pensamiento en relación con el cuerpo o la extensión, sino una desvalorización de la conciencia en relación con el pensamiento, que incluye lo inconciente, “no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 29).

⁵⁴⁵ “En pocas palabras, las condiciones en que conocemos las cosas y somos conscientes de nosotros mismos nos condenan a *no tener más que ideas inadecuadas*, confusas y mutiladas, efectos separados de sus propias causas” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 30).

⁵⁴⁶ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 30.

⁵⁴⁷ La moral es el código del Bien y del Mal, la Ley, el sistema del Juicio. “Por ley no se acostumbra entender otra cosa que un mandato” (Spinoza, B., *Tratado Teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, cap. 4, p. 137). “La ley moral es un deber, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 35).

⁵⁴⁸ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 34.

⁵⁴⁹ “En este sentido, debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí)” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 44).

componen (malo) con mi cuerpo,⁵⁵⁰ de lo que conviene o no conviene a mi naturaleza o *esencia singular*, es decir, a mi grado de potencia.⁵⁵¹

“Hay una diferencia fundamental entre ética y moral. Spinoza no hace moral por una razón muy simple: nunca se pregunta lo que debemos, se pregunta todo el tiempo *de qué somos capaces*, qué es lo que es nuestra potencia. La ética es un problema de potencia, nunca un problema de deber.”⁵⁵²

Según sus acusadores, toda moral se refiere a valores que suponen un criterio trascendente y superior (Bien) desde el cual se juzgan las acciones particulares. Quien niegue los valores, niega también la moral y se convierte en inmoral. La respuesta de Spinoza es que *toda moral niega la esencia singular de cada ser*, es decir, su potencia. Toda moral depotencia y genera tristeza, mientras que la ética, como saber de las relaciones, incrementa la potencia y genera alegría.

Spinoza denuncia los tres arquetipos “morales” humanos (el esclavo, el tirano y el sacerdote) por incrementar las pasiones tristes y depotenciar la vida.⁵⁵³ A través de todas estas figuras “la vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención”⁵⁵⁴. Dichas categorías expresan *el odio a la vida*. Todos los valores trascendentes desprecian la vida⁵⁵⁵, aunque aparenten defender la vida no tratan sino de evitar la muerte, lo que no es lo mismo.

La ética es una *etología* que “sólo considera en cada caso el poder de afección” de cada individuo singular y que se presenta como una potencia de pasión y como una potencia de acción. Las pasiones tristes representan el grado más bajo de nuestra potencia, el momento de mayor alienación de nuestra capacidad de acción. Las pasiones tristes son propias de la impotencia, depotencian.

(3) Se acusa a Spinoza de ser ‘ateo’ o ‘panteísta’ porque niega cualquier instancia trascendente, aunque revaloriza todo aquello que contribuye a la potenciación de la vida (*alegría*).

Los acusadores de Spinoza suponen que Dios no puede ser sino trascendente, más allá del ser, de lo creado, de lo finito. Desde este supuesto no puede negarse la trascendencia sin negar al mismo tiempo a Dios, es decir, sin ser ateo. Spinoza responde

⁵⁵⁰ “Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre.” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 33).

⁵⁵¹ Éste es el *significado objetivo* de lo bueno y lo malo: lo que conviene o no a una esencia determinada singular. Pero hay también un *significado subjetivo* de lo bueno y de lo malo, que califica *dos modos de existencia del hombre*. El hombre bueno es el que actúa de acuerdo con la razón, es decir, el que hace lo que conviene a su esencia, mientras que el malo es el que hace lo contrario.

⁵⁵² Deleuze, G. *Clases sobre Spinoza*. En el segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche describe ampliamente estos dos modos de existencia a los que llama lo alto y lo bajo, lo bueno y lo vil, lo noble y lo plebeyo, los amos y los esclavos, como se verá en el apartado siguiente.

⁵⁵³ Para Spinoza hay dos modos de existencia: el del hombre fuerte y libre y el del esclavo e impotente (entre los que destaca a los tiranos, a los sacerdotes y los esclavos [Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 89 ss.]). Lo que tienen en común es que *necesitan rebajar las cosas*. Estas denuncias se acoplan con los ataques nietzscheanos al hombre del resentimiento y de la mala conciencia.

⁵⁵⁴ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 37.

⁵⁵⁵ Smith “muestra de manera convincente cómo Deleuze adhiere a la posición de Spinoza y Nietzsche sobre las pasiones, así como sostiene que una ética que elude la inmanencia siempre nos separa de nuestros poderes y capacidades” (Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 144).

que Dios o la Substancia es lo absoluto y como tal no puede ser juzgado desde un criterio trascendente, sea el Bien o la Naturaleza o cualquier otro.

El triple problema práctico de la *Ética* de Spinoza es: “¿cómo conseguir el máximo de pasiones alegres y pasar de este punto a los sentimientos libres y activos⁵⁵⁶ (cuando nuestro lugar en la Naturaleza parece condenarnos a los malos encuentros y a la tristeza)? ¿Cómo podemos formar ideas adecuadas, de donde brotan precisamente los sentimientos activos (cuando nuestra condición natural parece condenarnos a tener de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu y de las demás cosas solamente ideas inadecuadas)? ¿Cómo llegar a la conciencia de sí, de Dios y de las cosas (cuando nuestra conciencia parece inseparable de la ilusión)?”⁵⁵⁷

3. 6. La ética como genealogía de la moral: Deleuze como lector de Nietzsche

Si Spinoza anticipa la filosofía de Nietzsche es, como mínimo, por los siguientes dos motivos: primero, porque para ambos la fórmula ‘más allá del bien y del mal’ no significa lo mismo que ‘más allá de lo bueno de lo malo’ –la segunda fórmula contiene las palabras ‘bueno’ y ‘malo’ (que son éticas, es decir, inseparables de un perspectivismo de las relaciones), en tanto que en la primera aparecen los términos ‘bien’ y ‘mal’, que son morales (y, por tanto, aspiran a encontrar en la naturaleza el fundamento absoluto de determinados juicios de valor)–; y segundo, porque los dos entienden la filosofía como una crítica de las pasiones tristes que se plantea, además, cómo pasar de las alegrías pasivas a las alegrías activas (o de las fuerzas reactivas a las fuerzas activas, en terminología nietzscheana)⁵⁵⁸.

En la historia de la filosofía, las *ideas* platónicas, las *esencias* de los pensadores medievales y los *valores* morales se consideraron *eternos*, inmutables, imperecederos, perfectos. Lo eterno no tiene nacimiento, ni muerte, ni cambio. Lo eterno es representado como una esfera, lisa, pulida, sin manchas ni quebraduras, como se veían las esferas celestes antes de la invención de los telescopios modernos. Si se descubriese que algo considerado eterno *surgió* (nació, comenzó a ser) en un momento determinado, *antes* del cual no era o era otra cosa, entonces, es evidente que ese algo no es eterno ya que *antes* de ser lo que ahora es, era *otra cosa*. La meta de la *genealogía* es desentrañar, detrás del origen de un valor, su *comienzo oculto*, bajo, innoble e, incluso, vergonzoso.

¿De dónde procede el valor de los valores? Con esta pregunta, se replantea un viejo problema que ya se había manifestado en los diálogos de Platón: ¿qué es la justicia?⁵⁵⁹ ¿de dónde procede el criterio para evaluar lo justo y lo injusto? En el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates discute con Calicles sobre este tema. La tesis de Calicles es que, según el orden de la naturaleza, el más fuerte, el más poderoso y el mejor debe dominar a los más débiles y a los inferiores, aunque según las leyes humanas, que han sido

⁵⁵⁶ “Si el individuo puede ser activo es porque, a partir de los pliegues a los que ha llegado en la segunda fase, se des-pliega o expresa, convirtiéndose a sí mismo en una síntesis activa, es decir, productora de afecciones. La expresión es, así, el tercer y último momento de elaboración de la individualidad pre-subjetiva, y es precisamente lo que el Sujeto ha de suprimir para poder presentarse a sí mismo como evidente e incuestionable” (Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 167).

⁵⁵⁷ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 39-40. Cf. Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 177-179.

⁵⁵⁸ Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 176.

⁵⁵⁹ Cf. Etchegaray, R., “El problema de la justicia en la *Politeia* de Platón”, en: <http://orientacionenelcurso.files.wordpress.com/2011/12/el-problema-de-la-justicia-en-platon.pdf>

hechas por los débiles y en su beneficio, el dominio es injusto, feo e indeseable. Dice Calicles en el diálogo:

Según la naturaleza, lo peor es igualmente lo más feo. Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que cometerla; pero según las leyes [humanas] es más feo cometerla. Y en efecto, sucumbir ante la injusticia de otro no es algo propio de un hombre [libre], sino de un vil esclavo⁵⁶⁰, para quien es más ventajoso morir que vivir cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en posición de defenderse a sí mismo, ni a las personas por las que tenga interés⁵⁶¹.

Calicles distingue el orden justo de la naturaleza del orden injusto de las leyes humanas, a partir de la distinción cualitativa entre el hombre libre y el esclavo. Desde el punto de vista del orden natural, sufrir una injusticia (separar a una fuerza de lo que puede) es peor y más feo que cometer una injusticia (efectivizar una potencia). Esta valoración se invierte si se ven las acciones desde el punto de vista de las leyes sociales.

Respecto a las leyes –continúa diciendo Calicles–, como son obra de los más débiles y de la mayoría, a lo que yo pienso, no han tenido al formarlas en cuenta más que a sí mismos y a sus intereses⁵⁶², y no aprueban ni condenan nada sino con este único objetivo. Para atemorizar a los fuertes, que podrían hacerse más e *impedir a los otros que llegaran a hacerlo*⁵⁶³, dicen que es cosa fea e injusta tener alguna ventaja sobre los demás, y que trabajar por llegar a ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia⁵⁶⁴. Porque siendo los más débiles, creo que se tienen por muy dichosos, si todos están al mismo nivel que los demás⁵⁶⁵. Por esta razón es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior a los demás, y se ha dado a esto el nombre de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que *es justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos*, y el más fuerte más que el más débil. Ella hace ver en mil ocasiones que esto sucede, tanto a los animales como a los hombres mismos, entre los cuales vemos *polis* y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil, y que posea más⁵⁶⁶.

Según *el orden de la naturaleza*, Calicles distingue dos tipos humanos irreductibles: el hombre libre y el esclavo, el fuerte y el débil, el bueno y el vil, el valeroso y el cobarde⁵⁶⁷. Estos dos tipos humanos no valoran de la misma manera, es decir, son dos *tipos de voluntad* radicalmente diversos, dos formas de vida completamente diferentes e incommensurables.

Para Calicles, la justicia consiste en lo siguiente:

Según la naturaleza, lo bello y lo justo es esto que yo ahora con toda franqueza te digo: que quien desee vivir bien, debe permitir que sus deseos sean tan grandes como pueden serlo y no debe reprimirlos, sino, al contrario, cuando lleguen a ser tan grandes como sea

⁵⁶⁰ Para Calicles la ley de la sociedad y la perspectiva de los esclavos coinciden. Los débiles se defienden contra los fuertes por medio de las leyes, ya que son impotentes para defenderse por sí mismos.

⁵⁶¹ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 202.

⁵⁶² Es decir, las leyes han sido hechas por los débiles para protegerse de los fuertes.

⁵⁶³ Es decir, impedir que una fuerza realice su potencia.

⁵⁶⁴ La sociedad y sus leyes resulta así una suerte de inversión o perversión del orden de la naturaleza. Mientras que en la naturaleza es justo que los fuertes dominen, en la sociedad es injusto. En la sociedad se llama justo a lo que es injusto por naturaleza e injusto a lo que es por naturaleza justo.

⁵⁶⁵ Los débiles e inferiores persiguen la igualdad y la nivelación como su objetivo e interés, mientras que los fuertes y superiores consideran injusto que se los iguale con los que son de condición inferior.

⁵⁶⁶ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 202.

⁵⁶⁷ “...Por los mejores y más poderosos entiendes a los más fuertes como los más sabios. Y he aquí que ahora nos das una tercera definición, y al presente los más poderosos y los mejores son en tu opinión los más valientes”.

posible, mostrarse capaz de satisfacerlos con coraje e inteligencia, y de llenar siempre plenamente con lo que fuere el deseo que surja⁵⁶⁸.

O sea, la justicia, el vivir bien, es el desarrollo del propio poder en función de la satisfacción de los deseos o de las apetencias de cada uno. Y aclara:

pero esto no está al alcance de la mayoría, por eso condenan a semejantes hombres, por vergüenza, tratando de esconder su propia impotencia sostienen que la intemperancia es vergonzosa, y mientras reducen a esclavitud a los hombres mejor dotados según la naturaleza y ellos mismos no pueden dar plena satisfacción a sus inclinaciones, predicán la moderación y la ‘justicia’, movidos por su propia falta de virilidad⁵⁶⁹.

Calicles señala aquí dos significados del término justicia: (1) *Según el uso común*, justicia (δίκη) es el orden igualitario común a todos los hombres en la *polis*, orden que emana de las leyes impuestas por la mayoría, es decir, por los que no son lo suficientemente fuertes para imponerse por sí mismos, por sus propias fuerzas naturales. (2) *Según el orden natural*, lo justo (θήμις) es que el fuerte se imponga y domine al débil e inferior. Éste sería el significado esencial, mientras que el anterior es una inversión y deformación de este significado natural. En la medida en que el orden humano tiene que ser acorde con el orden natural, para Calicles, lo que se llama ‘justicia’ en la *polis* no es en realidad más que injusticia desde el punto de vista de lo natural.

Nietzsche retoma la argumentación de Calicles, dándole un basamento lógico más consistente: sostiene que

fueron los ‘buenos’ mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a *sí mismos* y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos*⁵⁷⁰ de la *distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores⁵⁷¹.

Es decir que el valor de los valores proviene de un tipo de voluntad: de la voluntad noble, fuerte, afirmativa⁵⁷². Esta voluntad se *afirma a sí misma*, se *da* valor a sí misma, se considera a sí misma ‘buena’, y por este mismo acto, se *diferencia* y *distancia* de todo otro tipo de voluntad (mala)⁵⁷³. “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, el duradero y

⁵⁶⁸ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 217.

⁵⁶⁹ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 217.

⁵⁷⁰ “*Pathos*” es un término griego que significa “sentimiento”, “afecto”, “pasión”, “estado del alma”, “carácter”.

⁵⁷¹ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 31.

⁵⁷² Cf. Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, sección novena: ¿Qué es aristocrático?

⁵⁷³ En química se le dice ‘noble’ (gases nobles, metales nobles) a lo que se comporta siempre de la misma manera. El concepto de nobleza, en Nietzsche, se define por una voluntad fuerte. Fuerte, ¿en qué sentido? En que es fuerte para mantener su propia forma de vida. Se sostiene a sí misma, se afirma a sí misma, afirma su forma de vida como buena, como superior. Su valoración no procede de la comparación. No se comparan dos formas de vida y a partir de allí se evalúa cuál pueda ser mejor. El noble no parte de la comparación con el otro sino de una afirmación de sí como modo de vida. Tampoco parte del límite. No parte de las leyes o de lo que está constituido. Parte de una autoafirmación. Afirma su propia voluntad, su propia fuerza de afirmación. Se afirma a sí mismo. Podría decirse que se inventa a sí mismo y, como consecuencia, no tiene normas establecidas o preexistentes, es más bien *la voluntad de crear normas*. *Lo que caracteriza a la nobleza es esta capacidad creativa*. Dentro de esa creación está la capacidad de establecer sus propias reglas y sus propios criterios de valoración. “A lo sumo, en el marco de la ontología diferencial, leyes abstractas y formales son el resultado o producto de los procesos genéticos de actualización, no el fundamento de la deliberación ética” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze

dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’ -*éste* es el [verdadero] origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’⁵⁷⁴.

El nihilismo *no es la posición opuesta a la moral* (en el sentido de Spinoza). No es la postura opuesta al orden de los fines trascendentes. *El nihilismo es la consecuencia necesaria de la moral*. Cuando se determinan fines exteriores y superiores al ser o a la vida para juzgar el ser o la vida, el efecto necesario es una devaluación del ser o de la vida, puesto que se los somete a un criterio superior a ellos. Depotenciación y devaluación son sinónimos de des-realización, debilitamiento, rebajamiento. Lo opuesto a la realidad como potencia, como fuerza, como lo alto es el no ser, la nada (dicho en latín: *nihil*, de donde proviene *nihilismo*). *El nihilismo es la devaluación de los valores porque es una devaluación de la vida como resultado de someterla a un criterio exterior y superior a la vida misma*. Hay algo que se valora *por sobre lo que es* o por sobre la vida: el Bien, lo Uno, el Fin, la Ley, etc. Nietzsche llamará “trasmundos” (el mundo más allá del mundo o el mundo del más allá) al origen de la devaluación de los valores (nihilismo). Cuando se instaura un criterio de juicio exterior y superior [trasmundo] a la vida para juzgar la vida, para evaluar la vida, para fundamentar la vida, el resultado necesario siempre es el mismo: debilitamiento, depotenciación, deterioro, decadencia, envenenamiento, enfermedad... *La moral es el origen del nihilismo. La moral culpabiliza...*⁵⁷⁵.

El noble es el que dice: “yo soy bueno, y como yo soy bueno, este otro que no vive como yo es malo”⁵⁷⁶. El otro (el plebeyo, el vulgar) es malo, como una afirmación más de la bondad del bueno, como un efecto de su autoafirmación⁵⁷⁷. La misma

and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 31).

⁵⁷⁴ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 32. “Cuando los dominadores son quienes definen el concepto “bueno”, son los estados anímicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia. Obsérvese en seguida que en esta primera especie de moral la antítesis “bueno” y “malo” es sinónima de “aristocrático” y “despreciable”. (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 223).

⁵⁷⁵ “De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler —quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas— era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: «¡Qué horrible es lo que hago a los demás!», decían: «¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!»” (Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 66).

⁵⁷⁶ La afirmación fundamental “yo soy bueno” no es el producto de una comparación ni de una reflexión, sino que es la misma valoración de la acción. En el caso del esclavo, la afirmación de su propia bondad es siempre el producto de una comparación y de una reflexión. Mi bondad resulta de la comparación con el otro que es malo. No soy bueno por mí mismo, por lo que hago. No puedo identificarme con lo que hago, puesto que no hago nada. La única forma de predicar la bondad es por contraposición con otro que tiene el rasgo negativo, que es malo. Sólo comparándome y distinguiéndome del otro puedo afirmar mi propia bondad. La valoración del noble, en cambio, no supone comparación o reflexión, sino que pone a su propia acción como modelo. Es a esa acción a lo que se llama bueno, a ese modo de vida. Tampoco hay reflexión, porque ni siquiera hay separación respecto de la acción. La misma acción es valorativa. La misma acción es la que confiere sentido a lo que hace, le da valor a lo que hace. De allí que Deleuze destaque que se llama así en la misma medida en que actúa, afirma y goza.

⁵⁷⁷ “Bueno designa en primer lugar al señor. Malo significa la consecuencia y designa al esclavo. Malo es negativo, pasivo, infeliz. Nietzsche resume el comentario del admirable poema de Theognis, totalmente construido sobre la afirmación lírica fundamental: nosotros los buenos, ellos los malos. En vano buscaríamos el menor matiz moral en esta apreciación aristocrática; se trata de una ética y de una tipología,

voluntad que hace bueno al noble, hace malo al plebeyo. Hay plebeyos como una consecuencia necesaria de la existencia de los nobles. El noble no niega al otro, al plebeyo o al esclavo, sino que *se afirma a sí mismo como diferente*. A través de la diferencia el noble afirma su identidad.

‘Yo soy bueno, luego tú eres malo’: en la boca de los señores, la palabra *luego* introduce sólo una conclusión negativa⁵⁷⁸. Lo que es negativo es la conclusión. Y ésta se presenta únicamente como consecuencia de una plena afirmación: ‘Nosotros los aristócratas, los bellos, los felices’⁵⁷⁹. En el señor todo lo positivo está en las premisas. Las premisas de la acción y de la afirmación, y el goce de estas premisas, le hacen falta para llegar a la conclusión de algo negativo que no es lo esencial y que apenas tiene importancia. No es más que un ‘accesorio, un matiz complementario’⁵⁸⁰. Es importante únicamente porque aumenta el contenido de la acción y de la afirmación, suelda la alianza y duplica el goce que les corresponde: el bueno ‘sólo busca su antípoda para afirmarse a sí mismo con más alegría’⁵⁸¹. Este es el estatuto de la *agresividad*: es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar. El señor se reconoce por un silogismo⁵⁸², en el que hacen falta dos premisas positivas para llegar a una negación, siendo la negación final únicamente un medio de reforzar las premisas⁵⁸³.

Pero, si éste es el verdadero origen y fundamento de lo bueno y lo malo, y si se considera que en el siglo XIX rigen valores completamente opuestos a los de este origen, ¿dónde y cuándo –pregunta Nietzsche- se ha *iniciado* la valoración *actualmente vigente*? ¿En qué condiciones se ha *producido* esa funesta *inversión* de los valores, por la cual el ‘bueno’ se convirtió en ‘malvado’ y el ‘malo’ en ‘bueno’? Si sólo una voluntad fuerte y noble puede desarrollar el poder de crear valores, entonces, hay que buscar en esta misma aristocracia el *comienzo* de la *otra* manera de valorar, de la inversión primera de los valores originarios.

Para hacerlo es necesario tener en cuenta que dentro de la estirpe superior de los nobles pronto tuvieron que diferenciarse dos modos de existencia: el del guerrero-conquistador y el del sacerdote-sabio.

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos [de los guerreros] –dice Nietzsche- tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte,

tipología de las fuerzas, ética de las maneras de ser correspondientes” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 170).

⁵⁷⁸ Desde el punto de vista lógico no queda claro como se puede concluir una negación de una doble afirmación, de dos premisas afirmativas.

⁵⁷⁹ [Nota de Deleuze] *M, I, 10*.

⁵⁸⁰ [Nota de Deleuze] Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, 11.

⁵⁸¹ [Nota de Deleuze] Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, 10.

⁵⁸² Las dos morales se reflejan en dos silogismos diferentes: uno tiene dos premisas afirmativas y conclusión negativa; el otro tiene dos premisas negativas y conclusión afirmativa. Deleuze identifica esta última forma silogística con la dialéctica. En el primer silogismo, lo que tiene importancia son las premisas. Las dos premisas son afirmativas. De las premisas afirmativas se concluye una negación. El “luego” tiene una función distinta en los dos silogismos. En el silogismo con premisas afirmativas, el “luego” sólo introduce una consecuencia sin importancia, cuya función es solamente resaltar lo que se afirma en las premisas. En el silogismo con premisas negativas, el “luego” tiene una función central porque introduce la única afirmación. Aquí la importancia no está en las premisas sino en la conclusión. Además, en lógica, de dos premisas negativas, no hay conclusión alguna. El “bueno”, en este silogismo, está en dependencia del malvado, a partir del cual se constituye. En el silogismo del amo, el bueno no está en relación de dependencia con el otro, se autodefine, su bondad es “absoluta” (no depende del otro). La bondad del esclavo, en cambio, siempre depende de la maldad del otro.

⁵⁸³ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 170.

libre, regocijada lleva consigo. En cambio, la manera noble-sacerdotal de valorar tiene otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! [Los sacerdotes son los nobles más débiles, aquellos que ya no pueden enfrentar el combate abierto porque presienten su derrota.] Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados* -¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. [...Han sido los sacerdotes] los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a *invertir* la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal esa *inversión*, a saber, ‘¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, -en cambio ustedes, ustedes los nobles y violentos, ustedes son, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y ustedes serán también eternamente desventurados, los malditos y condenados!...’⁵⁸⁴.

Con esta *inversión de los valores* generada por el modo de vida sacerdotal se pusieron las condiciones y se dio comienzo a *la rebelión de los esclavos* en la moral⁵⁸⁵, la cual, después de un largo proceso histórico, ha resultado *vencedora*, se ha hecho *dominante*, ocultando los valores originarios. Si bien llega a ser dominante, este modo de vida no logra revertir la inversión en la que se origina. Aun siendo triunfadora, la moral de los esclavos sigue fundándose en la negación, en el límite, en la impotencia: es esencialmente reactiva⁵⁸⁶, proviene del resentimiento.

La rebelión de los esclavos en la moral –continúa Nietzsche- comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción⁵⁸⁷, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral *noble* nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y *ese* «no» es lo que constituye su acción creadora⁵⁸⁸. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo ‘bajo’, ‘vulgar’, ‘malo’, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo⁵⁸⁹.

⁵⁸⁴ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 38-9. Corchetes nuestros.

⁵⁸⁵ La valoración autoafirmativa de la nobleza se corresponde a lo que Deleuze llama “ética” mientras que la inversión de los valores se corresponde con lo que llama “moral”.

⁵⁸⁶ De ahí el concepto de las normas jurídicas que se definen como prohibición, como lo que no se deber hacer. La concepción de las normas jurídicas expresa el triunfo de la rebelión de los esclavos, que imponen un sistema de normas donde no se expresa lo positivo de las acciones sino lo negativo, la prohibición. En la jurisprudencia se diferencia entre derecho y ley. La perspectiva del esclavo se expresa en las leyes que prohíben, que dicen lo que no hay que hacer. La perspectiva de la nobleza se expresa en los derechos, en lo que puedo hacer y hago.

⁵⁸⁷ La “auténtica reacción” es una acción que responde a otra acción autoafirmándose a sí misma, en cambio, la voluntad reactiva sólo reacciona a las acciones *de los otros*. No es nunca una afirmación de sí sino negación del otro.

⁵⁸⁸ La voluntad reactiva no es capaz de crear desde sí y sólo lo hace como reacción a la acción del otro. Es reactiva *por naturaleza*, tiene origen en la negación. Por esa razón supone siempre otra voluntad que *activa* la reacción.

⁵⁸⁹ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 42-3. Cursivas del autor, subrayados y corchetes nuestros.

Desde el punto de vista del esclavo, la afirmación del noble es *invertida*. El esclavo es el que dice: “El otro es malo, y como él es malo, yo soy bueno”. No se trata de un juego de palabras. Aquí se parte de una *definición negativa*. El esclavo no se opone al otro para afirmar su diferencia y su propio modo de ser; sino que el esclavo se *define a partir de una negación del otro*. Es decir, *primero* dice que el otro es malo, y *como* el otro es malo, *entonces* él, por contraposición, es el bueno. Con esta inversión se crea la *moral* que ha presidido la última parte de la historia⁵⁹⁰ humana: la moral de los esclavos, de donde proviene todo nihilismo.

Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el juicio moral. El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la moral, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la moral. El bien y el mal no son lo bueno y lo malo, sino al contrario, el cambio, la alteración, la *inversión* de su determinación^{591 592}

Al mostrar que los valores tienen un comienzo, se demuestra que no son eternos: el señalamiento de su nacimiento es la *crítica* que disuelve las esencias. Nietzsche condensa plásticamente el *otro* origen de lo “bueno” (la inversión) en la fábula siguiente:

El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebatan corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí ‘estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, -¿no debería ser bueno?’, nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal, excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: ‘Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero.’ -Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* [cantidad] de fuerza es justo un tal *quantum* [cantidad] de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentende que todo hacer está condicionado por un agente, por un ‘sujeto’.

La estructuración del lenguaje derivada del aristotelismo substancializa, esencializa, subjetiviza la realidad, que –para Nietzsche- no es otra cosa que una articulación de múltiples fuerzas o voluntades en relación. Ya se tuvo oportunidad de ver cómo el mismo Descartes cayó seducido por el lenguaje substancializando el *cogito*: la afirmación “pienso, existo”, derivó en “soy una *cosa* que piensa”. Es decir, la *acción* expresada en el verbo se convirtió en *substancia* y en *sujeto* expresados en el sustantivo. Esta misma falsificación⁵⁹³ se produce en la concepción vulgar, cuando se busca un “sujeto” detrás del actuar.

⁵⁹⁰ Se dice que la historia la escriben los vencedores. Si esto es así, toda la historia ha sido contada desde la perspectiva de los valores [esclavos, plebeyos] vencedores. Por este motivo, el modelo genealógico desconfía de la historia y trata de descubrir en ella las discontinuidades, las rupturas, las incoherencias. Análogamente, el método psicoanalítico desconfía de las racionalizaciones o explicaciones de la conciencia y trata de descubrir los actos fallidos, los *lapsus*, los absurdos, etc..

⁵⁹¹ Nuevamente el concepto de inversión.

⁵⁹² Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 171.

⁵⁹³ “...Es precisamente esta ficción la que está en la base de la moral: cuando decimos ‘un sujeto actúa’, estamos suponiendo que, detrás de cada hecho, hay un hacedor; detrás de cada acción o actividad, hay un actor, y es sobre la base de esta ficción que los juicios morales del bien y del mal entran en el mundo” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 131).

Es decir, -sigue Nietzsche- del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; el *hacer es todo*. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquella. (...) Nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre* de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: -con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar*⁵⁹⁴ al ave de rapiña ser ave de rapiña... (...) ‘Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*’ -pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil -es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad- fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*⁵⁹⁵.

La acción se convierte en sujeto, el hecho se transmuta en virtud, la impotencia en libertad.

La moral de los esclavos, la moral del rebaño es la más alta perfección del espíritu de venganza. Nietzsche simboliza este modo de vida con la imagen de las tarántulas, de los predicadores de igualdad, de los que claman por justicia⁵⁹⁶. A todos ellos opone otra valoración, “pues a *mí* la justicia me dice así: ‘los hombres no son iguales’. ¡Y tampoco deben llegar a serlo!”⁵⁹⁷. Pero el hecho es que la moral de los esclavos ha triunfado: “Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes. Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: *eso* quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre”⁵⁹⁸. La falta de fundamento último de la ética hace posible dos posturas extremas: el ordenamiento jerárquico del nazismo y el desacuerdo anárquico de la democracia radical y plural^{599 600}.

⁵⁹⁴ La lógica de esta moral de los débiles es la culpabilización de los fuertes. Toda acción, sólo por actuar, es culpable, es deudora, debe compensar al impotente que no actúa. Cuanto mayor es la acción, mayor la culpa.

⁵⁹⁵ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 52-3.

⁵⁹⁶ Subyace aquí la polémica con el iluminismo, el utilitarismo, el socialismo, la democracia y el cristianismo y la concepción tradicional de *justicia*.

⁵⁹⁷ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 153.

⁵⁹⁸ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 384. Cursivas del autor, subrayado nuestro.

⁵⁹⁹ Cf. Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.

⁶⁰⁰ Para Laclau y Mouffe, algo *verdaderamente nuevo* surgió al nivel del imaginario social a partir de la Revolución Francesa. Se estableció entonces una nueva legitimidad a la que se podría llamar “cultura democrática” (Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 171 ss.). Ésta proporciona “las condiciones discursivas que permiten plantear las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse como formas de opresión”, porque imponen el principio democrático de libertad e igualdad “como una nueva matriz del imaginario social. [...] Esta mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales (...) puede definirse en estos términos: *la lógica de la equivalencia se transforma en el instrumento fundamental de producción de lo social*” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 174 y 173. Énfasis nuestro). Dicho en otros términos: las sociedades modernas surgidas de una revolución, ya no

3. 7. Problemas teóricos

Hay que evitar el equívoco que subyace al significado del término ‘nobleza’ entendido como una clase social o un grupo caracterizado por una posición o un lugar en la sociedad (noble, campesino, burgués, proletario). *No se nace noble ni se nace esclavo*. Hay que desechar el punto de vista naturalista o substancialista, según el cual algo o alguien se definiría por ciertas características inherentes (que lo harían siempre noble o siempre esclavo). Deleuze señala que lo novedoso de la perspectiva nietzscheana es que piensa la realidad como relaciones de fuerza y no como substancias o cosas en sí, como seres definidos por ciertas características intrínsecas. Ya se trate de individuos o de grupos lo que hay que tener en cuenta es cuáles son las relaciones en las que están inmersos. Estas relaciones que constituyen a todos los seres no son necesariamente armoniosas ni estables. Es decir que un mismo conjunto de fuerzas puede ser en algunas relaciones ‘noble’ y en otras ‘esclavo’.

Tampoco hay que entender la nobleza como sinónimo de fuerza, de cantidad de fuerza. Noble no es el que se impone, el vencedor de una guerra o de un enfrentamiento, el que no puede ser juzgado porque no existe otra fuerza superior que lo obligue a comparecer. Por ejemplo, los militares del ‘Proceso de reorganización nacional’ en Argentina o los nazis en Alemania, mientras contaban con una mayor fuerza o poder⁶⁰¹. Nietzsche no hace una simple apología de la fuerza, de la *cantidad de fuerza*, como cuando se afirma que el que gana ejerce el derecho del vencedor y ese derecho es ilimitado. La distinción es *cualitativa*, hace referencia al *tipo de fuerzas*. Nietzsche mismo observa que si nos atenemos a la cantidad de fuerzas, los triunfadores han sido los esclavos. Toda la cultura moderna, el derecho moderno, los valores modernos expresan la moral de los esclavos, la valoración desde el punto de vista de los esclavos. Lo que se ha impuesto es la valoración del resentimiento, de los tipos bajos. Pero este triunfo no la convierte en noble. La diferencia cualitativa persiste aún cuando hayan triunfado.

Tampoco hay que entender la valoración noble como el derecho ilimitado o absoluto *de la monarquía*⁶⁰². No se defiende la tesis que sostiene que el que gana tiene derecho a todo, que no puede ser juzgado, que puede matar o torturar impunemente⁶⁰³.

permiten pensar el orden social como “natural” y de esa manera hacen manifiesto que han sido constituidas no sobre un fundamento sino sobre una *falla*, sobre un fracaso, sobre una falta o ausencia. De ello se infiere que todos los sujetos sociales estén *igualmente* fundados o, lo que es lo mismo, *igualmente* infundados. Los hombres son diferentes pero la opresión los iguala al enfrentarlos a un enemigo común.

⁶⁰¹ Aun cuando hayan esgrimido el argumento de que era ilegítimo juzgarlos desde cualquier otro código que no fuera el suyo.

⁶⁰² En este punto es muy significativo el aporte realizado por Foucault al mostrar que el derecho burgués toma sus fundamentos y argumentos del derecho monárquico absolutista.

⁶⁰³ “Lo que es crucial en esos casos es evitar la fascinación del mal, que nos impulsa a elevar a los torturadores a la categoría de transgresores demoníacos que tienen la fuerza para superar nuestras mezquinas consideraciones morales y actuar con libertad. Los torturadores no están más allá del bien y del mal; están por debajo de éste. No transgreden de forma heroica las reglas éticas que compartimos; simplemente carecen de éstas”

Estoy en esa posición; así me encantaría ser: un monstruo ético sin empatía que hace lo que debe hacerse en una extraña coincidencia de espontaneidad ciega y distancia reflexiva, que ayuda a los demás al tiempo que evita su repugnante proximidad. Con más gente así, el mundo habría sido un lugar agradable en el cual el sentimentalismo quedaría reemplazado por una pasión fría y cruel.

(Žižek, S., “Sobre la mentira, el mal y la crueldad”, en http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Slavoj-Zizek-mentira-mal-crueldad_0_984501570.html)

Sin embargo, como ocurre con cualquier derecho o código, solo reconoce su propia valoración, sus propias leyes. Nadie podría aceptar ser juzgado por leyes a las que no está sujeto, leyes a las que no ha asentido. La cuestión no es la impunidad o la responsabilidad, ni si el derecho es limitado o ilimitado, ni si se trata de fueros particulares o de derechos universales. El noble no duda de la responsabilidad de la acción y está dispuesto a enfrentar las consecuencias con entereza, pero diferencia entre responsabilidad y *culpa*. El que actúa no está dispuesto a ser juzgado desde la impunidad del que no actúa. Está dispuesto a enfrentar el fracaso, pero no soporta la cobardía. El noble parte del derecho de la diferencia, de la distancia, no del límite ni del impedimento. No se ampara en la cantidad, en el número, en la generalidad ni en la universalidad, sino en la diferencia de valor. Disiente con el utilitarismo y con el kantismo que sostienen la valoración en la generalidad o en la universalidad, advirtiendo que generalidad y universalidad no son sino particularidades o singularidades (“humanas, demasiado humanas”).

No se trata solamente de una diferencia de cantidad de fuerza sino de cualidad: afirmativa o negativa. La forma de valoración de los triunfadores sigue siendo negativa, depotenciadora, nihilista porque *busca poner límites a las fuerzas y no potenciarlas o llevarlas hasta el máximo de lo que pueden*. El desarrollo de las capacidades de algo, el desarrollo de la potencia, es independiente de la cantidad de fuerza que tenga ese ser en relación con otros seres o en comparación con otros. El noble no busca la comparación sino que se propone como modelo a seguir. De manera que *una fuerza puede ser noble, en cuanto persigue desarrollar su potencia hasta el límite de su poder y sin embargo no disponer de la cantidad de fuerza para dominar o derrotar a otra fuerza distinta u opuesta*. ‘Noble’ no hace referencia a una cantidad relativa sino que cualifica un tipo de fuerzas: aquellas que parten de una autoafirmación, aquellas que potencian sus propias capacidades. ‘Plebeya’ o ‘esclava’ es el tipo de fuerzas que parte de la comparación con otras fuerzas, de las diferencias de cantidad de fuerza *como si las fuerzas comparadas fuesen del mismo tipo*.

Se podría decir que una fuerza es noble cuando tiene iniciativa, siempre y cuando sea autoafirmativa. Hay una iniciativa ‘negativa’, una iniciativa que Nietzsche llama ‘resentimiento’, la del que actúa siempre ‘contra’ otros, la iniciativa del que pone trabas, leyes, normas, pautas, criterios, condiciones, límites, etc. Tómese por caso a la última dictadura argentina o el ejemplo de quien es secuestrado y torturado, ¿cómo se interpreta desde el punto de vista de Nietzsche? ¿El torturado es el esclavo que no actúa? ¿El torturador es el que tiene la voluntad fuerte, el que se impone...? *En estos ejemplos* lo decisivo es la cantidad de las fuerzas y no *su cualidad*. Es un ejemplo extremo en las diferencias de cantidad, que torna casi imposible o irrelevante la evaluación cualitativa. El torturado está completamente a merced del otro. No puede ejercer su capacidad, su potencial, aunque aun en este caso extremo *pueda* ejercerse una cierta nobleza (como la del atormentado que, a pesar del sufrimiento, no delata a sus compañeros). Es decir, aun en esa situación en la que su fuerza o potencia es mínima, *no renuncia a actuar*, hace lo que puede para mantener su fidelidad a la causa. El torturado podría decir: “Hice y hago todo *lo que puedo* por la causa. Fui atrapado. Perdí. Mala suerte”. Ésta es una *actitud noble*, porque responde a las consecuencias de su acción *sin culpar* al otro. Desde el otro lado de la relación, el torturador en tanto que tiene al torturado en su poder, no actúa noblemente cuando impide el ejercicio de la fuerza del otro. Su acción es esencialmente negativa, reactiva. El torturador podría decir: “Éste es malo, es un subversivo, alguien que no acepta las normas de la civilización occidental y cristiana, alguien que quiere imponer su maléfica ideología. Hay que ponerle límites. Hay que pararlos”. Es una *posición plebeya*, una valoración

propia de esclavos. Por estas razones, no se debe identificar de manera simplista al que tiene mayor cantidad de fuerza con el noble y al que tiene menor cantidad fuerza (casi nula en este caso) con el esclavo.

Contra esta interpretación, algunos argumentan que la víctima del ejemplo anterior es alguien *que no puede*, y que podría sostenerse lo mismo de *cualquier víctima*, como por ejemplo, un pibe de 6 años que está en una villa con el 'paco': ¡es evidente que es alguien *que no puede*! ¡Y encima se le dice que es un esclavo! A la situación negativa –no puede salir de ese ambiente limitado y degradado– se le carga con una valoración negativa –porque es un esclavo–. Estos argumentos suponen la aceptación del punto de vista de 'la moral de los esclavos', porque desde la perspectiva de la nobleza no se dice que alguien sea esclavo porque no pueda, sino al revés: el que parte del 'no puedo' es el que valora como un esclavo. No es esclavo porque no pueda sino porque parte del supuesto de que no puede, de que está 'limitado'. Es esclavo porque *parte del límite*, *parte de la negación*, *parte del no*. No hay ningún ser que no pueda nada. Todo ser existente, por el solo hecho de ser, puede algo. Si *es*, es porque *puede ser lo que es*. Podemos pensar en una cucaracha. Comparada con un ser humano o con un gorila tiene una fuerza muy inferior, insignificante. La pueden aplastar con un pie o despedazarla con los dedos. Pero es erróneo decir que la cucaracha no puede nada. ¡El poder de las cucarachas es enorme! Han desarrollado una capacidad de supervivencia y de reproducción en muchos sentidos superior al humano (sin dudas superior a los gorilas). No sólo enfrentan exitosamente los desafíos de la naturaleza sino también los intentos de exterminio y los venenos creados por los seres humanos. *En todo ser hay poder, hay capacidad*. Y ese poder o capacidad *no sólo está dado* sino que *se recrea y se inventa*. *Se potencia*. Las cucarachas han desarrollado capacidades nuevas: para sobrevivir a nuestros venenos, por ejemplo, o para utilizar nuestros recursos en su beneficio.

Por supuesto que si se *compara* a un ser con otro, se van a encontrar diferencias, se va a ver que uno puede algo que el otro no puede, pero no hay ninguna razón por la cual todos tengan que *poder lo mismo* o por la cual todos tengan que poder lo que pueden otros. La dificultad de estos ejemplos consiste en que ponen la menor cantidad (más fuerte/menos fuerte, que supone un tipo homogéneo que permita la comparación) como criterio para evaluar la calidad (noble/vil, que por ser diferentes e inconmensurables no tienen unidad de medida o criterio común). En estos ejemplos se comparan cantidades extremas a las que *subrepticamente* se han identificado con cualidades diferentes. Pero hay que distinguir los dos significados de valor⁶⁰⁴: cantidad (+ ó –) y calidad (noble o vil). La cantidad no define la cuestión, sino la nobleza o la vileza, lo alto o lo bajo.

Por otro lado, que el valor cuantitativo de una fuerza sea 0 (cero) o cercano a 0 (cero) no la anula completamente, porque toda fuerza está en relación con otras. Todo ser o todo cuerpo es una composición de fuerzas y como tal ejerce su potencia: puede algo. Volviendo al ejemplo planteado: Un pibe de 6 años que vive en una villa con el *paco* ¿puede? Desde una perspectiva noble hay que decir que, aunque este no sea precisamente el ejemplo *más interesante*, el pibe de 6 años *puede* hacer cosas y *las hace*. Consigue droga, la consume, evade los controles, se va de la casa y de la escuela donde lo maltratan, deambula por la ciudad, conforma bandas con otros pibes... *Puede y lo hace*, incluso hace cosas que otros pibes de su edad no se atreven a hacer y no pueden hacer. Cuando se dice que 'no puede' es porque se parte de un criterio o de una norma o de una base de comparación, es decir, de un criterio *exterior* a su potencia (aun

⁶⁰⁴ La economía política clásica ha diferenciado estos dos significados y los llamó valor de cambio (cantidad) y valor de uso (cualidad).

cuando se sostenga que es un derecho humano universal). Pero eso es precisamente lo que caracteriza a la moral del esclavo: partir del no puede/no puedo⁶⁰⁵.

En los ejemplos de las víctimas hay *dos supuestos* que provienen de esta moral de los esclavos, de esta moral nihilista. El *primero* es aceptar que haya un ser que no puede nada. Evidentemente, como se trata de un ejemplo extremo, lo que puede es muy poco. Sin embargo, muy poco no es lo mismo que nada. Poder muy poco y no poder no se identifican. Sartre y los existencialistas ya habían destacado esto: todo ser existente aun en el peor de los casos *puede algo* puesto que existe, realiza la acción de existir. El *segundo* supuesto que se ha aceptado erróneamente es que entre dos fuerzas sólo hay una diferencia de cantidades y lo decisivo es la diferencia de cualidades. *La cualidad de la fuerza noble es la autoafirmación*. La cualidad de la fuerza plebeya o esclava es la negación, el límite, la falta o la carencia de la cual parte. El que plantea la pregunta “¿qué es lo que puedo?”, independientemente de la cantidad relativa de fuerza que disponga, es noble. Es posible que una fuerza noble sea derrotada, que sea superada por una cantidad de fuerza mayor, pero no se considera una ‘víctima’, ni mucho menos culpable. Se dirá: ¡mala suerte! ¡perdí! La víctima, en el ejemplo del torturador y el torturado, ha sido concebida desde la perspectiva de la moral de los esclavos y lo mismo ocurre con el torturador. La imagen del torturador no representa a la forma de vida noble sino la valoración que el esclavo tiene del noble. En cualquier caso lo que interesa aquí no es si se puede todo o no se puede todo o qué es lo que se puede en determinadas condiciones particulares, sino los *dos tipos de valoración*: aquella que pregunta qué es lo que puedo y aquella que plantea qué es lo que no se puede, cuál es el límite. Tampoco es decisivo desde dónde se define el límite, si desde cada uno, desde la sociedad, desde la cultura, desde la historia o desde Dios.

Desde ciertas perspectivas se objeta la posibilidad de responder a la pregunta qué puede un cuerpo o una fuerza excluyendo la consideración de lo que no se puede, de lo imposible o del límite. Dicho en otros términos: toda afirmación supone una negación, toda inclusión supone una exclusión y toda potencia implica un límite. En la historia de la filosofía es Kant quien plantea esta cuestión con mayor claridad. De eso se trata lo que este autor llama ‘crítica’: establecer las condiciones de posibilidad y los límites de una facultad. El conocimiento tiene ciertos límites que están definidos, por ejemplo, por los medios o las facultades o las potencias que tiene el ser humano. Si conocer es aprender, lo cognoscible tiene que ser aprensible. Lo que no puedo captar con las facultades que tengo, tampoco lo puedo conocer, trasciende los límites de mis capacidades. Algo análogo ocurre en el ámbito moral. La ley, como habían mostrado Locke y Rousseau, es la condición y el límite de la libertad. De manera que el poder y la potencia implican siempre un no-poder y una impotencia⁶⁰⁶. Si la ley manda, como sostenía Locke, defender la libertad, la vida y la propiedad de todo ser humano,

⁶⁰⁵ El ejemplo de los niños es muy interesante. Deleuze, junto con otros psicólogos y psiquiatras, hizo un ejercicio muy instructivo en este aspecto: se pusieron a revisar los casos de análisis de niños en las figuras señeras del psicoanálisis como Freud o Melanie Klein para mostrar cómo se implementa *la técnica analítica como una aplicación de la moral de los esclavos, es decir, como una técnica de impedimentos*. Por un lado hacen manifiesto lo que el niño dice, es decir, las estrategias que va construyendo para realizar su deseo. Por otro lado, muestran cómo la interpretación del analista limita, impide, obtura y encierra el deseo dentro del encuadre familiar edípico. El poder y la creatividad del deseo se traducen en impotencia, frustración y enfermedad. Cf. Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, México, Editorial Terra Nova, 1980, pp. 41 ss.

⁶⁰⁶ Nótese la identificación subrepticia que se hace entre poder y no poder. Textualmente: poder significa no poder. En términos de Nietzsche: es el esclavo el que parte del no-poder porque de antemano supone que el que puede es el otro (el amo) y que su poder es en realidad un no-poder, una impotencia. Aquí se inserta también la crítica de Hegel, antes que Nietzsche, señalando la impotencia como la base del planteo kantiano.

entonces también prohíbe⁶⁰⁷ esclavizar, matar y robar. La ley impone un límite y *da un ordenamiento necesario para obrar*.⁶⁰⁸ No tener una ley que delimite lo lícito y lo ilícito –se argumenta desde esta postura– es muy peligroso porque habilita para cualquier cosa y termina por someter a los hombres al arbitrio de los poderosos⁶⁰⁹. En las teorías de la educación, por ejemplo, cuando se habla del aprendizaje como exploración, se advierte que el riesgo que se corre es el daño. Se sostiene que una exploración no limitada pero sí enmarcada puede tener resultados muy positivos. Cuando se deja librada la exploración a los mismos educandos, los resultados que se obtienen son frustrantes. Se tiene la sensación de no haber logrado nada y de que se los ha abandonado. La educación conducente a una experiencia de potenciación, sin contención, tiene en general un resultado negativo, porque no hay conclusión ni vivencia positiva.

Desde el punto de vista del psicoanálisis lacaniano, se advierte que cuando no hay una ley que estructure al sujeto, cuando la personalidad está desorganizada desde el comienzo, nos encontramos ante la ‘psicosis’, ante la fragmentación desordenada e incoherente. La ley instaura un orden sin el cual no hay identidad, no hay ‘yo’, no hay sujeto⁶¹⁰. El límite está al comienzo, no está más allá o al final. El sujeto se constituye o ingresa al orden simbólico en tanto hay un corte y un límite respecto del desorden previo. El ingreso a lo simbólico supone un corte con lo instintivo. Ese corte es la ley. Sin ley no hay deseo sino psicosis. Los chicos autistas o psicóticos que se golpean la cabeza contra la pared ejemplifican los efectos de la carencia de ley. *Se golpean* porque no tienen una estructura corporal. Se hacen daño a sí mismos. En estos ejemplos se plantea un problema en términos de psicología, de sujeto, de la constitución del yo o de conductas, pero la ‘ética’ en términos de Deleuze no tiene que ver con el sujeto o con el yo, sino con la potencia de los cuerpos. Desde este punto de vista, el psicótico, al que se comprende como producto de la falta de límites, podría ser visto como *el producto de ciertos límites humanos*. En el resto de los animales no hay esquizofrenia, y tampoco hay ‘ley moral’. ¿Por qué no podría verse a la esquizofrenia como el producto no de la falta de ley sino, por el contrario, *de la ley moral*?

Respecto a la psicosis y la esquizofrenia, Deleuze diferencia dos significados:

Nosotros –dice– planteamos un problema muy sencillo, similar al de Burroughs frente a la droga: ¿se puede alcanzar la potencia de las drogas sin drogarse, sin autoproducirse como un loco drogado? Con la esquizofrenia pasa lo mismo. Por nuestra parte, diferenciamos, de un lado, la esquizofrenia como proceso y, de otro, la producción del esquizofrénico como entidad clínica apropiada al hospital: ambos están en proporción inversa. El esquizofrénico del hospital es alguien que ha intentado algo y ha fracasado, que se ha derrumbado. No decimos que el revolucionario sea esquizofrénico. Decimos que hay un

⁶⁰⁷ “...nadie, deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003, §6, p. 8).

⁶⁰⁸ Desde la perspectiva nietzscheana, el que necesita un ordenamiento o una orden para obrar es el esclavo, que no actúa sino bajo las órdenes del otro (amo). Para Nietzsche, un hombre libre, un hombre noble, no necesita ni órdenes ni ordenamientos previos, sino que los crea con su propia acción.

⁶⁰⁹ “La libertad, pues, no es lo que Sir Robert Filmer llama ‘el derecho para cada cual de hacer lo que le apetezca, como gustare, y no estar a ley alguna sujeto’; sino que la libertad de los hombres bajo gobierno consiste en tener una norma permanente que concierte sus vidas, común a todo miembro de tal sociedad, y formulada por el poder legislativo erigido en ella. Libertad de seguir mi voluntad en todas las cosas que tal norma no prohíbe, sin estar sujeto a la voluntad arbitraria, desconocida, incierta e inconstante de otro hombre. La libertad en el estado de naturaleza consiste en no hallarse bajo más restricción que la por ley de naturaleza impuesta” (Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003, §21, p.20).

⁶¹⁰ Algo análogo se plantea en todos los teóricos modernos de la sociedad y también en la antropología para la cual se ingresa a la sociedad a partir de dos prohibiciones básicas como son las del incesto y del parricidio.

proceso esquizofrénico de descodificación y desterritorialización cuya conversión en producción de esquizofrenia clínica sólo puede ser evitada por la actividad revolucionaria. Planteamos un problema que concierne a la estrecha relación que existe entre el capitalismo y el psicoanálisis, por una parte, y entre los movimientos revolucionarios y el esquizoanálisis, por otra. Paranoia capitalista y esquizofrenia revolucionaria, por así decirlo, pero no en el sentido psiquiátrico de estos términos sino, al contrario, a partir de sus determinaciones sociales y políticas, de las que sólo bajo ciertas condiciones se deriva su aplicación psiquiátrica. El esquizoanálisis tiene un solo objetivo, que la máquina revolucionaria, la máquina artística y la máquina analítica se conviertan en piezas y engranajes unas de otras.⁶¹¹

La esquizofrenia como fragmentación de la personalidad es el producto de la forma de vida que está sometida a la ley moral (sometida a un principio exterior y superior a la vida misma). Es una forma de vida signada por el triunfo de la moral de los esclavos, por el triunfo de esta moral del límite y de la ley impuesta y construida sobre el límite. No se está planteando que no haya ley, pero hay que considerar que hay dos formas de legalidad como son la del derecho que habilita y la de la ley que prohíbe, la legalidad que parte de la potenciación y la legalidad que parte de la prohibición o del no⁶¹², la legalidad del noble y la del esclavo.

Finalmente, hay que destacar que se trata de *problemas* diferentes. Uno es un problema ‘moral’, que supone una valoración exterior, trascendente, nihilista. El otro es un problema ‘ético’, que se pregunta cuál es la fuerza, qué puede un cuerpo. Si se pregunta, ante el problema moral ¿qué tiene que decir la ‘ética’ noble (de Spinoza-Nietzsche-Deleuze) sobre ese problema? La respuesta sería, para decirlo provocativamente: ¡Nada! La respuesta de la ética es: no se trata de un problema ético. *Es un problema solamente desde la perspectiva de la moral de los esclavos*, que no interesa a la ética. Lo único que interesa a la ética es: ‘¿Qué puede una fuerza?’ Es erróneo pensar que el noble *quiere* la pobreza del otro, o la miseria del otro, o el sufrimiento del otro o la muerte del otro. Igualmente erróneo sería suponer que *no le interesa* la realidad de la pobreza, de la miseria, etc. Ésa es la perspectiva de la burguesía, no la de la nobleza. Y desde el punto de vista *ético*, la moral burguesa y la moral de los esclavos no se diferencian.

3. 8. Problemas prácticos

Los problemas ‘éticos’ requieren una redefinición de algunos conceptos, como ocurre con todo problema nuevo. Cuando Heidegger plantea el problema del pensamiento, distinguiéndolo del problema del conocimiento y de la razón, necesita redefinir el concepto de *verdad*. En la tradición metafísica de la filosofía, de la teología y de la ciencia, se ha definido la verdad como correspondencia o adecuación. Cuando lo que se dice o lo que se piensa coincide o se corresponde con las cosas, entonces, lo que se dice o se piensa es verdad. Cuando, por el contrario, no coincide, entonces, es falso. Esta concepción de la verdad se condena a reducir todo lo que se quiere conocer a lo

⁶¹¹ Deleuze, G., *Conversaciones*, pp. 40-41.

⁶¹² Smith señala que, si bien Deleuze comparte muchas perspectivas con Lacan, difiere con la concepción del deseo como falta: “Por lo tanto, la dimensión de lo real sólo puede aparecer como una especie de momento negativo en Lacan, como una especie de ‘vacío’ o ‘ruptura’ en el plano de immanencia (introduciendo de este modo en el ‘corte’ un elemento de trascendencia). Deleuze, a este respecto, invierte efectivamente a Lacan, y presenta la totalidad del *Anti Edipo* como una teoría de lo real descripto en toda su positividad” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 138).

que ya se conoce y por esta razón es incapaz de *pensar*⁶¹³ [lo nuevo]. Heidegger no toma a la ciencia o a la filosofía como referentes para pensar lo nuevo sino al arte. Se trata de rescatar el modo de pensar que el arte, como creación del mundo o como apertura a un mundo, tiene de la verdad. Así, define a la verdad como *Aletheia*, como descubrimiento, como desocultamiento, como desvelamiento, como acontecimiento. Una noción de verdad que dé lugar a la novedad⁶¹⁴. Algo análogo ocurre cuando se plantea el problema ético de la evaluación de las realizaciones de la potencia de un existente. Para responder a este problema es necesario diferenciar lo ‘bueno’ del ‘bien’ y lo ‘malo’ del ‘mal’. En la moral como en la metafísica el criterio de juicio trascendente reduce los casos particulares a la ley general o universal en detrimento de la singularidad. También en el problema ético se produce un deslizamiento hacia la perspectiva considerada propia o privativa de lo estético, requerida para hacer una evaluación de la potencia singular de cada ente existente⁶¹⁵. Esta es una de las claves del pensamiento ético de Deleuze y de Nietzsche: la identificación de la ética y la estética⁶¹⁶, del valor y la creación, de la potencia y lo bueno. Foucault dice del *Anti-Edipo* que es una ‘ética de la vida no fascista’⁶¹⁷. La cuestión central sería cómo no devenir fascista. Y Foucault responde: es un arte, una estética. La ética deleuziana se consume en una estética de la vida⁶¹⁸: inventar nuevas formas de pensar, de sentir y de actuar. Las orientaciones para el arte de vivir hay que buscarlas en los artistas y escritores⁶¹⁹. Se trata de luchar contra los poderes. Deleuze y Foucault están convencidos de que el único problema es encontrar un modo de unidad no burocrática, no despótica y no ‘representativa’ para las luchas puntuales. “Sólo se hace hincapié en la necesidad de la lucha, siempre a reemprender, contra los poderes, los órdenes, las

⁶¹³ De allí que Heidegger afirme de manera “chocante” que “la ciencia no piensa” (Heidegger, M., “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994).

⁶¹⁴ Paul Feyerabend hace un planteo semejante en el ámbito de la epistemología: se pregunta si podemos considerar los métodos científicos como normas o límites o pautas para el descubrimiento de la verdad. Y muestra que la historia de las ciencias prueba que los descubrimientos científicos más interesantes se realizaron trasgrediendo las pautas metodológicas establecidas en todos los casos (es decir, no se trata de algunas casualidades). De allí concluye que el descubrimiento de la verdad es algo tan creativo y tan riesgoso como la experimentación en las artes. Que la ética y la estética están íntimamente vinculadas. Desde esta perspectiva las experimentaciones éticas se vinculan con las experimentaciones artísticas, técnicas o productivas. (Cf. Feyerabend, Paul, *Contra el método*, traducción de Francisco Hernán, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994; Feyerabend, P., *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1987; Etchegaray, R., *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, Buenos Aires, Tercer Milenio, 1999).

⁶¹⁵ “Esto no quiere decir que la ética sea superflua. Es bastante obvio que una forma de vida tiene que ser analizada y analizada con rigor, como condición para la conformación de la propia vida como una obra de arte, lo que significa que la ética (es decir, el conjunto de prácticas y preceptos que hacen de este examen o evaluación sean posibles) es indispensable para este proceso estético de formación” (Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 148).

⁶¹⁶ “En una palabra, la ética se centra en *la evaluación* de una modo de existencia, mientras que la estética se centra en *la invención* de una manera de existir” (Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 143).

⁶¹⁷ Cf. Foucault, M., Prefacio a la edición inglesa del *Anti-Edipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, XIII.

⁶¹⁸ El punto de vista de Deleuze coincide con el de Foucault cuando habla de una “estética de la existencia” o del “estilo de ser” (Cf. Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 144).

⁶¹⁹ Mengue nombra a Kafka, Miller, Lawrence, Artaud, etc., pero ninguno de ellos puede considerarse “político” o creador de categorías políticas. Deleuze menciona escritores y artistas “menores”, también filósofos y pensadores, pero no menciona políticos o revolucionarios, ni siquiera en un término genérico como los “utopistas revolucionarios” de Rorty.

estratificaciones de todo tipo, en vistas a la liberación de los flujos de deseo. Esto es, exactamente, lo que define la posición ética por excelencia”.⁶²⁰

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles plantea una ‘moral’ de los fines, donde la virtud es el punto medio entre el exceso y el defecto. Para Aristóteles los fines se determinan desde las esencias de las cosas, desde la plenitud del ser (virtud, perfección). En cambio Spinoza y Deleuze sostienen que ‘no se sabe lo que puede un cuerpo’, no se sabe lo que puede el pensamiento, no se sabe lo que puede un modo de ser singular. Se puede saber lo que algo o alguien ha hecho (o ha podido hacer) hasta ahora, pero eso no anticipa nada sobre *lo que puede hacer*. Y *eso* precisamente es lo que interesa a la ética: cuáles son las potencialidades o las capacidades que están contenidas en un existente⁶²¹. Si se pone como modelo o criterio lo que ya se realizó o lo que otro individuo semejante hizo, se está determinando un límite (fin último) a esas capacidades. Definir leyes, normas, reglas a partir de los fines dados implica prohibir la novedad, la creación. *El problema de la ética es lo nuevo*, lo que se puede hacer pero aún no se hizo. Lo que ya se hizo puede ser pautado, pero ¿existe la posibilidad de pautar lo nuevo?⁶²² Con los individuos y con las comunidades o grupos pasa exactamente lo mismo⁶²³: desde el punto de vista de los cuerpos singulares o desde el punto de vista de los cuerpos compuestos o colectivos, el problema es cómo puede orientarse en la acción nueva o creativa. La ética y la política comparten esta problemática.

Spinoza y Deleuze no sostienen que no haya límites o que haya que desechar todos los límites y que ‘vale todo’ o que ‘todo da igual’. Lo que están diciendo es que *no hay que partir del límite* por la simple razón de que no lo conocemos de antemano. Están señalando que desde la moral lo que se hace es limitar, contener, impedir, evitar y depotenciar. Lo que interesa a la ética es lo contrario: potenciar las fuerzas. No vale todo lo mismo ni a cualquier precio. No están diciendo tampoco que no haya que tener cuidados en la experimentación. En la experimentación siempre hay riesgos, no solamente para los otros sino también para uno mismo. Para ejemplificarlo, Deleuze cita ejemplos en la literatura, en las artes, en la filosofía que terminan en la locura, el alcoholismo o el suicidio⁶²⁴. Los riesgos son enormes y el peligro es real. Pero, podría preguntarse porqué hay tantos límites y reglas para la experimentación en las ciencias y en las técnicas y no se ponen las mismas condiciones en las artes. Desde esta perspectiva, la experimentación tendría que seguir el modelo ético de las artes más que los protocolos morales de las ciencias. Éste es el desafío de la ética y también de la política.

Si se puede hablar de singularidades con distintos niveles de complejidad y compuestas por múltiples elementos diversos, ¿cómo podrían evaluarse las relaciones entre los niveles y entre los individuos y los complejos de los que forman parte? ¿Cómo evaluar las relaciones entre los agenciamientos/ensamblajes y los individuos?

Las teorías políticas modernas plantean el problema del conflicto y la tensión entre el individuo y la sociedad o comunidad. Porque la comunidad siempre va a tender

⁶²⁰ Mengue, 2008: 142.

⁶²¹ Desde el punto de vista del derecho natural moderno, Hobbes y Spinoza sostienen que todo ser tiene derecho a hacer lo que puede. Hobbes incluso explicita: “incluso al cuerpo del otro”.

⁶²² Cf. la referencia que hace Deleuze a la importancia de la jurisprudencia en relación a las investigaciones en biología y a la necesidad de conformar grupos de usuarios en lugar de comités de especialistas o de moralistas, en Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, reproducida en el *Magazin dominical de El Espectador*, N° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia, página 15, disponible en: http://www.doooss.org/articulos/entrevistas/Deleuze_Toni_Negri.htm

⁶²³ El tema de la comunidad y de la política, o mejor, de la micropolítica, será abordado en el próximo capítulo.

⁶²⁴ Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, pp. 46 ss.

a sofocar un poco esta tendencia del individuo de querer franquear un límite o pasarlo⁶²⁵. A mediados del siglo XIX, John Stuart Mill propuso un criterio para establecer un límite en la relación entre el individuo y la sociedad. Sostuvo que sobre el propio cuerpo, sobre su pensamiento y su forma de vida cada individuo es absolutamente soberano y que toda acción más allá de este límite exige el consentimiento de cada uno y de los demás. En los experimentos con fármacos o en medicina se habla del ‘consentimiento informado’. Algunos proponen este límite para todo tipo de relaciones y experimentaciones humanas. Pero pareciera que es imposible contemplar *todos* los riesgos en un contrato consentido, como también que el que firma el contrato *pueda comprender* esos riesgos o las consecuencias a las que se expone. Un supuesto no explícito cuando se habla de ‘consentimiento informado’ es que la *conciencia* es el criterio. ‘Consentimiento’ supone *voluntad libre y saber* por parte del otro. Se supone que el ser humano es capaz de tomar decisiones autónomas, lo cual es doblemente falso. Por un lado, porque hay muchas presiones que condicionan o determinan la libertad (falta de leyes protectoras o de autoridades competentes, necesidades económicas, presiones políticas, etc.). Por otro lado porque, como argumenta Spinoza, la libertad es una ilusión de la conciencia y no un hecho real.

De acuerdo con Spinoza, un cuerpo es un modo de la extensión, un alma es un modo del pensamiento. Y los seres humanos somos indisolublemente cuerpo y alma, porque cuerpo y alma son lo mismo expresado en atributos diferentes. A todo modo de la extensión –cuerpo– corresponde un modo del pensamiento –alma–.⁶²⁶ Soy activo si actúo sobre otro cuerpo, soy pasivo si recibo la acción de otro cuerpo. Esa capacidad de ser activo o pasivo es exactamente la capacidad que tengo de entrar en relación con cuerpos exteriores. Lo que corresponde entonces a las relaciones de movimientos y de reposos en el cuerpo, son las percepciones del alma.⁶²⁷ Si desde el punto de vista de mi cuerpo tengo relaciones complejas es porque tengo también relaciones muy simples. La relación compleja está compuesta por relaciones más simples al infinito, hay un sistema de circulación.⁶²⁸ A las partículas en la extensión responde un discernimiento en el pensamiento. No se puede separar a ningún cuerpo, por simple que sea, incluso si se trata de la partícula más elemental, de un poder de discernimiento que constituye su alma.⁶²⁹ Las acciones y reacciones de los cuerpos son inseparables del discernimiento de las almas. Para mejor o para peor. Para mejor en el caso de las composiciones de relaciones, para peor en el caso de las destrucciones de relaciones⁶³⁰.

Dado que, como decían Sartre y los existencialistas, somos *en situaciones*, la ética es, desde esta perspectiva, *el arte de actuar preventivamente sobre una situación* de manera que no resultemos encerrados en ella perdiendo potencia por descomposición

⁶²⁵ John Stuart Mill planteó este problema en la segunda parte del siglo XIX. Mill llama perfectibilidad a la esencia o potencia del ser humano y advierte que esta capacidad podría dar lugar a nuevas formas de vida, mucho mejores, más plenas que las anteriores. Pero también sabe que la vida social y política, la vida en común, requiere ciertas normas y reconoce a la sociedad la legitimidad del uso de la fuerza para hacerlas respetar. De estos principios, en ciertos momentos opuestos, se deriva el problema del límite de los derechos y libertades de los individuos y el de la legitimidad del uso de la fuerza pública (no sólo represiva sino también persuasiva, no sólo violencia sino también ideología). Cf. Mill, J. S., *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Ediciones Orbis, Madrid, 1980; Etchegaray, R., “La dominación en John Locke, en John Stuart Mill y en Alexis de Tocqueville”, *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°2, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, Septiembre de 1996.

⁶²⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 150.

⁶²⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p.152.

⁶²⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 153.

⁶²⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 154.

⁶³⁰ Cf. Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 289.

de las relaciones⁶³¹. “En lugar de juzgar los actos, la cuestión será la de explorar el campo generativo en el que se producen los actos”⁶³². Es una cuestión de aprendizaje, como aprender a andar en bicicleta o a nadar⁶³³. Se trata entonces de instaurar situaciones en las que no se tenga interés en ser malvados (es decir, recurrir a la depotenciación de otro cuerpo con el fin de evitar sucumbir), o bien seleccionar en la situación eliminando los elementos que nos dan un interés en ser malvados.⁶³⁴ Lo que Spinoza llama ‘el esfuerzo de la razón’ es típicamente un esfuerzo por seleccionar en las situaciones aquello que es capaz de darme (lo que Spinoza llama) ‘alegría’. O bien, seleccionar lo que es capaz de darme independencia y eliminar lo que me hace dependiente. *Eso es la ética.*⁶³⁵

3. 8. 1. El problema del mal

Las diferencias entre los entes se definen por diferencias en la potencia. La potencia tiene una valoración cualitativa positiva mientras que la impotencia o la depotenciación tienen una valoración cualitativa negativa. Pero si solo hay diferencias de cantidad, entonces no sería mejor la potenciación que la depotenciación. Si el sabio es igual al loco, la potenciación es igual a la depotenciación. Si bien se niega que haya Bien/mal, se afirma que hay bueno y malo. Un grado no es mejor que otro, pero la potenciación es buena mientras que la depotenciación es mala. Bueno y malo nombran solo lo cualitativo, mientras que lo cuantitativo no es ni bueno ni malo. Cantidad nombra una posición, mientras que la cualidad nombra sentido.

Por otro lado, cuando se establecen tipos (tirano, sacerdote, libre, etc.) se delimitan naturalezas, esencias o clases que diluyen el marco de la singularidad de la potencia. Un profesor “autoritario” que hace juicios sobre sus alumnos depotencia a algunos (por ejemplo, les impide preguntar a los más tímidos) pero a otros los potencia (les permite aprender y suponer que el profesor es un ignorante respecto de ciertas cuestiones sobre las que ellos saben). Por el contrario, un profesor “participativo”, a algunos les permite preguntar y a otros les permite faltar a la clase.

De lo anterior se deriva otro problema: ¿Cómo efectuar una evaluación inmanente (\neq juzgar trascendente)? ¿Es posible un criterio de evaluación inmanente?

En sus clases sobre Spinoza, Deleuze se detiene en el problema del mal, a pesar de que no está desarrollado en la obra principal del filósofo de Ámsterdam sino en su

⁶³¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 123. “Hacer una ética es hacer una teoría y una práctica de los poderes de ser afectado” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 292).

⁶³² Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 41.

⁶³³ “Uno aprende a nadar conjugando las singularidades del cuerpo con las singularidades del agua. Sin embargo, esta conjugación no es algo que ocurre de forma automática, sino que es una exploración que se desarrolla progresivamente, generando soluciones cuerpo-agua que pueden ser grotescas o hermosas” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 41).

⁶³⁴ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 126.

⁶³⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 131. “La ética es a la vez el seguimiento de los problemas y la inventiva que los engendra y esta forma de terapia filosófica – recordemos que el término ‘clínica’ figura en el título de uno de los libros de Deleuze - que diagnostica y nos libera de falsos problemas” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 42).

correspondencia. Se interesa en este problema porque le permite enfocar sobre la relación entre el ente (existente) y el ser⁶³⁶.

En la tradición bíblica judeo-cristiana el problema del mal se plantea, en el libro del *Génesis*, ligado al pecado del primer hombre. ¿En qué consiste el pecado de Adán? ¿Qué es lo malo? La respuesta usual es que Adán *desobedeció* el mandato divino que prohibía comer del fruto del árbol del bien y del mal. Spinoza traza la cuestión en otros términos: “Adán come de un fruto y pierde perfección, es decir, potencia. (...) La manzana actuó sobre Adán como un veneno. (...) La enfermedad es la disminución de la potencia. Estar enfermo es perder potencia”.⁶³⁷ Cuando se está enfermo ya no se pueden hacer ciertas cosas que antes se podían hacer⁶³⁸.

Si no se puede definir la identidad o unidad de cada cosa de manera substancial, entonces la única salida es definirla como un sistema de relaciones.⁶³⁹ Es lo que hace posible una *lógica de las relaciones*. Ésta fue siempre considerada como distinta de la llamada lógica de la atribución, siendo esta última la relación de la cualidad con la sustancia.⁶⁴⁰ Las relaciones no cesan de pasar unas en otras, es decir, no cesan de descomponerse y de recomponerse. Eso es lo que hace la ‘unidad’ o ‘identidad’ de una cosa. Lo que constituye una cosa o un cuerpo es un conjunto extremadamente complejo de relaciones, que podrían ser llamadas ‘relaciones constitutivas’. Hablar de ‘relaciones’ implica que hay términos relacionados, por ejemplo, relaciones entre ‘moléculas’ o relaciones entre ‘órganos’. Si puedo decir que son ‘mis’ relaciones constitutivas es porque existe una interpenetración de esas relaciones, tal que ‘mis’ relaciones más simples no dejan de componerse entre ellas para formar ‘mis’ relaciones más complejas, y ‘mis’ relaciones más complejas no cesan de descomponerse en provecho de las más simples.⁶⁴¹

Hay otras cosas que actúan sobre mí. Algunas me convienen y otras no me convienen.⁶⁴² El veneno descompone una de mis relaciones constitutivas, destruye una de mis relaciones constitutivas y por eso mismo es ‘malo’. Una cosa puede ser llamada ‘mala’ desde un cierto punto de vista, es decir, desde el punto de vista del cuerpo cuya relación es descompuesta por esa cosa.⁶⁴³ Cuando una de mis relaciones es destruida, una de mis relaciones deja de ser efectuada⁶⁴⁴.

⁶³⁶ “Creo que este problema nos puede hacer dar un gran salto en cuanto a la cuestión que fundamentalmente queda: la relación del existente y el ser” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 119).

⁶³⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 119.

⁶³⁸ Cf. la crítica que Žižek formula a esta posición en Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 58: “Este completo desplazamiento del mandato a formulaciones cognitivas desubjetiva de nuevo el universo e implica que la verdadera libertad de elección no es más que la visión precisa de las necesidades que nos determinan”. Cf. Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 143-144.

⁶³⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 141.

⁶⁴⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 147.

⁶⁴¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 138.

⁶⁴² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 142. “En una palabra, entre todos los saberes posibles existe al menos uno imprescindible: el de que ciertas cosas nos *convienen* y otras no” (Savater, F., *Ética para Amador*, Buenos Aires, Ariel, 1991, p. 20).

⁶⁴³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 143.

⁶⁴⁴ Dos problemas se plantean aquí. El primero es que parece constituirse una nueva moral cuyos criterios de bien y mal se identifican con los de composición/descomposición, vida/muerte. Un tirano es malo porque tiene el poder de matar (aunque desde este punto de vista no queda claro porqué sería malo el sacerdote o el esclavo). Podría responderse a esto último que desde la perspectiva de Spinoza el cuerpo y el alma refieren al mismo ente desde dos atributos diferentes y que así como el tirano mata/descompone el cuerpo, el sacerdote mata/descompone el alma. (Sigue sin aclararse qué es lo que descompone el esclavo). Por otro lado, la composición en un ámbito o nivel genera descomposición en otro ámbito, de manera que

La moral es entendida como un mandato y una prohibición, mientras que la ética es una *sabiduría práctica* que se ocupa de las relaciones que nos convienen y de las que no nos convienen.

Lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión. O incluso, atendiendo a los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia. [...] 'Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y de reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y de reposo distinta'.⁶⁴⁵ Se llamará bueno a todo objeto cuya relación se componga con la mía (*conveniencia*); se llamará malo a todo objeto cuya relación descomponga la mía, lo que no obsta para que se componga con otras relaciones (*inconveniencia*)'.⁶⁴⁶

Así todo lo que puede considerarse malo son relaciones descompositivas como la indigestión, el envenenamiento o la intoxicación, de manera que lo *bueno* y lo *malo* pueden entenderse como lo conveniente y lo inconveniente a nuestra naturaleza.

Castilla Cerezo resume esta concepción de la ética y los problemas que plantea de la siguiente manera:

Pero debemos afinar un poco más nuestra caracterización del discurso ético, que sólo hemos dejado apuntada. Hablamos de dos tipos fundamentales de encuentros entre cuerpos, que ahora formularemos de la siguiente manera: primero, cuando la relación de un cuerpo se compone con la nuestra, decimos que aquel cuerpo es 'bueno', o sea, 'útil' para nosotros –este encuentro aumenta nuestra potencia de actuar, y por eso nos produce un afecto que llamamos 'alegría'; pero se trata de una alegría pasiva, porque su causa es totalmente externa a nosotros–; y segundo, cuando se produce el encuentro con un cuerpo cuya relación no es componible con la nuestra, decimos que este cuerpo es 'malo' –y entonces, como nuestra potencia de actuar disminuye, se produce en nosotros un afecto al que llamamos 'tristeza'–. La pregunta ética se puede plantear, por tanto, en los siguientes términos: ¿cómo evitar, en un primer momento, las tristezas, que son siempre pasivas, para, a continuación, pasar de las alegrías pasivas a las alegrías activas (o sea, a aquellas que no dependen del azar de los encuentros, sino que organizan este azar)?⁶⁴⁷

Si todo acto tiene un aspecto positivo en cuanto efectúa una potencia o realiza una posibilidad, “¿cómo distinguir el vicio de la virtud, el crimen del acto justo? [...] Lo malo se manifiesta cuando se asocia este acto con la imagen de una cosa cuya relación queda descompuesta por su causa (mato a un sujeto al golpearle). [...] Un acto es malo en los casos en que descomponga directamente una relación, mientras que es bueno cuando compone directamente su relación con otras relaciones”.⁶⁴⁸

En resumen, se puede distinguir ciertamente entre el vicio y la virtud, entre la buena y la mala acción. Pero la distinción no se refiere al *acto mismo* o a su imagen ('ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala'). Tampoco se refiere a la *intención*, esto es, a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere únicamente a la

podría decirse que todas las relaciones son compositivas y descompositivas al mismo tiempo. Una misma afección podría tener efectos constructivos en un cuerpo y descompositivos en otro. Además, si cualquier afección que produzca un cambio altera las relaciones, ya no cabría hablar de un mismo cuerpo sino de dos cuerpos distintos, pues el primer estado ya no sería comparable con el segundo desde el punto de vista de la potencia. El segundo es que si se identifica el mal/bien con lo disfuncional/funcional se corre el riesgo de identificarse con una moral utilitaria y con un pensamiento tecnológico o eficientista.

⁶⁴⁵ *Ética*, IV, 39, pr.

⁶⁴⁶ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 42, 44-45.

⁶⁴⁷ Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 176.

⁶⁴⁸ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 46-47.

determinación, es decir, a la imagen de la cosa con la que se asocia la imagen del acto o, más exactamente, a la *relación de dos relaciones*, la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya. ¿Queda asociado el acto con la imagen de una cosa cuya relación descompone, o bien con la que compone su propia relación?⁶⁴⁹

De este modo, Deleuze construye una ética inmanente que se deriva coherentemente de los conceptos de su ontología. Tanto una como la otra requieren pensar, sentir y actuar de otro modo, evitando quedar atrapados en las categorías metafísicas tradicionales. No obstante, para concluir este capítulo, quisiéramos plantear, en los apartados siguientes, algunos problemas que se derivan de este modo de pensamiento.

3. 8. 2. ¿Jerárquica o igualitaria?

Platón es, como ha advertido Nietzsche con claridad, el verdadero inventor filosófico de la moral y el creador de los trasmundos de la metafísica. Por esta razón, la empresa de invertir el platonismo puede identificarse con la constitución de una ética, entendida como afirmación de la diferencia y opuesta a la moral como invención e imposición de un criterio de juicio exterior y superior. Sin embargo, la inversión del platonismo no se extiende a la posición jerárquica y oligárquica del filósofo ateniense ni a la consecuente afirmación de una ética igualitaria y democrática. Cabe preguntar por el motivo de esta omisión. ¿No se opone Platón a la democracia con todas sus fuerzas y utilizando todos los recursos? De una inversión del platonismo ¿no se deriva coherentemente una postura igualitaria y democrática? Según Deleuze, Nietzsche no lo entiende así:

...el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la *jerarquía*, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente. *La jerarquía como algo inseparable de la genealogía*, he aquí lo que Nietzsche llama ‘nuestro problema’⁶⁵⁰.

El error de Platón no consistiría en pensar jerárquicamente sino en que esa jerarquía no es originaria. Es una jerarquía meramente reactiva, que ya ha sido inoculada con el veneno de la moral y el virus de los trasmundos⁶⁵¹. Es cierto, Platón procede de una familia noble, pero ya no es una nobleza guerrera y conquistadora sino una decadente nobleza “sacerdotal”. En este caso (contra el refrán popular) el hábito ha hecho al monje. El filósofo no es más que un sabio (sacerdote, en términos nietzscheanos) travestido. El proyecto nietzscheano-deleuzeano de inversión del platonismo se efectivizaría coherentemente en el acto afirmativo de la diferencia de origen, “haciendo la diferencia”⁶⁵². Así se invertiría realmente la posición platónica que no instauro una verdadera jerarquía sino un igualitarismo nihilista en el que todos los entes se igualan en su no-ser verdaderos, en su reducción a meras copias. La inversión

⁶⁴⁹ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 48.

⁶⁵⁰ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 16. Énfasis nuestro.

⁶⁵¹ Smith piensa que establecer un ‘orden jerárquico’ entre las pulsiones o impulsos es una función principal *de la moral*, no de la genealogía, para Nietzsche. “Cuando Nietzsche investiga en la *genealogía* de la moral, está indagando en las condiciones de la jerarquización de los impulsos de cualquier moral particular: ¿por qué se seleccionan ciertos impulsos y ciertos impulsos no lo son” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 129).

⁶⁵² “Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión ‘hacer la diferencia’” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 61).

del platonismo jerárquico redundaría así en una jerarquía diferente/diferencial, pero no dejaría de ser jerárquica. Así lo entiende Badiou: “La concepción deleuzeana del pensamiento es profundamente aristocrática. El pensamiento sólo existe en un espacio jerarquizado”⁶⁵³. Por otro lado, si cada cuerpo o conjunto de fuerzas es singular, ¿cómo podría establecerse una jerarquía? Desde este punto de vista, cualquier jerarquía supondría una unidad de medida común o un criterio de comparación, pero ello estaría en contradicción con la singularidad de los existentes. El resultado sería un mundo caótico compuesto por una multiplicidad de átomos inconmensurables, pero en relación. La respuesta nietzscheana sería, entonces, que la jerarquía no se deriva de la comparación sino de la relación entre dos fuerzas cualesquiera, ya que al ser diferentes tienen que vincularse diferencialmente, una como dominante y otra como dominada. En este caso, habría que distinguir al menos cuatro órdenes de jerarquías: 1) Dominio de las nobles de mayor fuerza sobre las nobles de menor fuerza (por ejemplo, de los reyes sobre los señores). 2) Dominio de nobles sobre los plebeyos (por ejemplo, el senado romano). 3) Dominio de los plebeyos sobre los nobles (por ejemplo, la revolución francesa o inglesa o rusa). 4) Dominio de los plebeyos de mayor fuerza sobre los plebeyos de menor fuerza (por ejemplo, de los burgueses sobre los proletarios). A estos ejemplos podría agregarse 5) Dominio de los nobles de menor fuerza sobre los nobles de mayor fuerza (por ejemplo, la moral y la religión inventada por los sacerdotes).

Sin embargo, al menos como un ejercicio lógico, es posible ensayar otra alternativa. Según ella, cabría la posibilidad de identificar la ética con una posición igualitaria anti-jerárquica. Esta perspectiva supondría, en una sociedad dada, la igualdad de cualquiera con cualquiera. No la igualdad de los individuos dentro de una clase o grupo, ni la igualdad entre las clases, sino la igualdad de todos los seres parlantes. Los mismos textos de Deleuze, sobre todo aquellos en los que se apropia del pensamiento de Spinoza, dan lugar a una interpretación anti-jerárquica e igualitaria, si bien no identificaría sino diferencial. Por ejemplo, en sus clases sobre Spinoza, dice:

Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto *repudia las jerarquías*. (...) En el límite, es una especie de anarquía⁶⁵⁴ porque no existe ningún principio (*arqué*) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.

Desde el punto de vista de la ontología, no hay jerarquías, no existen el más y el menos o el bueno y el malo, porque no hay diferencias en cuanto al ser ya que todos los entes son en el mismo sentido de ser. La univocidad del ser significa que en las proposiciones ‘la cucaracha es...’, ‘el cielo es...’, ‘dios es...’ y ‘la basura es...’; ‘ser’ se dice en un único y mismo sentido. Un problema que se plantea aquí es que de esta ontología se deriva una política completamente caótica sin ningún criterio que permita fundamentar un orden de la vida en común. Es, efectivamente, ‘un mundo muy salvaje’, como el estado de naturaleza en Hobbes. Sin embargo, Deleuze no comparte el supuesto hobbesiano de la igualdad de principio o de la naturaleza humana igual, y parte de un escenario que no tiene porqué identificarse con la guerra de todos contra todos, sino que

⁶⁵³ Badiou, A., 2008, p. 26.

⁶⁵⁴ Como señala Žižek, el anarquismo de Deleuze (escapar a los sistemas de poder) implica una dificultad para pensar la política como construcción de la vida en común. Guattari agrega el plus político institucional, pero es todavía individual/psicológico.

puede imaginarse como un conjunto de relaciones de potencias diferentes, algunas de las cuales son conflictivas e imposibles y otras son cooperativas y compositivas (ensamblajes). A nivel del ser (ontología) se mantiene el caos y el desorden, pero a nivel de las relaciones particulares o singulares (ética), se hace posible un cierto orden⁶⁵⁵. La cuestión es si el orden o la composición implica una jerarquía o si es posible un agenciamiento no-jerárquico.

La clave aquí es el plano de inmanencia y la supresión de todo criterio moral de juicio. Piénsese, como ejemplo, en una relación disimétrica sado-masoquista. Ambos sienten un aumento de su potencia. Uno al ser sometido, el otro al someter⁶⁵⁶. La relación desigual de mando y obediencia potencia ambos elementos de la relación. Aristóteles menciona un ejemplo distinto: la relación entre amo y esclavo. El amo potencia al esclavo al darle dirección y orden al trabajo del subordinado, mientras que el esclavo potencia al amo en cuanto fortalece su mando. La potencia no debe ser identificada con lo activo, porque también hay una potencia en los sentimientos, en los afectos o en las pasiones que no son acciones en sentido estricto⁶⁵⁷.

La cuestión es por qué una ontología anárquica, 'democrática' e igualitaria deriva en una ética jerárquica, aristocrática y desigualitaria. El problema está en el devenir Nietzsche de Spinoza: "pues a *mí* la justicia me dice así: 'los hombres no son iguales'. ¡Y tampoco deben llegar a serlo!"⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Se pueden establecer aquí algunas comparaciones con la física, la teoría de sistemas y la teoría de la organización. El ser, el todo o el sistema tiende a la entropía, al desorden, pero lo hace produciendo un cierto orden, una cierta organización.

⁶⁵⁶ El ejemplo no es del todo adecuado, pues el sádico encuentra placer en el sufrimiento del otro y no cuando la víctima obtiene un goce en el dolor.

⁶⁵⁷ No obstante, aquí se presenta el problema de cómo hay que considerar la negación. La negación de la potencia ¿es una potencia? En términos psicoanalíticos: La sublimación es represiva, pero también es superadora, liberadora.

⁶⁵⁸ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 153.

CAPÍTULO 4

LA DELIMITACION HEIDEGGERIANA DEL FUNDAMENTO Y LA VERDAD EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

4. 1. La disolución de la filosofía en metafísica y su identificación con la historia occidental en el pensamiento de Martin Heidegger

Desde su inicio, la filosofía nace ligada a una forma de pensamiento de índole especulativo que impulsa la búsqueda de un fundamento o principio absoluto (*arkhē*),⁶⁵⁹ que permita explicar por qué son las cosas (fundamentar su existencia) y qué son las cosas (qué es lo que hace que los entes sean, su esencia) produciendo, disponiendo y determinando, al mismo tiempo, un tipo de discurso (*lógos*)⁶⁶⁰ de aquello pensado y fundamentado que podemos expresar en la estructura de la proposición lógica del lenguaje S es P,⁶⁶¹ cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Es sabido que los pensadores que iniciaron la filosofía han especulado en este sentido.⁶⁶² Así los primeros filósofos que indagaron por el fundamento de los entes naturales, entre ellos: Tales, Anaxímenes y Anaximandro han hallado (intuido), como sustrato de la realidad, un ente material (el agua, lo indeterminado o el aire) y, de ello se infiere, la reducción de la multiplicidad de entes a un fundamento único. En contraposición, los Pitagóricos, Sócrates y Platón han tomado un aspecto formal y abstracto para explicar la realidad, respondiendo a la pregunta por el fundamento con la cifra, el concepto y la idea, respectivamente. Sin embargo, es Aristóteles quien responde al problema de la *arkhē*, como búsqueda en torno al fundamento de la totalidad de lo existente, con la noción de substancia (*ousía*),⁶⁶³ como un compuesto de materia y forma.

El problema de la *arkhē*, del que se ocuparon los primeros filósofos, plantea la inter-relación entre las cosas existentes y el hombre que las piensa, así como también entre el fundamento (ser)⁶⁶⁴ y lo fundamentado (entes). Aquí se establece una relación crucial entre tres términos: ser-humano, entes y ser, constitutivos de lo real en cuanto tal, y la actividad que problematiza esta triple inter-relación es la filosofía, debido a que el ser-humano es el único ser existente que puede preguntarse por el ser del ente. Así, la pregunta fundamental de la filosofía acaece, en el ser-humano, de este modo: ¿qué es el ser? como así también ¿por qué hay entes y no más bien nada? Estas preguntas ponen en marcha a la filosofía y a la historia misma de occidente. La inter-relación, anteriormente expuesta, es determinante para la historia, porque de acuerdo a la comprensión epocal que en el hombre acaezca de aquella relación, se manifestará un modo peculiar de comprender, habitar y aprehender el mundo lo que constituirá a la historia como tal.

Ahora bien, cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras

⁶⁵⁹ Del griego antiguo ἀρχή.

⁶⁶⁰ Del griego antiguo λόγος.

⁶⁶¹ Hay que tener en cuenta que la relación que se vislumbra en este párrafo es tripartita, tenemos, en primer lugar, las cosas existentes (los entes), en segundo lugar, el fundamento (el ser), y por último, al ser-humano que piensa y expresa lo comprendido en esta relación, tema que abordaremos en el desarrollo del texto.

⁶⁶² Previo a este modo de pensar tal búsqueda resultaba innecesaria dado que la realidad, en su totalidad, estaba fundada plenamente por lo mítico-religioso.

⁶⁶³ Del griego antiguo οὐσία.

⁶⁶⁴ Del griego antiguo εἶναι.

causas,⁶⁶⁵ asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, puesto que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: “*La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales*”.⁶⁶⁶ Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en tanto que es y las propiedades que por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser en miras al fundamento de los entes.

Ahora bien, Heidegger muestra que la pregunta por el ser (*sein*) mismo, constituye la primera y última tarea de la filosofía a lo largo de toda su historia. La exigencia de llegar a esta pregunta originaria tiene el aspecto de un retorno al pensamiento griego; mostrando, asimismo, que el significado de los términos esenciales de los primeros pensadores, fue profundamente modificado por la filosofía posterior. Este hecho se acentuó con las traducciones latinas de palabras griegas, que, al ingresar a la cultura occidental, modificaron el pensamiento antiguo hasta tornarlo casi ininteligible con respecto a su originalidad.

Habíamos afirmado que la filosofía misma se constituye en cuanto tal, como resultado del cuestionamiento que el ser-humano realiza con respecto a la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta: ¿por qué es, en general, el ente y no más bien la nada?,⁶⁶⁷ como asimismo, ¿qué es el ser?; acaeciendo, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser señalado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, nos reencontramos, irremediabilmente, ante la misma dificultad que dio inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama “*historia de la metafísica occidental*”. Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar (dado que Parménides y Heráclito han señalado al ser sin salir del ámbito del ser mismo suponiendo la diferencia con lo ente),⁶⁶⁸ los filósofos posteriores se orientaron a referir que lo que tenemos delante es esto o aquello.⁶⁶⁹ Es decir, respondieron con una determinación expresada en la proposición “S es P”.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, L. alfa, p.74, 982^a.

⁶⁶⁶ Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Bs. As., 1985, p. 43.

⁶⁶⁷ Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Bs. As., 1969, p. 39.

⁶⁶⁸ Para su significado vid. infra. cap. 4.

⁶⁶⁹ Con la expresión “primeros filósofos” nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión “filósofos posteriores” a la tradición filosófica, desde Sócrates y Platón a Nietzsche.

⁶⁷⁰ Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla S es P. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción “es” que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta a este problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro Delta de la *Metafísica* “*el ser se dice de muchas maneras*”, se dice, primariamente, de la

Sucede, pues, que se dispone la respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica⁶⁷¹ de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita: el concepto. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello, la respuesta, en cuanto limitación categorial, adquiere el carácter de “definición”. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Pero, un ente es algo que “es”, pero no es el “ser”. Replantearnos esta pregunta es situarnos ante el asunto del pensar propio que inicia la filosofía en cuanto tal. Pero, preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “extravío” (*Irre*),⁶⁷² que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía como nos ha llegado a ser conocida (como metafísica), así como también de la propia historia de occidente.⁶⁷³ Por ello, Heidegger señala: “*esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (Beginn)*⁶⁷⁴, *lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente*⁶⁷⁵ *como lo que inicia (Anfang)*”.⁶⁷⁶

Heidegger sostiene que lo que en la tradición filosófica se ha dado en llamar “*principio de identidad*”, se ha adoptado como el *pre-sub-puesto* onto-lógico de todo pensar conceptual, implicados y dispuestos en la forma de comprender el verbo cópula en la proposición “S es P”, y que, a su vez, tal principio ha quedado sin pensar y sin problematizar, instaurándose como determinación y límite del pensamiento. Ello produce el dominio tecno-científico por parte del hombre hacia lo real, fundando el poder tecnológico que da comienzo y desarrolla la historia occidental como onto-teología,⁶⁷⁷ en cuanto posibilita la objetivación de lo real. De este modo, podemos afirmar que la filosofía nace y comienza ligada a un extravío (*Irre*), ya que preguntar ¿qué es el ser? y responder con un ente determinado devela un equívoco, donde la identidad, en tanto principio onto-lógico al que el pensamiento se subsume, se constituye en límite infranqueable para sí mismo. El pensar debe rendir cuentas al tribunal de la razón, quien establece los límites y alcances de todo pensar.⁶⁷⁸ De este modo, la filosofía se disuelve en metafísica. Entonces, según Heidegger, al adoptar la identidad como supuesto, la filosofía extravía el camino iniciado por Parménides y Heráclito,⁶⁷⁹ constituyéndose en metafísica; así pues, sólo se podrá pensar lo ente y se dejará sin pensar al ser,

sustancia y, secundariamente, de los accidentes. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, L. delta, p.162, 1003^a.

⁶⁷¹ La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y a su vez, establecer las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

⁶⁷² Cf. Heidegger, Martín, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, y, “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

⁶⁷³ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 14.

⁶⁷⁴ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que posibilita la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero, ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*), que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto, el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior. Seguimos aquí la traducción de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990. p. 111.

⁶⁷⁵ La diferencia ontológica.

⁶⁷⁶ ID, p. 111.

⁶⁷⁷ Cf. ID. Estos conceptos son así comprendidos dentro de la historia de la metafísica.

⁶⁷⁸ Cf. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, edición castellana, *Crítica de la Razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

⁶⁷⁹ El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *phýsis* y *lógos*. Cf. infra. cap. 2.

olvidándose la diferencia entre ser y ente. Por ende, la metafísica se ha establecido en íntima unión onto-teo-lógica sobre la base de pre-sub-poner, como principio fundamental, la identidad. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano quedando in-pensado,⁶⁸⁰ y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento.

Antes de analizar qué mienta el principio de identidad, veamos cuál es el sentido de “época” en la historia de la metafísica para Heidegger, lo cual nos llevará a redefinir la noción de verdad. En la metafísica hay un destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama “época”: el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, y, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *a-létheia*. Al producirse el des-ocultamiento de todo ente, se funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.⁶⁸¹ El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, la metafísica está destinada a constituir, a través de los entes, las distintas épocas de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. Pero la historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.⁶⁸²

Entonces, para Heidegger, las distintas épocas históricas están configuradas por lo que llama “*destino del ser*”, ello refiere al significado que asume en el lenguaje la noción de “ser” en una época determinada, o en una civilización; sentido del que depende la aprehensión de la realidad en general que un grupo cultural determinado tiene para relacionarse entre sí y con el mundo que lo circunda. La historia de la metafísica occidental constituye una forma propia de lenguaje para expresar esa relación asentada, de modo general, en la estructura proposicional “S es P”. De acuerdo a cómo se pre-comprenda al “*es*”, ello determinará la relación y el modo de aprehender lo real manifestado a través del lenguaje.⁶⁸³ Es decir que lo que está siempre en juego, en toda época, es el “*entre*” (*zwischen*) de la proposición, el “*es*”. Ello es lo que problematiza la

⁶⁸⁰ Lo no-pensado, no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y del pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que, precisamente, por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo in-pensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

⁶⁸¹ Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óptica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo y su destino histórico. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, por lo tanto, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

⁶⁸² Esperón, Juan Pablo E., “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010, p. 94-95.

⁶⁸³ En relación a la comprensión de la historia como destino del ser es que Heidegger interpreta a la filosofía de Nietzsche como consumación tecno-científica de la metafísica occidental.

pregunta: ¿qué y por qué la diferencia? Pero en la historia de la metafísica, la respuesta a la cuestión, es reducida a la identidad que el concepto mantiene consigo mismo.

En suma, la metafísica es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Es muy difícil explicar la procedencia de tal constitución, pero una de las hipótesis que podemos aventurar es la gran dimensionalidad que implica la noción del *ser*. La metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones⁶⁸⁴ que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo impensado en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás, pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.⁶⁸⁵ Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. *Al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente.* Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente.

El ser-humano, en su quehacer cotidiano y quizás sin ser consciente de ello, tanto en el lenguaje como en la relación que tiene con las cosas mismas en cuanto habita el mundo, comprende o, como diría Heidegger, tiene una pre-comprensión que se establece entre el ser y la nada, entre el ser y el devenir, entre el ser y la apariencia y entre el ser y el pensar. Esto significa que, en el habla cotidiana, expresamos siempre una pre-comprensión del ser que implica co-pensarlo en el horizonte de la nada, del devenir, de la apariencia y del pensar. Pero lo decisivo dentro de este aspecto, y que Heidegger ha señalado lúcidamente, es que la metafísica se desarrolla como actividad que supone al pensamiento dentro del horizonte onto-teo-lógico, pero no convierte a la dimensión del ser mismo y a la relación que este tiene con lo ente en problema; es decir, no se pregunta ¿qué es la diferencia y por qué la diferencia? Solo se problematiza y se desarrolla la cuestión de lo ente. En Platón, por ejemplo, lo ente aparece como aspecto o idea cuya estabilidad y unidad hacen que permanezca idéntica a sí misma. Por el

⁶⁸⁴ Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad*.

⁶⁸⁵ Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad.

contrario, las cosas sensibles muestran una inestabilidad en tanto devienen, surgen y desaparecen; en tanto entes sensibles su ser consiste en participar o imitar a las ideas. En Aristóteles ello tiene el carácter de interpretación categorial de la *ousía*, como también la comprensión de la cosa como obra (*ergon*)⁶⁸⁶ en el ámbito de la *dýnamis*⁶⁸⁷ y la *energeia*.⁶⁸⁸ Ahora bien, este esquema o estructura que define a la metafísica onto-teo-lógicamente no puede ser atribuido absolutamente ni a Platón ni a Aristóteles; aunque Heidegger sostenga, que en Aristóteles, la metafísica se constituyó como tal.⁶⁸⁹ Numerosos estudios han demostrado que ello es insostenible. Sin embargo, podemos afirmar que la metafísica se ha afianzado, de tal modo, conforme a la tradición medieval, a la asimilación y apropiación de la filosofía griega por el mundo cristiano; y, fundamentalmente, a las discusiones escolásticas y a la relectura de Aristóteles en clave teológica. Para rastrear cómo se afianza la metafísica, habría que realizar un análisis exhaustivo de la historia interna de las ideas en esta época, pero cuyo fin no persigue este estudio. Ahora bien, a modo de indicaciones, podemos establecer cuatro oposiciones propias del modo de pensamiento metafísico: 1) cuando la investigación es guiada por la oposición entre el ser y la nada, lo que se pregunta es por el ente en cuanto tal; 2) cuando la oposición es entre el ser y el devenir, se pregunta por la relación existente entre lo uno y lo múltiple; 3) cuando la oposición se piensa entre el ser auténtico y el ser inauténtico, se pregunta por el ente supremo como criterio absoluto de ser; y 4) cuando la oposición es entre el ser y el pensar, se pregunta y tematiza por el estatus y la concepción de la verdad. Estos problemas guían el pensar filosófico en cuanto la metafísica es comprendida onto-teo-lógicamente, y corresponden a lo que en la tradición filosófica, tanto en la época antigua, como en la medieval y la moderna, se ha conceptualizado bajo la noción del *ser* en el horizonte de lo que se dio en llamar “trascendentales del ser”, con matices diferentes en cada una de ellas: *on, hen, agathon, alethes*;⁶⁹⁰ o, *ens, unum, bonnum y rerum*.⁶⁹¹ De este modo, queda evidenciada la lógica de oposición, que se instituye y guía a todo pensar filosófico dentro de la tradición metafísica, y que frente a la problematización y tematización de aquellas oposiciones, la filosofía resuelve reducir uno de los extremos al otro, esto es, identificar lo verdaderamente real con uno de los extremos de la oposición que se fundamenta sobre el otro extremo, el cual, a su vez, se yergue en cimiento de éste. Entonces, en la filosofía antigua podemos decir, de modo general, que se reduce lo múltiple a lo uno (i. e. la idea en Platón; la sustancia en Aristóteles), donde el pensamiento metafísico opera categóricamente de acuerdo a una suerte de onto-logía objetiva inmanente; en el caso de la filosofía medieval, a la pregunta: ¿por qué lo creado? La respuesta es categórica y reduccionista: “porque depende de su creador”, en este caso, tendríamos una suerte de teo-logía objetiva trascendente. Por último, cuando la filosofía moderna se pregunta, de modo general, por la relación entre sujeto y objeto, podemos decir que se reduce lo representado a la representación, donde el pensamiento establece las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto. Por ello, es que la metafísica se presenta, en la época moderna, como una suerte de onto-logía subjetiva trascendental.⁶⁹² Ahora bien, ¿qué sucede con nuestra época, la actual?, ¿cómo es comprendida tal relación de

⁶⁸⁶ Del griego antiguo ἐργων.

⁶⁸⁷ Del griego antiguo δύναμις.

⁶⁸⁸ Del griego antiguo ἐνέργεια.

⁶⁸⁹ Cf. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.

⁶⁹⁰ Del griego antiguo ὄν, ἓν, ἀγαθόν, ἀλήθεια.

⁶⁹¹ Cf. Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 218.

⁶⁹² Recordemos que para Heidegger la metafísica y su historia se constituye en íntima unión onto-teo-lógica. Nosotros estamos mostrando el carácter distintivo y peculiar que cada época conlleva.

oposición? El desarrollo del texto tiende a problematizar esta cuestión determinante para situarnos y habitar el mundo en el siglo XXI.

Si bien, cabe destacar, que nunca las generalizaciones son correctas, el fin que buscamos en ellas es demostrar que la lógica de oposición que adopta el pensamiento occidental es posibilitada a partir de pre-sub-poner el principio de identidad (no problematizado en la historia de la metafísica) y que, a su vez, impide pensar la diferencia *entre* el ser y lo ente. Entonces preguntamos: ¿qué es, cómo aparece y cómo se comprende, en la tradición filosófica occidental, el principio de identidad?

4. 2. El principio de identidad: la constitución del fundamento y la verdad

En filosofía se llama ente a todo aquello que es y que existe de alguna manera, ya sean sensibles, como los entes físicos o los entes psíquicos; ideales, como los entes matemáticos y las esencias; y los axiológicos, como los valores morales. De todo esto puede predicarse: el término *es*. A lo que hace que estos entes sean, se lo llama “ser”. Cuando preguntamos, entonces, por el ser de los entes planteamos el asunto propio de la filosofía cuyo carácter es onto-lógico.

Ahora bien, en la tradición filosófica encontramos un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción; es decir, cuando el ser-humano piensa lo real, lo nombra discursivamente, suponiéndolo. Ello es lo que enuncia la proposición “S es P”, donde se comprende al “es” como fundamento de lo ente en tanto identidad onto-lógica. El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$.⁶⁹³ Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar.⁶⁹⁴ La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido; el primer principio señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto, y el segundo, señala que todo ente es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”.⁶⁹⁵ Pues, ¿qué significa esta fórmula, leída desde la tradición metafísica?, la fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens*. Siempre que tomamos a un ente como ente, lo estamos considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando decimos lo mismo, por ejemplo una flor es una flor, se está expresando una tautología, no nos hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, pero esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula $A = A$, habla de igualdad, por lo cual, no se nombra a cada A como lo mismo. La identidad anunciada por Parménides no dice que todo ente sea igual a sí mismo, dado que identidad e igualdad no son lo mismo, pero nuestra tradición ha confundido ambos sentidos. La

⁶⁹³ La identidad, en su sentido originario, es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica, en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico. Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cf. Heidegger, Martin, “¿Qué es Metafísica?”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

⁶⁹⁴ El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la auto-identidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada “lógica de predicados”, esto es, $(x) (x = x)$, donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición ($A = A$), donde la letra A es una variable proposicional.

⁶⁹⁵ Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438.

palabra identidad deriva del griego *tò autó*⁶⁹⁶ que significa “lo mismo”, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Tal fórmula encubre lo que, en su origen, la identidad anuncia. Este cambio de sentido (de mismidad a igualdad y unidad), en la comprensión de la identidad, produce un extravío en el pensar occidental, claramente señalado por Heidegger, constituyendo la historia de la metafísica, y disolviendo la esencia de la filosofía relativa a problematizar la diferencia, en onto-teología. A partir de ello, se piensa la triple relación constitutiva de lo real y de la filosofía, esto es: ser-humano, entes y ser, presuponiendo el principio de identidad. Esto determina, en lo sucesivo, la objetivación de lo real a través del concepto y posibilitará la manipulación tecno-científica. Ahora bien, ¿qué expresa el principio de identidad?

Lo que expresa el principio de identidad, en la historia de la metafísica, es que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente, y se constituye como supuesto de todo pensar, en la medida en que es una ley que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo.⁶⁹⁷ Igualdad y unidad pertenecen a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si los rasgos fundamentales del ser son la unidad y la igualdad, éstos rasgos son concebidos como fundamentos de todo lo ente (unificados por el principio de identidad), posibilitando su aparición y su permanente presencia en la unidad de la identidad de sí mismo.

La primera formulación de la noción de identidad aparece dentro del pensamiento occidental en el pasaje del fragmento B 2 del Poema de Parménides que reza “*tò gàr autò noeín estín te kai ênâi*”,⁶⁹⁸ que Heidegger vierte al alemán como “*Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein*”, y que traducimos a nuestra lengua hispana del siguiente modo: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”.⁶⁹⁹ Reparemos en la cita; *to autó*, en griego, significa “lo mismo”, pero es comprendido, bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica, en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como “igualdad”, en sentido lógico, y como unidad, en sentido “óntico”. Así, podemos observar que en la frase de Parménides, leída desde la tradición filosófica, opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides, en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma, así, en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó*, en griego; *idem*, en latín; *das Selbe*, en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica; la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es”⁷⁰⁰ como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. *Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria.* Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su *diferencia-diferenciante*, con lo ente.

Ahora bien, la identidad, presupuesta en la metafísica, ubica en un lugar privilegiado a ciertas proposiciones (principios evidentes), que permiten un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real en cada época de la historia del ser. En el

⁶⁹⁶ Del griego antiguo τὸ αὐτό.

⁶⁹⁷ Cf. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 154.

⁶⁹⁸ Del griego antiguo “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι”.

⁶⁹⁹ Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438 traducen “*tò autó (estin) ênâi te kai lógos*”.

⁷⁰⁰ Del griego antiguo εἶναι.

caso de la época antigua, el ser (como fundamento de lo ente) es comprendido como elemento determinante (principio evidente) con respecto al pensar: “*El ser es*”,⁷⁰¹ afirma Parménides. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente, el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto adecuación (*adaequatio*) del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos, en sentido lógico, y forman una unidad, en sentido óntico.

Por otro lado, en la época moderna, el pensar se determina a sí mismo (principio evidente) como elemento determinante con respecto al ser que, a su vez, implica la disposición de una nueva concepción de la verdad definida como certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). “*Pienso, luego soy*”,⁷⁰² afirma Descartes, dado que fuera del pensamiento nada hay; el ser, necesariamente, tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser, en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna es configurada, de este modo, como *identidad subjetiva*. La identidad es comprendida entre la representación y lo representado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general en cuanto que es el ente privilegiado, entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.⁷⁰³ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto. Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad, en cuanto tal, queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí: la identidad sujeto-verdad-objeto. Pero, en cuanto pre-sub-puesto, Descartes, con su duda metódica, no problematiza el principio de identidad, dado que éste sostiene toda la fundamentación metafísica. Por lo tanto, en la metafísica cartesiana no se da un nuevo comienzo de la filosofía, sino que continúa su desarrollo, abriendo una nueva época en su historia.

Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el

⁷⁰¹ Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, p. 437.

⁷⁰² “*Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba*”. Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan idénticos. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre como substancia pensante. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

⁷⁰³ “*No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda*”. Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero, asimismo, requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo, en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto, es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

camino abierto se haya llevado a cabo. Para ello, debemos señalar el rumbo metafísico que el proceso consumará en la filosofía de Hegel. Si el yo pienso es concebido como principio, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto —es la unidad sujeto-objeto—, es decir, el saber absoluto. Aquí estamos ante la dialéctica, donde no es ya lógica formal, sino que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad.⁷⁰⁴

Nosotros afirmamos, entonces, que este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Consecuentemente, en la relación con los entes nos encontramos determinados por la identidad. Si no oyéramos la determinación de la identidad, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. Tampoco se daría ninguna ciencia; pues, si no se le garantiza la identidad (permanente presencia) de su objeto (objetividad de la representación), la ciencia no podría oír el llamado hacia la dominación. A partir de la garantía que proporciona la identidad, las investigaciones se aseguran el éxito de su dominio. Es decir, si a la ciencia no le estuviera garantizada de antemano la unidad de su objeto, ella no podría controlar, prever y manipular lo real.⁷⁰⁵ La propia frase de Parménides es interpretada, a partir de la identidad metafísica, de la siguiente manera: al tomar a un ente en cuanto ente, se está tomando al ente en su ser o en su verdad. El “en cuanto que” del giro “ente en cuanto ente” remite a la verdad de lo ente, pero exige, al mismo tiempo, un pensar. Si lo ente no fuera pensado como lo que él es, no podría ponerse en relieve como el ente que es y no podría llegar a su ser, o, a su verdad. Entonces, al pensar lo ente como convertible con lo verdadero, la metafísica ha dado por sentada la identidad entre ser y pensar.⁷⁰⁶ De este modo, podemos desprender un segundo sentido. Al representar la identidad como un rasgo del ser, éste, en consecuencia, es dotado de significado, de una determinación, a saber: la de ser fundamento. Con ello, el ser es sustituido por un ente, aunque continuará conservando el nombre de ser. Pero el ser no es ningún significado, y por eso no tiene propiedades. La identidad no es propiedad alguna del ser. Pero, teniendo al ser como ese ente idéntico a sí mismo, y fundamento de lo ente en general, está abierta la posibilidad para que el hombre, mediante las ciencias, pueda manejar, organizar, clasificar, producir, y destruir. Con esta comprensión, estamos entendiendo al ser como algo técnico, en el sentido de que es nuestra obra. Cuando le damos el significado de técnica, se vuelve a tomar al ser como un ente, y por ello, no podemos atender a que, en esta situación técnica, es el hombre quien resulta un ente, una cosa, a quién le viene impuesto lo técnico (de antemano), bajo la forma de asegurar todo, sometiéndolo a un cálculo y a un plan que ha de extender ilimitadamente. La persistencia de comprender, metafísicamente, a la técnica, es decir, signada por la identidad, conduce precisamente a la extensión de su dominio. La ampliación del dominio, es la extensión de la destrucción de todos los objetos naturales o históricos. El hombre mismo se autosacrifica industrializando su vida para seguir pensando, paradójicamente, que él es el amo de la técnica. En este sentido, nuestra historia es metafísica porque hemos realizado un mundo de acuerdo con el ideal de objetividad,

⁷⁰⁴ Cf. Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Bs. As., 1985, p. 44.

⁷⁰⁵ ID, p. 67-69.

⁷⁰⁶ Cf. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 154.

esto es, asegurar al ente en la objetividad del concepto (permanente presencia) para poder manipularlo; lo que permite la expansión de la tecno-ciencia a escala planetaria.

Para finalizar, desde la perspectiva de la identidad, ya sea que se afirme como principio al “ser” –época antigua–, ya sea que se afirme al “pensar” como principio –época moderna–, la explicación y relación con los entes múltiples va a resultar como realidad aparente para los antiguos y fenoménica, para los modernos. Así, lo múltiple no es real, es apariencia, manifestación de lo que en verdad no es. Solo es verdadero que “el ser es” o “el pensar es”. Los múltiples entes son la negación de la unidad verdadera. Esto explica la comprensión epocal de la triple relación constitutiva de la filosofía entre ser, hombres y entes, y expresa, por lo tanto, la estructura lógica disyuntiva sobre la que se ha constituido la metafísica occidental. Entonces debemos preguntarnos ¿por qué, sostiene Heidegger, que la metafísica se constituye en íntima unión onto-teo-lógica?

4. 3. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica

En el presente capítulo trataremos una cuestión sumamente compleja: la noción de diferencia, comprendida dentro de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, que supone, como soporte de la triple unión (onto-teo-lógica), al principio de identidad. Pues la identidad y la diferencia operan y constituyen, conjuntamente, al pensar metafísico y a la metafísica en general.

En el capítulo anterior sostuvimos que para que un ente pueda aparecer como tal tiene que presentarse en la identidad que está consigo mismo, es decir, en la igualdad y unidad que tienen en sí; asimismo sucede en el hombre, para que este pueda presentarse debe pensarse en la igualdad y unidad de sí mismo, es decir, en la unidad de su conciencia. Su yo debe ser el mismo que subyace a todas sus representaciones. Del mismo modo, un ente solo puede ser pensado en la medida que consigue aparecer en la unidad e igualdad que tiene consigo mismo, pudiendo así ser objeto para un sujeto (objetividad de la representación).

Ahora bien, el término ‘diferencia’ proviene del latín *diferentia*, entendida en general, como la razón de distinción entre dos o más entes. Podemos hablar de lo que es numéricamente distinto cuando dos entes se distinguen solo por ser individuos distintos dentro de una misma especie; o de lo que es específicamente distinto porque los entes pertenecen a distintas especies. La diferencia permite la clasificación y la distinción entre individuos. Aristóteles estableció las bases de la clasificación y de la definición, teniendo en cuenta la diferencia de género, especie y diferencia específica.⁷⁰⁷ También tomemos en cuenta que la diferencia admite, como una de sus formas, a la igualdad, por ejemplo $2+2=4$. Si entre dos entes no encontramos diferencia alguna, no serán dos entes, sino uno solo y el mismo.⁷⁰⁸ En este sentido, si diferenciamos entre un ente y otro lo que sacamos a la luz es la diferencia entre uno y otro. Solamente podemos establecer diferencias entre dos entes si captamos, en cada caso, a uno y al otro como lo ente en la igualdad y unidad con la que está en sí mismo (principio de identidad). Esta es la diferencia lógica, dado que permite la clasificación y la definición entre dos o más entes de una misma especie o de especies diferentes. También tenemos una diferencia metafísica, es decir, una diferencia que se establece a partir del modo de ser de los entes, establecida por primera vez gracias a Platón y que rige toda nuestra historia, según la cual se diferencia entre aquello que es verdaderamente ente, la esencia (*quiddidad*) que es la diferencia onto-lógica; y el hecho de que se *es* (fundamento de la existencia de los entes particulares) que es la diferencia teo-lógica. Los entes

⁷⁰⁷ Cf. Aristóteles, *Primeros y segundos analíticos*, Gredos, Madrid, 1995.

⁷⁰⁸ Cf. Principio de indiscernibilidad de Leibniz.

verdaderos, del ámbito de las esencias, vienen a ser diferenciados del ámbito aparente de los entes particulares, del hecho de que sean perecederos (diferencia entre lo múltiple y lo uno). A la relación existente en la historia de la filosofía entre la diferencia ontológica y la diferencia teo-lógica, la denominamos diferencia onto-teo-lógica como sostiene Heidegger (que supone como soporte al principio de identidad).⁷⁰⁹ En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Pero la comprensión de qué sea ontológico y teológico en cada caso depende de la época histórica que acaezca en la historia del ser.

Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: es lo que ya hemos denominado “extravío” (*Irre*), que da comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este extravío ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde esta nació, al dirigirla por un camino extraviado y llevándola fuera de su inicio. De este modo, Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, ‘el ser es la idea’; porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean.⁷¹⁰ Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*,⁷¹¹ sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.⁷¹² Este mundo tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la “permanente presencia”. La *idea*⁷¹³ es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, y, que, además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen.⁷¹⁴

Cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta “¿qué es el ser?”, ha entendido el ser como no fue pensado originalmente, porque, en su origen, el ser fue pensado, precisamente, a diferencia de lo ente. Consecuentemente, a la diferencia originaria, que Parménides y Heráclito simplemente nombraron, pero que no tematizaron,⁷¹⁵ Platón responde con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en

⁷⁰⁹ Recordemos que la diferencia ontológica es anterior a la diferencia óptica, en cuanto que ésta es diferenciación entre un ente y otro; aquella es la diferenciación entre lo ente y su ser. Para Heidegger, la diferenciación entre el ente y su ser es lo que constituye la esencia de la filosofía, y el asunto por pensar.

⁷¹⁰ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-17.

⁷¹¹ Del griego antiguo φύσις.

⁷¹² Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

⁷¹³ Del griego antiguo εἶδος.

⁷¹⁴ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-18.

⁷¹⁵ El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis* (φύσις), entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que *son*. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.

El ser es apareciendo. Pero si el ser es siendo, tendrá que aparecer en lo que es, o sea, en un ente. Lo que no aparece, lo oculto, está fuera de la *phýsis* y no es. Al des-ocultamiento del ser en el ente, los griegos lo denominaron *a-lethéia*, des-ocultamiento. Este salir del estado de des-ocultamiento, se igualará

la problematización del ser y el ente, sino “lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)”.⁷¹⁶ Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica de oposición), con lo cual se ha identificado la verdad con lo que las cosas tienen en general y en común pero que está⁷¹⁷ más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia, la inmutabilidad: el concepto).⁷¹⁸ Lo dicho da cuenta de por qué la filosofía se disuelve y es reemplazada por la metafísica,⁷¹⁹ puesto que en ella se absorbe todo el significado de la filosofía.

¿Por qué la metafísica inicia la historia? Para Heidegger, la historia es una noción ligada esencialmente a la metafísica, o mejor dicho, fuera de la metafísica no hay historia. Pero ¿no es esto una contradicción?, ¿no está la verdad del lado de la eternidad y no de la sucesión? Es una eternidad muy peculiar porque ha nacido en el tiempo. En las ideas no hay tiempo, pero su origen es el tiempo, porque fueron propuestas como verdad en un momento dado, y porque se definen con relación al tiempo, a las cosas, pues lo ente que es verdaderamente ente, resulta verdadero, solo con relación a lo ente que no es verdaderamente ente. Las ideas, esa suerte de eternidades construidas a partir del tiempo, constituyeron el medio desde el cual todo puede ser comprendido, esto es, organizado y producido. Esta división operativa de la idea nace como consecuencia del planteamiento de la metafísica, que ha provocado una escisión en el mundo real, una diferencia entre lo verdaderamente ente y las cosas. Así, por medio de la división del ser en marcos de conocimientos, asegurados por el propio significado del ser como ser ideal, lo que está abierto, es la posibilidad para el dominio controlado de cada cosa. Lo que sea cada ente, en general, viene ya decidido de antemano por la ciencia correspondiente y no desde la cosa misma. La realidad individual está fragmentada y viene a ser lo que nosotros queramos. El proceso en que vino a revelarse que el conocer es dominar desde el a priori de las ideas (categorías), es la historia. La metafísica es la historia de la realización del conocimiento como dominación del ente en su totalidad.

*“El “desvío” del que hablábamos consiste, enunciado desde la posición que hemos alcanzado, en la disolución de la filosofía en metafísica, o lo que es lo mismo, en la indiferencia entre el ser y el ente, en el olvido de la diferencia”.*⁷²⁰ La metafísica no

al ser, entendido como *phýsis*, y también con la apariencia. Semejante triple identificación (ser, verdad y apariencia) muestra la experiencia radical que los griegos tuvieron del ser. La metafísica nació, pues, con el simultáneo olvido del ser.

⁷¹⁶ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18. Aquí se pone de manifiesto el olvido de la diferencia ontológica en favor de la diferencia de modos de ser: qué-es (esencia), y que-es (existencia).

⁷¹⁷ Recordemos que en la filosofía platónica las ideas conllevan el doble tratamiento metafísico (onto-teológico), en el sentido de que la idea caracteriza en general lo ente, esto es, la idea como condición de posibilidad de todo ente, pues cada ente particular por ser y para serlo tiene que participar (fundamentarse) en ellas; además, todas las ideas tienen su fundamento último en la idea de Bien.

⁷¹⁸ Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 17-18.

⁷¹⁹ Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá phýsiká*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, “traspasar algo” “por encima de”, se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es “*metá tá phýsiká*”, lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, “metafísica”. Cf. Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Bs. As., 1969, p. 55-57.

⁷²⁰ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18.

ha visto sino lo presente y no ha oído sino lo dicho. De este modo, olvidó al ser. Pareciera que hubiera aquí una contradicción, ¿cómo podría olvidarse lo no visto ni sabido? Es obvio que el olvidar siempre supone cierto saber, perdido momentánea o permanentemente. Y, según lo afirmado, la metafísica solo ha tenido experiencia con el ente, y no con el ser. Pero, en realidad, para poder aprehender a un ente como tal, es necesaria una previa captación del ser. Nuestro trato con las cosas ignora, por olvido, semejante circunstancia, y deja sin problematizar la cuestión última y decisiva.⁷²¹ En efecto, la afirmación del ente en tanto ente siempre tiene implícito, de modo no-dicho, y como misterio, al ser en cuanto tal.

De este modo, a la diferenciación que produce el pensar metafísico Heidegger lo denomina “onto-teo-logía”. En el pensamiento metafísico, la diferencia ha sido diferenciada y decidida de un modo bien determinado: el ser se convierte en el fundamento de lo ente. Este fundamento, en la metafísica, recibe un tratamiento doble de acuerdo a la época en la que el ser acaezca en cuanto tal: en primer lugar, en tanto “onto-logía”, desde la unidad que llega hasta el fondo de cada ente, revelando lo que en éste hay de general y común; en segundo lugar, en tanto “teo-logía”, desde la unidad fundamentadora de todo lo ente, de la totalidad, es decir de lo más elevado sobre todas las cosas. Este ente fundante es el ente supremo, lo divino. Además, son onto-logía y teo-logía, porque el sufijo “logía”, significa, fundamentación, justificación. A su modo, la metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, a saber: ha reducido el ser a fundamento, y de este modo, lo que hace es tomarlo como ente, que solo es pensado a fondo, cuando se lo piensa como idea, sustancia, causa primera que se funda a sí misma, subjetivismo trascendental, o voluntad de poder.⁷²² La onto-logía y la teo-logía solo son “logías” en la medida en que es un modo de *lógos* que fundamenta a la multiplicidad de entes en una unidad general, suprema e inmutable que permanece igual a sí misma (permanente presencia). De este modo, el ser del ente es pensado, ya de antemano, en tanto fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda la metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuentas del fundamento.⁷²³ “*La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)*”.⁷²⁴

De lo que llama Heidegger historia de la metafísica el tiempo ha desaparecido, no se ha eliminado, simplemente no ha sido pensado; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino del nihilismo como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger, que recoge el término a partir del sentido que éste pensador le otorgó, metafísica es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica, la historia donde se olvida al ser, comienza con Platón, y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación.⁷²⁵

⁷²¹ La diferencia ontológica.

⁷²² Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 50.

⁷²³ ID, p. 127.

⁷²⁴ ID, p. 133. “*In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik*”.

⁷²⁵ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 21-23.

Volvamos a la metafísica cartesiana. En el apartado anterior mostramos que su metafísica se constituye onto-lógicamente. En Descartes, también la noción de diferencia está pre-sub-puesta en su fundamentación metafísica. Descartes piensa al ente y deja sin tematizar al ser en cuanto tal, es decir, deja sin pensar la diferencia ontológica. Sustituye esta diferencia por la diferencia óntica, es decir, la diferencia-diferenciada de un ente privilegiado entre todos los demás que cumple la exigencia de la determinación del ser en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad. Descartes, en consecuencia, abre el camino para que por primera vez en la historia de la metafísica, el sujeto se constituya como fundamento de lo ente en general. Así, desde la perspectiva de la identidad onto-lógica, desde la cual se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que éste es sometido, dado que el yo pienso es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación onto-lógica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad, entendida como certeza de las representaciones, toda intersubjetividad resulta innecesaria.

Pero, a la vez, al ser Descartes la bisagra del movimiento histórico del ser entre la época medieval y la época moderna, encontramos en su metafísica, teo-logía, también. Lo primero que tenemos que observar, y en la filosofía de Descartes es absolutamente patente es que, la afirmación heideggeriana de que la constitución de la metafísica es onto-teo-lógica, se devela de suyo; porque el primer principio de su fundamentación, o la primera verdad, en tanto certeza onto-lógica, es el sujeto, que Descartes extrae a partir de la *invención* y análisis del “*Cogito*”. Pero si no hubiera realizado, también, una justificación o fundamentación teo-lógica, no hubiera podido salir del encierro del *yo pienso* como única verdad. Su fundamentación hubiera solamente alcanzado aquella certeza (principio evidente). Pero, demostrando la existencia de Dios, a partir de su fundamentación teo-lógica, al modo escolástico (mediante la concatenación de argumentos causales), logra romper tal encierro. Afirma Descartes:

...Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente que no puedo ser yo mismo la causa de esta idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esta idea.⁷²⁶

En consecuencia, Dios es constituido como fundamento, justificador y garante, en tanto ente supremo, que da el ser al sujeto y a todos los entes restantes; y en consecuencia, lo sostiene en esa fundamentación. Así, se muestra, necesariamente, la diferencia teo-lógica.⁷²⁷ Pero, también, se devela cómo la diferencia en tanto onto-teo-logía y la identidad están íntimamente ligadas en la historia de la metafísica.

⁷²⁶ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Espasa Calpe, Bs. As, 1943, p. 138. Descartes concluye este argumento diciendo que Dios es la idea más clara y distinta que tiene. Dios garantiza la continuidad de pensamiento, porque crea lo ente y lo sostiene en el ser.

Al comienzo de la época moderna, con Descartes, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad, porque puede ser determinado por la representatividad y la objetividad para el *subjectum* representante, pero, también, por la *actualitas* del *ens creatum* y de su substancialidad.

⁷²⁷ Aclaremos que la noción de *Dios* no debe confundirse con el tratamiento teo-lógico que está en cuestión en el texto, porque la teología no habla, en realidad de *Dios* (como la divinidad), sino que mienta, en su concepto, el fundamento que unifica la totalidad de lo ente, es decir, el ser del todo. Así como también la noción de sujeto no es intercambiable únicamente con la ontología, pues muchas nociones diferentes pueden determinar una ontología.

Para concluir, dentro de la historia de la metafísica, hemos encontrado dos significados de identidad relacionados entre sí; en donde desde el primero llegamos al segundo, y que, a su vez, son los que posibilitan la metafísica como onto-teo-logía permitiendo la dominación técnica de todo ámbito de lo real. El primer significado de la noción de identidad que encontramos es el de la interpretación, bajo las categorías ontológicas metafísicas, de la frase de Parménides.⁷²⁸ Es decir, lo verdadero es la unidad e igualdad entre ser y pensar. El segundo sentido de identidad, que se desprende como consecuencia del primero, es que si se piensa (representa) la identidad como un rasgo del ser, éste va a adquirir una determinación y va a tener una nueva disposición frente a la realidad que no es originaria de suyo. El ser es determinado como fundamento.⁷²⁹ Pero, el ser fundamento, ya no es el ser mismo, en su diferencia ontológica con lo ente. El ser no tiene propiedad alguna. La identidad no es propiedad alguna del ser. Y, como en la historia de la metafísica, la diferencia no es problematizada quedando, en cuanto tal, in-pensada; se identifica al ser con un ente; y, si además, éste tiene la característica o determinación de ser fundamento de los entes restantes en general; tenemos, como consecuencia, que cualquier ente que ocupe el lugar del ser, será fundamento de todo lo ente en general. Así, este ente fundamentará y dará el ser a los entes restantes, ya sea onto-lógicamente, ya sea teo-lógicamente respectivamente, abriendo, de este modo, el camino hacia la dominación técnica de todo lo real efectivo, según la época metafísica que acaezca en la historia del ser.

⁷²⁸ Cf. *Supra*, cap. I.

⁷²⁹ Siempre dentro de lo que Heidegger llama “historia de la metafísica”.

CAPÍTULO 5

MÁS ALLÁ DEL FUNDAMENTO Y LA VERDAD. LA RECEPCIÓN DELEUZIANA DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHE

5. 1. Introducción

Se dice que Deleuze es un filósofo posmoderno, entre otras cosas, porque postularía una suerte de anarquismo filosófico en el que no habría fundamentos dados y afirmarí una filosofía de la multiplicidad y la diferencia. Sin embargo, en la filosofía deleuziana se desarrolla una ontología que no debiera ser prejuzgada ni menospreciada sin dar cabida a sus propios argumentos. Con respecto a esto hay que decir, en primer lugar, que a través de la lectura y apropiación de algunos pensadores marginales en el relato ‘oficial’ de la historia de la filosofía, tales como Hume, Spinoza, Nietzsche o Bergson, Deleuze lucha por liberar al pensamiento de toda la lógica reduccionista y binaria que rige la tradición filosófica occidental. Dicha historia oficial no deja de limitar la actividad del pensar⁷³⁰ a la búsqueda de un fundamento absoluto que justifique lo ente en general y a sí mismo. Así, Deleuze logra mostrar que la realidad del ser es diferir y no fundamentar. En segundo lugar, Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología del devenir, en la que la filosofía se libere y desarraigue del ser en su condición y estatus de fundamento de lo ente, lo que conlleva subsumir al ser en el devenir.

El encuentro con Nietzsche fue decisivo para la configuración de los dos rasgos de la ontología señalados en el párrafo anterior. Es sabido el gran interés que la obra de Nietzsche despierta en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencia. Dos motivos confluyen para ello: en primer lugar, la filosofía de Nietzsche le permite vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica occidental al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así pudiera conocer la esencia del hombre, de la vida, el espíritu, lo absoluto o de cualquier ámbito de lo real. En Nietzsche, Deleuze encuentra las armas que le permiten luchar contra la concepción del ser concebido como totalidad, como fundamento de lo ente en general y como el fundamento más elevado por sobre todos los entes al modo onto-teo-lógico propio de la tradición filosófica occidental. Esta cuestión trae aparejado el problema de la verdad, la que queda también cuestionada junto a la noción de ser, cualquiera sea el modo en que se la quiera comprender (correspondencia, adecuación, certeza, etc.). De este modo, Deleuze indaga críticamente la concepción clásica del pensamiento como búsqueda y amor a ‘la verdad’. Nietzsche le brinda herramientas para esta empresa ya que niega que el pensamiento sea una acción autónoma y que se piense por sí mismo (al modo cartesiano). Por el contrario, el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas. Entonces la pregunta “¿qué es la verdad?” o “¿qué es lo verdadero?”, debe ser reemplazada por esta otra: “¿qué quiere quién afirma tal cosa como la verdad o lo verdadero?” Puede adelantarse que el pensamiento depende siempre de fuerzas que se apoderan de él. Por ello, Deleuze reivindica, apropiándose de la posición nietzscheana, una nueva praxis filosófica que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen cuerpos y establece su forma de valorar (la voluntad) evaluando las inter-relaciones y las conexiones que entre las diferentes fuerzas se establecen.

⁷³⁰ Recuérdese que en la filosofía deleuziana, la actividad de pensar debe comprenderse como crear y experimentar y no como justificar o fundamentar al modo de la tradición metafísica.

En definitiva, el presente capítulo se propone relevar algunas conexiones de la ontología deleuziana y de la filosofía de Nietzsche expuestas en el libro *Nietzsche y la filosofía* para mostrar cómo Deleuze lucha y dirige un ataque decisivo contra el problema del fundamento y la verdad, cuestiones de suma relevancia para la tradición filosófica occidental. Con este fin se procura repensar algunas de las nociones claves de la filosofía nietzscheana como *fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia*.

5. 2. Primer ensamble intempestivo e in-actual: “lo trágico”⁷³¹. Dionisos como el ser del devenir

Para el joven Nietzsche la vida y, por ende, la filosofía tienen como nota distintiva esencial ser trágicas; esto supone que la realidad está configurada a partir de la lucha entre fuerzas apolíneas y dionisiacas. Lo trágico refiere al estallido que implica el aparecer de todo nuevo acontecimiento. Afirmar el carácter trágico de la vida consiste en comprender al ser como devenir, donde lo fenoménico es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge desde las profundidades del caos y la desmesura dionisiaca. En términos deleuzianos, las fuerzas vitales que supone el desenfreno dionisiaco producen multiplicidades a la vez que mientan el plano de inmanencia, principio de toda existencia de lo real. Según Nietzsche, tanto las fuerzas dionisiacas como las apolíneas conducen a una experiencia estética de la realidad donde la forma apolínea se des-encubre sobre la realidad dionisiaca que es liberación de la vida respecto de toda forma y límite. Así comienza Nietzsche su texto sobre la tragedia griega:

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiacoentre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente.⁷³²

Lo trágico no apunta a la sustitución de un ente fundamental y supremo por otro (al modo onto-teo-lógico de la metafísica tradicional), sino que lo que aquí está en juego es la afirmación de la potencia del devenir como condición de posibilidad de la emergencia de toda realidad. En la filosofía del joven Nietzsche hay que comprender al devenir como el triunfo de lo dionisiaco por sobre lo apolíneo; por donde las fuerzas vitales se abren camino constituyendo al tiempo, que sin cesar retorna de nuevo. Lo trágico refiere, entonces, a la comprensión de la totalidad de lo real como puro devenir y

⁷³¹ Deleuze comienza la obra sobre Nietzsche con el tema de la tragedia. Esto parecería indicar un abordaje cronológico del pensamiento de Nietzsche, sin embargo, Deleuze no intenta hacer tal cosa: necesita explicitar de entrada que Nietzsche *piensa de otra manera*. El pensamiento trágico no debe ser entendido aquí como un género literario o una forma expresiva, ni siquiera debe confundirse con el pensamiento de los poetas trágicos griegos. Por “pensamiento trágico” se entenderá, provisoriamente, un modo de pensar radicalmente antiplatónico, que niega toda referencia a los “trasmundos”, a lo trascendente, al *topos uranós*, a lo ideal suprasensible, al cielo cristiano. En suma, como dirá Deleuze, el pensamiento trágico es un pensamiento de la inmanencia.

⁷³² Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe - abreviadas como KSA – Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, München/Berlin/New York, 1980*. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para *El Nacimiento de la Tragedia*, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid, 1986. En cualquier otro caso será aclarada la procedencia de la traducción de los textos. KSA I, GdT 1, p. 25. NdT 1, p. 40.

no como suele creerse, una síntesis equilibrada entre lo apolíneo y el dionisiaco.⁷³³ En *El nacimiento de la tragedia* se privilegia el elemento dionisiaco por sobre el elemento apolíneo, ello constituye el triunfo del espíritu de Dionisos como constitución trágica de la realidad. En este sentido, lo dionisiaco no puede realizarse como reconciliación con la naturaleza y con la cultura (al modo dialéctico), sino que este elemento se presenta como ruptura violenta de todos los principios estables que están a la base de toda realidad y de todo fundamento. Nietzsche confiere a lo dionisiaco preeminencia absoluta considerándolo el elemento afirmativo y diferencial que permite la aparición en escena de toda multiplicidad como intensidades de fuerzas en relación sobre un plano de immanencia. Esto es, flujo caótico de fuerzas que forman, transforman y destruyen todo fenómeno. Lo dionisiaco es concebido por Nietzsche como una potencia plástica formadora de constelaciones siempre nuevas. Es un flujo que devora continuamente las formas pero también un flujo continuo que posibilita la producción de nuevas multiplicidades en el curso total del tiempo que se repite como siendo diferente o, mejor dicho, se repite afirmando plenamente la diferencia en cuanto tal.

Ahora bien, comprender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco sería reducir el ser a principio o fundamento de lo ente, esto es, al instinto de autoconservación con los caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Deleuze persigue a través de la filosofía de Nietzsche es abrir un camino posible cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser-ente, donde el problema por pensar sea la tensión de fuerzas que aparecen entre aquellos polos y no la decisión por uno de ellos como fundamento absoluto del otro. Desde la perspectiva del Nietzsche deleuziano el problema podría enunciarse así: lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa cómo liberarse de lo dionisiaco es, en realidad, en vías de superación del dualismo metafísico (ser vs. devenir, unidad vs. multiplicidad, realidad vs. apariencia, etc.), *liberar lo dionisiaco*. Si se parte de la tesis general de la obra, donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pareciera que en su transcurso Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero hay que señalar cómo debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos, donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico. Pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de una totalización última en la comprensión de lo real que posibilita el estallido del acontecimiento y de la multiplicidad como tal. Lo dionisiaco es el plano inmanente donde aleatoriamente se generan multiplicidades y se destruyen, donde se producen formas y se fagocitan.

En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobra la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco, el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y a su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso.⁷³⁴

⁷³³ Esto lo atestigua no sólo la función capital que Dionisos termina teniendo en la tragedia griega sino que en la filosofía posterior de Nietzsche Dionisos continúa teniendo una gran relevancia por sobre lo apolíneo que tiende a desaparecer.

⁷³⁴ KSA I, GdT 21, pp. 139-140. NdT 21, p. 172.

Liberar lo dionisiaco simboliza la potencialidad con la que el devenir irrumpe conformando multiplicidades sobre el flujo del espacio y el tiempo. Así lo afirma Nietzsche: “El mito trágico sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos; él lleva el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo e intenta refugiarse de nuevo en el seno de las realidades verdaderas y únicas”.⁷³⁵ Lo dionisiaco, que remite al mundo de las formas apolíneas, no se justifica a partir de la necesidad estética que ello genera, sino que remite a la potencia afirmativa del ser como devenir: flujo de fuerzas múltiples, desiguales y en relación que crean y destruyen toda multiplicidad.⁷³⁶

La afirmación trágica de la vida consiste en pensar al ser como ser del devenir tal como declara Deleuze. Vida y muerte, nacimiento y decadencia son sólo aspectos del mismo devenir que conforma la vida.⁷³⁷ Lo individualizado es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge a la vez que se disuelve en las profundidades de las fuerzas dionisiacas. Del mismo modo que Nietzsche, Deleuze, conectando su pensamiento con la filosofía de Heráclito, sostiene que él ha hecho del devenir una afirmación:

...en primer lugar: sólo existe el devenir. Sin duda consiste en amar el devenir. Pero se afirma también el ser del devenir, se dice que el devenir afirma el ser o que el ser se afirma en el devenir. Heráclito tiene dos pensamientos, que funcionan como cifras: uno según el cual el ser no es, todo consiste en devenir, otro según el cual el ser es el ser del devenir en tanto que tal. Un pensamiento laborioso que afirma el devenir, un pensamiento contemplativo que afirma el ser del devenir.^{738 739}

En la contraposición excluyente entre el ser y el devenir, Heráclito opta por el devenir. Si no se los ve desde la contraposición sino desde la integración, Heráclito sostiene que el ser tiende que entenderse como ser del devenir (y no como devenir del ser). El acento hay que ponerlo en el devenir. Tomando las imágenes míticas del *kaos* y del *kosmos*: el *kosmos* se afirma en el *kaos* (no a la inversa). No se trata de pensar el *kosmos* a partir del cual se pervierte la realidad, se *kaotiza* la realidad. Al contrario: el *kosmos* es siempre el *kosmos* de un *kaos*. De este modo, influenciado por el pensamiento de Heráclito, Nietzsche intenta pensar al ser y al devenir conjuntamente. De este modo, si en general se concibe al ser, como estabilidad o permanencia, esto es: orientando al ser como fundamento de lo ente; Nietzsche lo piensa de manera contrapuesta, opone ser a devenir. Por el contrario, si el ser es pensado dinámicamente, como devenir; Nietzsche lo piensa conjuntamente. Ello evidencia que tanto Nietzsche como Deleuze combaten contra la tradición metafísica que concibe al ser de manera estática como fundamento de lo ente en cuanto unidad e igualdad consigo mismo, como así también combaten el carácter absoluto y universal de la verdad que le ha permitido

⁷³⁵ KSA I, GdT 22, p. 144. NdT 22, p. 174.

⁷³⁶ Cf. *Infra*. apartado 7 de este mismo capítulo.

⁷³⁷ Aquí hay una referencia a Heráclito. Nietzsche declara en *Ecce Homo* su parentesco, su afinidad con este pre-socrático. En algunos de sus fragmentos o referencias hechas a este, podemos ver dicha afinidad: 572 (22 B 67) Hipol., IX 10,8: “El dios: día noche, verano invierno, guerra paz”; 719 (22 B 8) Arist. Ét. Nicom. VIII 2, 1155: “Todo sucede según discordia”. En general Heráclito afirma el constante devenir de los contrarios. Su discordia es también concordia. Los fragmentos están citados de Eggers Lan, C. y Juliá, V., *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994; tomo I.

⁷³⁸ Cf. Deleuze, 1987: 38.

⁷³⁹ Desde el punto de vista de la acción, de la práctica, hay que poner el acento en el devenir. Desde el punto de vista del conocimiento, de la contemplación, hay que poner el acento en el ser del devenir, o sea, en lo permanente en el cambio. Ambas cosas están vinculadas entre sí y son inseparables.

a las ciencias poder objetivar y manipular la realidad a través del dominio tecnológico y que, a la vez, ha producido un pensamiento dogmático y devastador respecto de la naturaleza.

Si el ser es devenir, entonces supone la diferencia. Esta es una diferencia móvil que diferencia lúdicamente. Jugando, Dionisos perfora el engaño ficcional apolíneo, atraviesa las figuras aparentes para sumergirse en el flujo de fuerzas cósmicas. Las figuras finitas y temporales son experimentadas como baile y danza en la tragedia. Solo así el hombre deja de ser amo y señor del mundo para ser parte del devenir, sintiendo y percibiendo que la realidad es dinámica, donde nacimiento y muerte son formas trágicas de la misma existencia que se repite continuamente en el seno de la diferencia.

Ello nos lleva a considerar otro aspecto de la comprensión deleuziana de la ontología de Nietzsche en torno a la figura de Dionisos. Dionisos es comprendido como juego. Con la noción de juego logra romper, fisurar el edificio de la metafísica, en este sentido se instala fuera de ella y provoca un movimiento hacia un nuevo pensamiento del devenir en cuanto diferencia de fuerzas intensivas en pugna. Así sostiene Deleuze:

La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un *juego*. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño. El jugador-artista-niño, Zeus-niño: Dionysos (...) El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él.⁷⁴⁰

El juego del artista trágico se convierte en elemento clave para expresar la ontología nietzscheana de la diferencia en cuanto que jugando se puede intuir y experimentar el movimiento, la apertura originaria y el estallido que supone el acontecimiento que se esconde detrás de las imágenes. Lo dionisiaco es juego en tanto que genera los límites en el tiempo pero a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento (la diferencia). Pero la diferencia es diferenciante, es una diferencia móvil que diferencia lúdicamente. Jugando Dionisos perfora el engaño corporal apolíneo, atraviesa las figuras aparentes para sumergirse en el flujo de las fuerzas cósmicas.

En síntesis, en Deleuze, a través de la obra sobre la tragedia nietzscheana, el ser es pensado como devenir por medio de Dionisos, devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser.⁷⁴¹ Lo trágico experimenta lo figurativo pero su fuerza vital, goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, que retorna al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Al concebir al ser como devenir, el movimiento es movimiento del límite de la cosa. Las fuerzas vitales del devenir crean y aniquilan las cosas continuamente, en el tiempo total, dionisiaco, que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo. Lo dionisiaco es aquella figura que genera límites en el tiempo y a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento, de la diferencia.

Recordemos que originariamente, en la Grecia antigua, la tragedia era un gran canto del coro. La preponderancia del coro correspondía al primado de la dramatización por sobre la acción. En el drama lo importante es el *pathos*, lo que se sufre más que la concatenación lógica y causal de las acciones. El drama sucede solo en la medida en que

⁷⁴⁰ Deleuze, 1987: 39.

⁷⁴¹ Cf. Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 199.

se llega a la afección. Así, el verdadero protagonista del drama es Dionisos, el sufrimiento representado en el drama es el de Dionisos, el sufrimiento de la individuación. De este modo, todos los horrores trágicos son máscaras del dios. Prometeo es Dionisos, Edipo es Dionisos. Todos ellos despliegan el *pathos* del sufrimiento de Dionisos en la individuación, a la que siempre se sustrae. Así, parafraseando a Nietzsche, Dionisos se sustrae al lenguaje de Apolo aunque él, precisamente lo hable. Ahora bien, no estamos diciendo que Dionisos sea considerado como fundamento de Apolo sino que el sustraerse mismo es el *pathos*, es la supresión de la individuación, ello es, la supresión de la identidad. Ser siempre otro y estar siempre en otro lugar. Esto significa, por un lado, que Dionisos es sin rostro porque tiene el rostro de todos sus héroes, porque es la inaparente posibilidad de todas las apariencias, de las realizadas y las no realizadas todavía; pero por otro lado, Dionisos es aquello que amenaza toda figura, es la posibilidad de todo aparecer de la corporeidad y del desaparecer que la destruye. ¿Qué significa Dioniso?

Lo uno y lo otro. Dionisos es la posibilidad que vuelve posible, como la posibilidad que niega toda posibilidad. Si se quiere pensar verdaderamente a Dionisos antes e independientemente de Apolo, es decir como la *dýnamis* antes e independientemente de la *energeia* –si verdaderamente hay voluntad de sustraerse, como está en la intensión de Nietzsche en la época del *Nacimiento de la tragedia*, a los silogismos de Aristóteles, a la reconciliación con la dialéctica, a la certeza consoladora de la ciencia- entonces es necesario pensar la sombra, o bien: Caos y Noche, como la posibilidad que no necesita de nada, ni siquiera de ser “posibilidad”. Este Dionisos es verdaderamente *aídios*.⁷⁴²

Dionisos es comprendido por Nietzsche como posibilidad-posibilitante, como diferencia-diferenciante, vida que afirma la vida para dar nueva vida. De este modo puede decir Deleuze que “Dionisos afirma todo lo que aparece, incluso el más áspero sufrimiento, y aparece en todo lo que afirma ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico”.⁷⁴³ En este sentido lo trágico afirma la vida, ello es, la fiesta de lo múltiple como única dimensión, y sólo lo trágico se halla en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal. “Trágico designa la forma estética de la alegría”.⁷⁴⁴ Lo trágico es alegría que afirma el devenir que se resuelve en diferencia-diferenciante. Lo trágico no está fundado en una oposición binaria reduccionista y totalizadora a la vez, sino en una relación esencial con la alegría de afirmar lo múltiple que es movimiento. Es por ello que Nietzsche reivindica contra el *pathos* de la pesadumbre y el dramatismo de la tragedia al Dionisos heroico, afirmador, que baila y canta la música del juego y el azar. El arte trágico, de este modo, afirma la vida y la vida se afirma en el arte.

Según Nietzsche –afirma Deleuze– lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico = alegre. Otro modo de plantear la gran ecuación: querer = crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir, y por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno.⁷⁴⁵

Dionisos es acontecimiento que por su fuerza desborda, que muestra cierto exceso de sentido, y el ámbito del exceso es fundamentalmente el arte porque es allí donde se borran todos los límites, tanto de lo real como de lo aparente, pero también allí

⁷⁴² Vitiello, Vincenzo, “Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia”, en *Secularización y nihilismo*, Jorge Baudino-UNSAM, Buenos Aires, 1999, p. 88.

⁷⁴³ Deleuze, Gilles, 1986: 28.

⁷⁴⁴ Deleuze, Gilles, 1986: 29.

⁷⁴⁵ Deleuze, Gilles, 1986: 55.

aparece una violación y transgresión de la identidad personal, en cuanto el yo es el otro de sí mismo, es un nos-otros como resultado del fluir de fuerzas de diferentes intensidades que nos constituyen. El juego de fuerzas como exceso que el arte representa nos empuja al abismo (*Ab-grund*) a la des-fundamentación, dado que acontece, sin más, no hay ya una necesidad trascendente, ni trascendental; es un exceso inmanente del juego artístico de las fuerzas dionisiacas que rompe y perfora por el medio toda estructura sistemática, social y científica, cultural y subjetiva en general. La experiencia trágica que el arte proporciona destruye toda organización jerárquica dirigida por la subjetividad y deviene creando y generando multiplicidades siempre nuevas.

Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que “Dionysos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador”,⁷⁴⁶ porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quien la vida resulta afirmada, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que en el sufrimiento y el desgarramiento dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación vital del devenir de fuerzas que con-forman multiplicidades.

Ahora bien, lo que está claro en la filosofía del joven Nietzsche es que el engaño que producen las categorías metafísicas sobre la realidad al objetivarla en conceptos estables queda cuestionado. Pero, por otro lado, al mostrar que lo determinante en la comprensión y en la composición de la realidad es el elemento dionisiaco, Nietzsche, en última instancia, sostiene que no hay cosas, fenómenos estables; porque él no piensa al ser como fundamento de lo ente, sino como devenir. Desde la posición alcanzada se puede afirmar que Nietzsche cuestiona, de este modo, la objetividad del objeto, es decir, el conocimiento representativo; pero, a su vez, sostiene que el fenómeno, lo que puede ser un ente determinado es, en realidad, un centro de poder constituido por fuerzas cualificadas y temporales que no se dejan objetivar categorialmente.

De este modo, lo trágico, como ser del devenir, perfora toda superficie y toda apariencia fenoménica objetiva para mostrar el juego propio del devenir de fuerzas de diferentes intensidades que con-forman cuerpos. Así, el mundo se convierte en obra de arte que se justifica a sí mismo estéticamente en cuanto emerge como fenómeno estético. Dionisos es el nombre empleado por Nietzsche para designar la tensión de fuerzas intensivas y diferenciales que construyen y destruyen cuerpos sobre el plano de inmanencia, o mejor, Dionisos (como el ser del devenir) es el plano de inmanencia.

Considerar lo trágico como devenir de fuerzas abre el horizonte para desmitificar la pretensión de verdad absoluta de la metafísica y nos permite postular una noción de verdad en cuanto perspectivismo, basada en la experiencia de que toda verdad no es más que una interpretación de una pluralidad de sentidos posibles y todo conocimiento siempre es ilusorio, dado que está condicionado por relaciones de fuerzas siempre en movimiento y cambiantes.

Lo trágico, entonces, es pensado por Nietzsche y Deleuze como elemento crítico de toda pretensión de fundamento absoluto y verdad universal. En este sentido ambos pensadores renuncian al pensar demostrativo y dialéctico como métodos que garantizan la verdad del conocimiento fundamentado. En la consideración de lo dionisiaco como afirmación del devenir Nietzsche y Deleuze exponen y dirigen una intencionada y explícita lucha contra los fundamentos de la metafísica y la cultura occidental. Así, lo

⁷⁴⁶ Deleuze, Gilles, 1986: 23.

trágico se presenta como una instancia crítica de la cultura en general, ello es una crítica al ser como estabilidad suprema, al fundamento, a la libertad, al sujeto y a la verdad.

En conclusión, lo trágico es afirmación de la vida, pero esto no hace referencia a la vida humana como fundamento de toda realidad o medida de todas las cosas; sino que refiere a una vitalidad originaria, impersonal que emerge más allá de toda conciencia. En este sentido, lo trágico mienta una posición anti-dialéctica en cuanto que esta supone la negación de la negación, aquella es simplemente afirmación del devenir que no necesita ser negado para desarrollar su movimiento. Ello se desprende a partir de que, para Nietzsche, lo trágico no resulta de una síntesis equilibrada o de una reconciliación entre Apolo y Dionisos sino que Dionisos es la afirmación del devenir de la vida como última instancia a la que se puede retrotraer el pensamiento. Ello es la inmanencia de la vida.

5. 3. Segundo ensamble intempestivo e in-actual: “¿es activa? - ¿es reactiva?” Una ontología de la diferencia de fuerzas

Deleuze sostiene que la filosofía debe entenderse como una crítica positiva⁷⁴⁷ cuya pregunta decisiva es: ¿qué quiere quien busca la verdad?⁷⁴⁸ Esta pregunta refiere, por un lado, a cuáles son las fuerzas que se apoderan y constituyen los hechos; y por otro, a cuál es la voluntad que se expresa, se manifiesta y se oculta en aquella pretensión de verdad. En definitiva, en la pregunta por el quién resuena siempre la cuestión de qué fuerzas, de qué voluntad. Esta pregunta hace posible una nueva ciencia activa ya que muestra el sentido y el valor de todo hecho. Por ello, Deleuze postula la posibilidad de una nueva ciencia activa (y no reactiva como las ciencias actuales en general cuyos principios fundamentales son la utilidad, la conservación y la adaptación). Una nueva ciencia capaz de interpretar las fuerzas que conforman los hechos y las relaciones que entre aquellas se establecen. En este sentido, esta nueva ciencia presenta tres rasgos distintivos: es una ciencia sintomatológica, tipológica y genealógica:

⁷⁴⁷ Deleuze sostiene que Kant no realizó una verdadera crítica porque no supo plantear el problema en términos de valores (como hizo Nietzsche). Por eso para Deleuze una filosofía crítica tiene que ser una filosofía del sentido y del valor (Cf. Deleuze, 1986: 7). La crítica debe ser entendida en un nuevo sentido (distinto del kantiano, pero también del marxista, de la teoría crítica de la *Escuela de Frankfurt*, o del falsacionismo popperiano) que devuelve a la filosofía una importancia que había perdido. Esta es precisamente la imagen defendida por Hardt. Moviéndose de Bergson, vía Nietzsche, hacia Spinoza (su influencia más importante), habría –según Hardt– una evolución interna en la obra deleuziana. Y en cada una de estas fases se encontraría un elemento afirmativo, un esfuerzo por liberarse de todo resentimiento. Su imperativo ético es: «Sé feliz, sé activo». Desde esta perspectiva, la dialéctica, en general, y la de Hegel, en particular, adquieren el papel del gran enemigo de la filosofía deleuziana, puesto que ella avanza a través de continuas negaciones de su propia posición. La cuestión para Hardt es, entonces, que Deleuze, a través de su pensamiento afirmativo inmanente, abre una crítica libre de la negación de la dialéctica. Por otra parte, en la interpretación de Hardt, Kant no consigue una crítica total porque no es suficientemente destructiva, sin alcanzar a poner las condiciones necesarias a la nueva creación. No lo es porque no logra plantear el problema de la crítica en términos de valores. El único principio que permitiría tal cosa sería el “perspectivismo”. Éste conlleva un cambio en la pregunta central de la indagación filosófica: pasar del ¿qué es...? (que remite a un trasmundo) al ¿quién...? (“una pregunta materialista”). La pregunta ‘¿quién?’ “nos lleva al terreno de la voluntad y el valor”, esto es, de la causa eficiente (y de la diferencia de rangos). La pregunta ‘¿quién?’ no pregunta por un sujeto individual o colectivo, ni por una persona sino por un “evento” o “acontecimiento”, es decir, una constelación de fuerzas de carácter impersonal. “El impersonal ‘Qui?’ no es más concreto porque localice sujetos o agentes específicos, sino porque opera en el terreno materialista de una causalidad eficiente” (Hardt, M., 2004: 82-85).

⁷⁴⁸ Cf. Deleuze, G., 1986:105.

Una *sinomatología*, puesto que interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo sentido habrá que buscar en las fuerzas que los producen. Una *tipología*, puesto que interpreta a las propias fuerzas desde el punto de vista de su cualidad, activo o reactivo. Una *genealogía*, puesto que valora el origen de las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o de su bajeza, puesto que halla su ascendiente en la voluntad de poder, y en la cualidad de esta voluntad.⁷⁴⁹

De este modo de preguntar también se deriva un método que consiste en “relacionar un concepto con la voluntad de poder para hacer de él el síntoma de una voluntad sin la cual no podría ni siquiera ser pensado (ni el sentimiento experimentado, ni la acción llevada a cabo)”.⁷⁵⁰ Esto significa que el querer es la instancia genética y crítica a la vez. Este método exige la determinación de un tipo de fuerzas y un tipo esta constituido por la cualidad de la fuerza determinada por la voluntad de poder, i. e., por el matiz de la cualidad y por el tipo de relación de la fuerza. Esto constituye el síntoma.

A su vez, Deleuze caracteriza a la filosofía como crítica positiva en el sentido de que ella implica creatividad afirmando que “el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*”.⁷⁵¹ Este problema solo puede ser evaluado a partir del elemento diferencial (la voluntad de poder): elemento determinante de toda valoración dado que muestra la cualidad de la fuerza, i. e., activo-reactivo, siendo a la vez, elemento crítico y creador. El problema crítico es doble entonces: el valor de los valores (el sentido) y la valoración de la que procede su valor (la voluntad), es decir, los modos de existencia, diferenciales, jerárquicos, creadores de valores (v. g., lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil).

...Así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento.⁷⁵²

Este doble movimiento de la crítica deviene así en genealogía activa, positiva, creativa. Pero a continuación afirma Deleuze:

Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual.⁷⁵³

Así como el desarrollo del problema del valor supone un nuevo “método” (la genealogía), así también el desarrollo del problema del sentido requiere de una teoría de las fuerzas. La historia de una cosa, cualquiera que esta sea, supone una sucesión de fuerzas que se apoderan de ella, la constituyen y coexisten en ella para apoderársela. Así, un mismo fenómeno cambia su sentido de acuerdo a la fuerza que se apodera de él. Pero siempre hay una pluralidad de sentido, una constelación de sentido. El sentido es una noción compleja: en primer lugar implica siempre relaciones plurales. Una constelación es un sistema abierto. En un sistema cerrado hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aun cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad

⁷⁴⁹ Deleuze, G., 1986:108.

⁷⁵⁰ Deleuze, 1986:112.

⁷⁵¹ Deleuze, 1986: 7.

⁷⁵² Deleuze, 1986, 9.

⁷⁵³ Deleuze, 1986: 10.

y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones y se puede apreciar haciendo una hermenéutica de las fuerzas que en cada momento se apropian de un fenómeno o de un ser y que le confieren un sentido actual o que le fueron dando diferentes sentidos en el tiempo. En definitiva, todo acontecimiento⁷⁵⁴ tiene múltiples sentidos. Por ende, los conceptos de “esencia/apariencia”, “idea/opinión”, “valor en sí/aplicación” tienen que ser abandonados y reemplazados por “fuerzas/síntomas”, “fenómenos/sentidos”. Ningún fenómeno tiene sentido en sí mismo, sino a partir de las fuerzas que se apoderan de él. Además, esos sentidos nunca son “eternos” o “permanentes”, sino que son siempre “inestables”.

De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas. No se trata de un sistema cerrado de fuerzas, sino un sistema inestable. Al dominar un fenómeno, la fuerza le da un sentido, le da una dirección. El significado más simple de “sentido” es “dirección”. Deleuze, a partir de la filosofía de Nietzsche, está desarrollando una teoría general de la fuerza que no se restringe a las relaciones humanas ni sociales, tampoco a lo orgánico, vital o biológico. Las fuerzas son relaciones entre fenómenos. Las relaciones entre fuerzas ni siquiera suponen un “sujeto”. Aquí Nietzsche se muestra como un heredero de la tradición iluminista: Kant ya había impreso el giro al pensamiento por el cual se deja de poner el acento en el conocimiento para centralizar en la acción, en la moral. Después de él, la primacía de la acción se desarrollará cada vez más con Fichte, Schelling, Hegel, la filosofía del idealismo alemán, Marx y la filosofía de la praxis. Nietzsche es heredero de esta tradición que deja de pensar en términos de cosas o de esencias para pensar en términos de acción, de fuerzas (o, como la va a llamar más adelante: de voluntad).

En síntesis, por un lado, el sentido es siempre múltiple porque está constituido por una pluralidad de fuerzas que lo definen pero también diferentes respecto a otras fuerzas; por otro lado, el sentido nunca es absoluto sino que cambia cuando cambian las fuerzas que se apoderan de él.

Retomemos el otro problema de la genealogía: el valor, Deleuze afirma que “la genealogía no solo interpreta sino también valora”⁷⁵⁵

Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ El concepto de “acontecimiento” es central en el pensamiento deleuziano. Se opone a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, que considera a la historia sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de “acontecimiento” supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. ¿Cómo se produce un acontecimiento si no es como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de “acontecimiento” hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas (aunque los tipos de fuerzas puedan reducirse a lo alto y lo bajo). Hay acontecimientos que resultan de una conjunción de fuerzas activas y creativas, como en Mayo del '68. Los acontecimientos de este tipo no se caracterizan por su duración sino por los efectos múltiples que generan. (En un reportaje a Mario Benedetti divulgado en un programa sobre este autor uruguayo en Canal Encuentro, decía que para su generación, el acontecimiento había sido la Revolución Cubana y no Mayo del '68, que no había tenido consecuencias significativas para los sudamericanos). Los grandes acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles, lo cual puede vincularse con el “efecto mariposa”.

⁷⁵⁵ Deleuze, 1986: 14.

⁷⁵⁶ Deleuze, 1986: 14.

El elemento diferencial (la voluntad que es una fuerza relacionada con otra fuerza) permite evaluar y caracterizar la diferencia en el origen como la cualidad de la vida y sólo hay dos tipos de vida: lo afirmativo y lo negativo, lo alto y lo bajo, la acción y la reacción. La pregunta que supone el elemento diferencial con respecto a las fuerzas es: ¿es activa o es reactiva? ¿es afirmativa o es negativa? ¿es alta o es baja? La diferencia implica siempre actividad (o re-actividad), movimiento (o resistencia), relación (mando u obediencia), generación (creación o decadencia). Porque el problema de la filosofía como crítica genealógica es la relación que se establece entre una voluntad que ordena y otra que obedece.

Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para mandar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la *jerarquía*, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente.⁷⁵⁷

Por ello afirma Deleuze que el verdadero problema de la genealogía es la jerarquía,⁷⁵⁸ y ella es inseparable de la diferencia y del origen. La genealogía tiene como tarea el problema del sentido y del valor y su mutua relación dado que “el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo”.⁷⁵⁹ Entonces las fuerzas pueden ser evaluadas cualitativamente o cuantitativamente. Desde el punto de vista de la cualidad o diferencia, las fuerzas pueden ser altas o bajas, nobles o viles, dominantes o dominadas. Desde el punto de vista de cantidad, las fuerzas pueden ser fuertes o débiles, afirmativas o negativas. Así lo explica Deleuze:

Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica.⁷⁶⁰

El azar siempre pone en relación al menos dos fuerzas diferentes. La voluntad de poder es el elemento diferencial y genealógico de la fuerza, es decir, ella determina la relación de una fuerza con otra fuerza al tiempo que produce la cantidad y la cualidad de las mismas, a la vez que se manifiesta como un poder de ser afectado ya sea por fuerzas superiores, ya sea por fuerzas inferiores.

La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada

⁷⁵⁷ Deleuze, 1986: 16.

⁷⁵⁸ Deleuze afirma que “la jerarquía tiene dos sentidos en Nietzsche. Significa, en primer lugar, la diferencia de las fuerzas activas y reactivas, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas (...) Pero jerarquía designa también el triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde los fuertes son contaminados, donde el esclavo que no ha dejado de ser esclavo prevalece sobre un señor que ha dejado de serlo: el reino de la ley y de la virtud. Y en este segundo sentido, la moral y la religión aún son teorías de la jerarquía”. (Deleuze, 1986: 88).

⁷⁵⁹ Deleuze, 1986: 16.

⁷⁶⁰ Deleuze, 1986: 77.

fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.⁷⁶¹

Por ello la voluntad de poder nunca se puede separar de la fuerza, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es al mismo tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante.⁷⁶² Tengamos en cuenta que la voluntad de poder no es la fuerza sino su posibilidad, hay que diferenciar la voluntad de la fuerza⁷⁶³. Pues la voluntad de poder es la potencialidad de su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar ¿quién quiere? No se puede responder ‘la fuerza’, porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere y, ello, no puede ser alienado ni delegado. Sin el elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada. “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción”.⁷⁶⁴ Deleuze también afirma que la voluntad de poder no es el ser ni tampoco el devenir. “La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial”.⁷⁶⁵ Es decir es el poder de afectar y ser afectado, ello remite a que ella se muestra como sensibilidad, sensación, afectividad.

Deleuze se pregunta entonces:

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, ‘en relación de tensión’ unas con otras⁷⁶⁶. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto ‘arbitrario’ de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad⁷⁶⁷ de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas, reactivas. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Porque las fuerzas que entran en relación no poseen una cantidad, sin que al mismo tiempo cada una deje de tener la calidad que

⁷⁶¹ Deleuze, 1986: 74.

⁷⁶² Cf. Deleuze, 1986: 90.

⁷⁶³ “¿Qué quiere decir ‘voluntad de potencia’? No, desde luego, que la voluntad quiera la potencia, ni que desee la potencia como un fin, ni que la potencia sea su móvil. Insiste sobre este punto en repetidas oportunidades apoyándose en el famoso pasaje de *Así habló Zaratustra* III, titulado “De los tres males”, en donde se dice: ‘Deseo de dominar, ¿pero quién querría llamar a eso un deseo...?’, y va a ser conducido a proponer una interpretación que invierta la voluntad de potencia en una potencia en la voluntad. Voluntad de potencia debe interpretarse de una manera totalmente distinta: la potencia es *lo que* quiere en la voluntad. La potencia es en la voluntad el elemento genético y diferencial. Por eso la voluntad de potencia es esencialmente creadora” (Jaquet, Chantal, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”, pp. 47-52, accesible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3266970.pdf).

⁷⁶⁴ Deleuze, 1986: 75.

⁷⁶⁵ Deleuze, 1986: 91.

⁷⁶⁶ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 373 [citado por Deleuze].

⁷⁶⁷ Se introduce aquí el concepto deleuziano de “multiplicidad”. Contra Platón, lo real no remite a lo uno, ni siquiera a la dualidad sino a una multiplicidad. No se parte de la identidad sino de la diferencia.

corresponde a su diferencia de cantidad como tal. Se llamará jerarquía a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas.⁷⁶⁸

No hay que entender el campo o el medio como algo previo a las fuerzas. Cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario. Las fuerzas crean el ámbito que necesitan. Cuando se da prioridad al campo o al medio la resolución del conflicto entre las fuerzas se traslada al contexto de la relación, a la totalidad que contendría a las fuerzas (a la manera del estructuralismo o el funcionalismo). El escenario o la totalidad es un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Retomemos la definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. En física se ha diferenciado entre los cuerpos y la energía, las ondas. Para Deleuze no hay escisión: cuerpo es energía, es una relación de fuerzas/energías.

Un cuerpo⁷⁶⁹ no se define por lo que es, sino por lo que puede; esto ya es un *quantum* de fuerzas en relación, afirma Deleuze citando a Spinoza. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Pero en un cuerpo, sostiene Deleuze, sólo se actualiza una porción de su poder. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder, su ritmo singular de cambio. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, “no sabemos de lo que un cuerpo es capaz”.⁷⁷⁰

Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación dis-funcional con otros cuerpos, pero siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, identificar de antemano qué es un cuerpo. El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas, pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas, como se dijo más arriba, actualizándose sin agotar su poder de cambio.

Ahora bien, todo cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde sus diferencias cualitativas (fuerzas activas y reactivas) y desde sus diferencias cuantitativas (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

Desde la perspectiva cualitativa de la diferencia de fuerzas, afirma Deleuze:

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades⁷⁷¹,

⁷⁶⁸ Deleuze, Gilles, 1986: 60-61.

⁷⁶⁹ A partir del Antiedipo (1972), que Deleuze escribe junto a Félix Guattari, aparece la noción de “cuerpo sin órganos” que sugiere concebir al cuerpo como una realidad intensiva, una continuidad de intensidades, de flujos que se atraen y se repelen. Un cuerpo intenso que se opone a la organización de los órganos. El cuerpo sin órganos refiere a una vitalidad no orgánica, es decir, a un cuerpo que no tiene órganos, sino umbrales o niveles (ondas).

⁷⁷⁰ Deleuze, Gilles, 1986: 62.

⁷⁷¹ La discusión entre mecanismo y teleologismo es una falsa discusión ya que ambos son posibilidades de las fuerzas reactivas, ambos son reactivos. La verdadera discusión es entre lo reactivo y lo activo.

ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción⁷⁷².

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar. Las fuerzas reactivas están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte:

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia⁷⁷³: ‘La gran actividad principal es inconsciente’⁷⁷⁴. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva⁷⁷⁵; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz⁷⁷⁶.

La conciencia⁷⁷⁷ es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales: una inferior y otra superior. La misma relación supone dos valoraciones, de acuerdo a la perspectiva de las fuerzas dominadas o a la de las fuerzas dominantes. La primera es la moral de los esclavos; la segunda es la moral de los señores. Los esclavos valoran partiendo del límite, de la ley, de lo que regula o impide. La conciencia parte de lo que no puede. Los señores valoran partiendo de lo que pueden. La valoración no está en la fuerza “en sí misma” sino en la relación que una fuerza establece con otras. Por eso, el concepto de fuerza no sustituye el concepto de substancia. Para Aristóteles la relación es un accidente de la substancia; para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador. Por ello afirma Deleuze que “La conciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’^{778,779}”.

‘¿Qué es lo que es activo? Tender al poder’⁷⁸⁰. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias^{781 782}.

⁷⁷² Deleuze, Gilles, 1986: 61.

⁷⁷³ Lo activo se identifica con lo inconciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la conciencia. Las fuerzas activas escapan a la conciencia.

⁷⁷⁴ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

⁷⁷⁵ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

⁷⁷⁶ Deleuze, Gilles, 1986: 62.

⁷⁷⁷ Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como fundamento desde Descartes y a partir de ello comienza un proceso a través del cual lo real en su totalidad se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia. “Deleuze, es cierto, no lo ignora pero como tiende a privilegiar en su comentario el análisis del segundo género de conocimiento por nociones comunes, desatendiendo al tercer género en el que el espíritu deviene conciente de sí, de las cosas y de Dios, tiende a minimizar el rol de la conciencia en Spinoza y a interpretar la interrogación sobre lo que puede un cuerpo como una devaluación de la conciencia o su relegación a un segundo plano” (Jaquet, Ch., “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”, pp. 47-52, accesible en: dialnet.unirioja.es/download/articulo/3266970.pdf).

⁷⁷⁸ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

⁷⁷⁹ Deleuze, 1986: 60.

⁷⁸⁰ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero, aquello a lo que se dirigen no es una substancia o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más fuerza. Lo que quiere el poder es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse a sí mismo. Detrás de la concepción spinoziana (“no sabemos lo que un cuerpo puede”) está la concepción hobbesiana, y detrás de la concepción hobbesiana están las concepciones de Maquiavelo y Tucídides. Todos estos autores piensan el poder como fuerza y no como substancia o como ser. De allí que para caracterizar a las fuerzas activas utilice verbos y no adjetivos: apropiarse, apoderarse, subyugar. Activo son las fuerzas positivas, las fuerzas superiores, las fuerzas creativas y transformadoras. Es el poder de transformación, es pura actividad. Pero afirma Deleuze:

Cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo⁷⁸³.

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault⁷⁸⁴: el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. No existe una fuerza *carente* de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia. Se trata siempre de una relación, el poder es relación. Pero una incapacidad de lo reactivo para comprenderse a sí mismo más allá de su propio horizonte, que es el horizonte de la reacción, de la supervivencia. Aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad para que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. El problema no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. El problema es lo que Nietzsche llamó nihilismo.

Ahora bien, las fuerzas pueden, también, ser evaluadas cuantitativamente, es decir, qué cantidad de poder o potencia hay en cada una de ellas. La cantidad de potencia que se expresa en las fuerzas esta dado por la capacidad de afectar (crear relaciones) y ser afectado (por impresiones, pasiones, pensamientos, etc.). Pero el poder, la potencia de las relaciones de fuerzas que conforman un cuerpo está efectuada totalmente a cada instante por las relaciones que lo conforman. Es decir, un cuerpo

⁷⁸¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

⁷⁸² Deleuze, 1986: 63.

⁷⁸³ Deleuze, 1986: 63.

⁷⁸⁴ Cf. Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 49 ss.

siempre efectúa: hace y padece, todo lo que puede; expresando un dinamismo intensivo en la constitución de todo cuerpo a través de la capacidad de afectar y ser afectado. Entonces, podemos extraer algunas consecuencias de esto. En primer lugar, la cantidad de potencia que se expresa en las relaciones de fuerza que conforman todo cuerpo constituye la escala diferencial cuantitativa e intensiva que diferencia a unos entes de otros, en contraposición a la jerarquía trascendente de las esencias conforme al discurso de la tradición filosófica. En segundo lugar, los afectos efectúan a cada instante la potencia totalmente tan perfectamente como puede en función a las circunstancias del aquí y ahora, es decir, de acuerdo al conjunto de relaciones actuales, pues estas relaciones no existe independientemente de los afectos que la efectúan.⁷⁸⁵ En tercer lugar, estamos en presencia de una comprensión dinámica y no estática de todo cuerpo, donde la potencia de un cuerpo puede aumentar o disminuir su cantidad de acuerdo a las relaciones de fuerza con las que entre en relación. Ello implica pensar la cantidad de potencia que hay en todo cuerpo como ondas oscilantes y no como sustancias autónomas. Por último, dijimos que la cantidad de potencia puede aumentar o disminuir. ¿Cómo se produce el aumento o la disminución? Afirmamos arriba que la potencia está cada instante totalmente efectuada por las afecciones. Y las afecciones efectúan la potencia de acuerdo con las relaciones de fuerzas que constituyen un cuerpo, por ende estas relaciones pueden ser depotenciadoras: en esa caso la cantidad de potencia efectuada por los afectos disminuye la potencia del cuerpo; pero también las relaciones de fuerza pueden incrementar el poder de la potencia del cuerpo: en ese caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones aumenta. En consecuencia, puede afirmar Deleuze refiriéndose al cuerpo "...es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, que es ya en sí misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias".⁷⁸⁶ En definitiva, la potencia es una relación diferencial intensiva entre cantidades.

Un cuerpo, entonces, es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial. Pero aclara Deleuze, que "si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cualidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad"⁷⁸⁷. No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación de oposición diferencial cualitativa de las fuerzas supone la diferencia de cantidad de potencia de las mismas. De este modo, un cuerpo es una relación de fuerzas diferentes. Y es la diferencia entre el poder de afectar y de ser afectada lo que constituye la cantidad de potencia de las fuerzas; pero, al ser fuerzas en relación, es la oposición entre las cantidades la que muestra, a su vez, la diferencia cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las fuerzas abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar (ser evaluada) por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas. La diferencia cuantitativa de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o sustancia. Es una relación que se cuantifica y se cualifica de diferente manera de acuerdo con el término con el que se relaciona.

En definitiva, contra los dualismos metafísicos apariencia-realidad, sensible-inteligible, etc. y la pretensión filosófica de llegar a través de un método a fundamentos

⁷⁸⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2da. Edición, 2008, p. 94.

⁷⁸⁶ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 239-240.

⁷⁸⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 65.

últimos y verdades absolutas, Deleuze vía la filosofía de Nietzsche propone una nueva praxis filosófica caracterizada como crítica genealógica, cuyos elementos decisivos son las nociones de sentido y valor que permiten evaluar las fuerzas en juego que se apoderan y conforman un cuerpo; de allí la relevancia genealógica de las preguntas ¿Qué quiere quien pretende establecer tal o cual verdad como absoluta y universal?, ¿que fuerzas están de tras de ella?, porque para Nietzsche y Deleuze los hechos y el pensamiento están siempre condicionados y determinados por relaciones de fuerzas como ya hemos expuesto. La voluntad de poder es la que determina la fuerza y, por ende, da sentido, como elemento diferenciador. El sentido y el valor derivan de la voluntad de poder como relación diferencial de fuerzas. La voluntad de poder es así principio de la síntesis de fuerzas, que no subsume al modo dialéctico sino que afirma la diferencia al establecer jerarquías y cualificar a las fuerzas. Pero para que esta síntesis pueda realizarse requiere de otro elemento relevante de la filosofía nietzscheana: el eterno retorno.

5. 4. Tercer ensamble intempestivo e in-actual “el eterno retorno de la diferencia”: una filosofía del devenir y lo múltiple

El ser es comprendido por Deleuze como devenir de diferencia de fuerzas intensivas que se muestran y fluyen sobre un plano de consistencia. Ella es una diferencia que se rehúsa a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Aquí lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido a la identidad que opera en toda lógica de oposición. Esta es una diferencia móvil, que potencia y crea lo diferente, en cuanto diferente. Desde esta consideración sostiene Deleuze *“Todo lo que ocurre y aparece es correlativo de órdenes diferenciales: diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencia, diferencia de intensidad”*.⁷⁸⁸ Estas diferencias tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad, ello sugiere un proceso de permanente diferenciación, sin puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida o reducida, desde una instancia exterior a ella, porque no hay exterior, lo que es (el devenir), es-y-diferencia. Esto es lo que llamamos “plano de consistencia”,⁷⁸⁹ necesario para quebrantar los límites fijos, que operan en la lógica de oposición metafísica. Consecuentemente, ello nos obliga a des-fundamentar al sujeto y al objeto de su carácter trascendental y, a su vez, nos obliga a dejar de pensar la diferencia a partir de un fundamento organizador.

Desde la consideración del ser como devenir que diferencia activamente, el movimiento “es” flujo caótico, abierto, que des-fundamenta lo real. Pero ¿qué es la consistencia? La consistencia es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de

⁷⁸⁸ Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Júcar, Madrid, 1998, p. 110.

⁷⁸⁹ Debemos aclarar que el plano de inmanencia o plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica); lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos nuevamente ante la presencia de un fundamento absoluto al modo onto-teo-lógico de la metafísica occidental; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano. El plano de inmanencia o consistencia es un plano que se forja de dos caras: una comprende al ser (en tanto devenir), la otra refiere al pensamiento (el concepto). El concepto deleuziano (a diferencia del concepto de la tradición metafísica) expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros, conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y). Recordemos que para Deleuze pensar es crear⁷⁹⁰ -conectar conceptos y este es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente pensamiento (voluntad) y ser (sentido) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido-pensamiento. Es decir, el pensamiento es inseparable del ser y el ser mismo es inseparable del devenir de la vida.⁷⁹¹

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida (...). Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.⁷⁹²

Conforme a la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche pensar es inventar nuevas posibilidades de vida, crear nuevas formas de sentido, trazar líneas de fuga.⁷⁹³ Como hemos analizado en el apartado anterior, hay formas de vida que la exaltan y potencian, y otras formas que la aprisionan y de-potencian. En la inmanencia de la vida, en sus fuerzas es que se sitúa el elemento que permite evaluar las diferentes formas de

⁷⁹⁰ Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

⁷⁹¹ El sentido de la noción de vida en Deleuze no debe confundirse con una noción orgánica ni evolucionista de la misma, sino que debe ser comprendido como puro devenir, sin forma, a-significante, no orgánica ni organizada, como apertura que potencia la transgresión de todo límite, como fuerza que desborda todo orden posible de lo real.

⁷⁹² Deleuze, 1986: 115.

⁷⁹³ Recordemos que Deleuze señala tres clases de líneas: 1- Las primeras son rígidas, son líneas duras “molares”, muestran un devenir sedentario, cortan y recortan la actividad, el movimiento. Segmentarizan y estratifican el devenir en forma rígida y según oposiciones duales (unidad/multiplicidad, hombre/mujer, esencia/apariencia, etc.), y mientan un plano de organización (orden social y político, esto refiere al aparato del estado en cuanto máquina sobrecodificada y abstracta). 2- Hay otras líneas más flexibles, son líneas migrantes “moleculares”. Muestran umbrales móviles y cambiantes, opera micro devenires y ponen en juego intensidades que fluyen entre los segmentos, socavándolos. Estas líneas reterritorializan. 3- Por último, Deleuze señala las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dualismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Estas líneas componen lo que Deleuze llama “máquina de guerra” que no tiene que ver con la guerra sino con la marca negativa que deja en la “historia oficial”. La máquina de guerra es un agenciamiento lineal de fuga, compone un espacio “liso” que se propaga al modo de un virus, mienta un devenir revolucionario (agenciamientos colectivos e inventivos). Solo cuando se las separa de lo que ellas pueden cambia de sentidos, el regímenes de signos (v. g. de guerrilla a operación militar) y se las apropia el estado (máquina abstracta que sobrecodifica el plano).

vida y pensamiento. No hay verdades absolutas, más allá del criterio que reside en la vida misma, sea esta noble o vil. Son estas fuerzas vitales las que permiten evaluar una vida como noble: fuerte creadora, o mezquina: llena de resentimiento y envidia. Sostener la inmanencia de la vida y del pensamiento implica rechazar necesariamente los fundamentos absolutos y las verdades universales. La inmanencia solo es inmanente a sí misma y a su propio devenir infinito. El peligro que ha acechado y acecha a la inmanencia de la vida es atribuir, ésta, a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, la idea, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales que son propios de la tradición filosófica y que se apropian del movimiento, de la inmanencia de la vida, a la vez que detienen y atrapan al movimiento vital para ponerlo a disposición (objetividad del concepto). Detener el movimiento implica negar el devenir de la vida. La inmanencia de la vida refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del ser. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”.⁷⁹⁴ De este modo, la realidad (el mundo) aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).⁷⁹⁵ La filosofía crea conceptos sostiene Deleuze, esto es, experimentar para liberar las fuerzas vitales de todo aquello que tienda a conservarla y aprisionarla, porque la vida es devenir, flujo que siempre retorna.

Pero debemos preguntarnos: ¿cuál es el ser del devenir? Deleuze nos da la respuesta “*Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir”,⁷⁹⁶ y en su obra sobre Nietzsche afirma también:

El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia.⁷⁹⁷

De este modo, Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo diferente de la diferencia, esto es, repetición de la posibilidad de relaciones, conexiones de fuerzas y multiplicidades siempre nuevas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye al ser en cuanto *se* afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. “No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.⁷⁹⁸

El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere.⁷⁹⁹

⁷⁹⁴ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Bs. As., 2008, p. 72.

⁷⁹⁵ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama para Deleuze: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano.

⁷⁹⁶ Deleuze, 1986: 39.

⁷⁹⁷ Deleuze, 1986: 69.

⁷⁹⁸ Deleuze, 1986: 72.

⁷⁹⁹ Deleuze, 1986: 69.

El eterno retorno introduce, en el pensamiento deleuziano vía la filosofía nietzscheana, la noción de tiempo y le brinda una importancia capital al instante. Escuchemos sus palabras al respecto:

el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación.⁸⁰⁰

Es decir que el retornar mismo es el que sintetiza pasado, presente y futuro en el instante como plena afirmación del ser que en su retornar difiere produciendo la múltiple dimensionalidad de multiplicidades y al plano de inmanencia mismo a un mismo tiempo y de un solo golpe, de una sola tirada de dados, poniendo al azar como único principio del devenir.

A partir de la noción de eterno retorno, entonces, se aborda la noción de tiempo en su dinamismo constitutivo y se acaba con las nociones estáticas y abstractas de pasado presente y futuro. Asimismo, lo que retorna es la diferencia, esto implica que no hay idea, ni unidad fundamental, ni identidades de antemano. El mundo es un constante fluir de diferencias intensivas. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como siendo siempre otra por lo cual no hay mismidad ni identidad en donde pueda apoyarse. Por ello, volver es el ser de la diferencia. Pero tengamos en cuenta que las diferencias que se han actualizado, i. e., la extensión, la cualidad, lo ente no puede volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, por eso la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser”.⁸⁰¹ Así, la repetición, como el volver de la diferencia, muestra la concepción deleuziana unívoca del ser. Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias, la multiplicidad, y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que “vuelven”, en un solo y mismo sentido. ¿Qué comprende, entonces, Deleuze por diferencia?

Aparece aquí una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad como principio totalizador; en este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad⁸⁰² se genere, produzca y

⁸⁰⁰ Deleuze, 1986: 72.

⁸⁰¹ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Bs. As., 2008, p. 266.

⁸⁰² Cf. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Bs. As., 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe

potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros⁸⁰³ de otros.⁸⁰⁴ De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

Sin embargo, todo ello queda, al momento de pensarlo y expresarlo, reducido a las categorías propias de nuestras lenguas occidentales constituidas sobre la lógica de la identidad. Nuestras lenguas (occidentales) son lenguas metafísicas, ello sugiere, que aquellas apresan al devenir y la multiplicidad en estructuras estables para ponerlas a disponibilidad técnica. En este sentido, cabe aclarar, que al decir el “ser es diferencia” o “el ser es devenir” estaríamos volviendo a pensar de acuerdo a la estructura de pensamiento propia de la metafísica occidental, porque en aquellas proposiciones se está identificando al ser con un ente determinado (sea este ente cualquiera) conforme a la lógica de la identidad, por eso hemos optado por el genitivo para expresar y problematizar la diferencia, con sentencias como “el ser del devenir”, o “la diferencia de diferencia” dado que en estos casos está presente tanto la significación objetiva del genitivo como la subjetiva. De este modo, se le otorga movilidad al lenguaje y evitamos referir la diferencia a algún centro unificador, fundamentante o totalizador. Con ello, la diferencia resulta móvil y logra fugarse por *medio* de la lógica de oposición metafísica. ¿A que refiere Deleuze con la noción de *medio*? Es aquello que no tiene principio ni fin. El medio, no es centro en el espacio; ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no estamos hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa por medio de las oposiciones metafísicas supone un acontecimiento (línea de fuga). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender la inmanencia de la vida. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de medio pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una ya la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.⁸⁰⁵

comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

⁸⁰³ Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido “1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas”. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Bs. As., 2008, nota 9, p.17.

⁸⁰⁴ Cf. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Bs. As., 2008, nota 9, p. 16.

⁸⁰⁵ Deleuze, G., Guattari, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 56-57.

Los sentidos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan preveer dónde crecerá el próximo rizoma ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *entre* de lo múltiple supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable. Pensar en el *medio* es como caminar entre las ruinas del edificio de la metafísica, reconociendo que la existencia tiene carácter trágico.

Problematizar la diferencia, a su vez, requiere experimentar la apertura del devenir en la cual los acontecimientos se dan y se hacen perceptibles en su arraigo originario que podemos nombrar junto a Nietzsche y Deleuze como Dionisos, que refiere a la comprensión del ser como diferencia-diferenciante que difiere de todo ente, pero que a su vez es posibilidad de todo ente, ello es, una fuerza eventualizante que se alza sobre la nada configurando distintos horizontes históricos y que en su fluir por *medio* de las oposiciones metafísicas los constituye en cuanto tal, pero los excede a la vez. En este sentido, las filosofías de Nietzsche y Deleuze son evidentemente contrastantes con el de la lógica de oposición metafísica que decide un fundamento absoluto en el que todo ente es fundamentado. El pensar por *medio* de las oposiciones metafísicas es aquel que no tiende a encerrar al pensamiento en la objetividad del concepto sino que abre un movimiento originario que en su función creativa y repetitiva hace acontecer y fluir nuevos mundos, instituye nuevos sentidos, nuevos acontecimientos. De este modo, tanto Nietzsche como Deleuze se sitúan y dislocan la tradición metafísica de pensamiento. Este situarse en el *medio* de la metafísica permite una auténtica y siempre nueva reflexión filosófica cuyo movimiento es la posibilidad de generar siempre nuevos sentidos históricos. Ello linda con lo que algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Heidegger, Gadamer y Vattimo entre otros, han denominado hermenéutica ontológica, considerando a la interpretación como rasgo esencial de la existencia humana y como base para la crítica de la metafísica occidental, cuyo apoyo lo encuentran también en Nietzsche cuando afirma que no hay hechos, sólo interpretaciones.

Para concluir, y desde los elementos deleuzianos que hemos desarrollado, podemos sostener, en primer lugar, que la subjetividad no puede ser considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde la perspectiva deleuziana la presencia del otro es pensable, desde la noción de *entre*, como modo de articular la propia subjetividad y construirla en los otros, dado que ella se configura en el *medio* del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: “no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros⁸⁰⁶,”⁸⁰⁷ La idea de *entre* indica ‘desapropiación’ frente al sujeto moderno. Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. Esta noción supone la inseguridad de que todo lo que se construye, se realiza en inter-relación con y en los otros. Cragnolini afirma, desde la comprensión de la noción del

⁸⁰⁶ Husserl ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.

⁸⁰⁷ Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Bs. As., 2007, p. 129.

medio que “*el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad*”.⁸⁰⁸

En segundo lugar, la filosofía deleuziana postula, contra la lógica de la identidad y el pensamiento binario, una pluralidad de planos temporales sobre el infinito del caos. A partir de ello, la diferencia de fuerzas constituye, a la vez que produce la diferenciación sobre el plano, i. e., una producción de pliegues y despliegues que conforman el mundo. En este sentido, la diferencia es afirmativa; no dejando lugar a la negación ni a la carencia. Por esto, lo dado en este plano que diferencia y produce la diferenciación no necesita ser subsumido ni superado en una unidad superior.

Y por último, Deleuze define a la filosofía como rizomática y a la actividad filosófica como hacer rizoma, lo que implica un sistema abierto, i. e., la posibilidad infinita de una conexión y/o desconexión permanente de los elementos del sistema; produciendo una diferenciación siempre original y creativa, e impidiendo, a la vez, la posibilidad de una reducción de los elementos en una instancia absoluta y superadora.

⁸⁰⁸ Cragnolini, M., *op. cit.*, p. 130.

CONCLUSIÓN

Gilles Deleuze se formó en un contexto signado por una forma de pensamiento estructurado en un sistema que impide e incluso imposibilita cualquier alternativa diferente. La historia de la filosofía es un sistema de este tipo y cumple la función de impedir que las personas piensen. La misma función ha cumplido la epistemología desde finales del siglo XIX. Deleuze se siente atrapado en una lógica, en un método y en unas preguntas que no solamente le son ajenas sino que determinan una atmósfera que obstaculiza hasta la misma respiración. No es extraño que haya sufrido de una enfermedad crónica en los pulmones. Comprendió tempranamente que si no lograba escapar de ese clima, de esa situación y de esa historia, el pensamiento no tendría ninguna chance. Pero percibió igualmente que la única manera de huir, de devenir, requería plantear sus propios problemas sin limitarse a resolver o dar respuestas a los problemas legados por la tradición. Sin embargo, plantear sus propios problemas no significa formular preguntas de índole personal o subjetiva, ya que los problemas tienen un estatus ‘objetivo’, es decir, tienen que ver con acontecimientos que envuelven a los sujetos y les fuerzan a pensar. El pensamiento no es el producto del ocio ni es un efecto pasivo de fuerzas exteriores o del medio. El pensamiento es la respuesta activa que damos al acontecimiento/problema que nos envuelve y compromete. El pensar es siempre un modo de actuar, una praxis, un hacer, un producir. Esto es lo que la filosofía y el arte tienen en común: hacen, construyen, crean, inventan. La creación de lo nuevo requiere del planteamiento de problemas nuevos y solo esto puede permitirnos pensar de otro modo.

Pero no se trata solo de pensar, como si el pensamiento fuese algo etéreo o abstracto o como si se pudiera pensar con independencia de los poderes. Deleuze, como Foucault, no concibe un saber ajeno al poder ni tampoco un poder ajeno al saber. El poder necesita de los saberes y saber ejerce poder. No hay saber aséptico, objetivo o neutro. Los sistemas de poder no dejan de construir saberes de los que se valen. Es lo que ha ocurrido con toda la historia de la filosofía: está comprometida con el poder hasta la cabeza. La verdad es la verdad *del poder* y el poder es sistémico. Con Hegel, la ciencia deviene saber absoluto, sistema consumado, totalidad de totalidades. Deleuze ve en este resultado la consecuencia extrema de la forma de pensamiento filosófico inventada por Platón. Retoma, entonces, la empresa nietzscheana de invertir el platonismo, es decir, la metafísica, el pensamiento fundado en la trascendencia. A todas las filosofías de la trascendencia Deleuze les opone una estricta *inmanencia* del pensamiento. Para Deleuze, nada se puede rescatar de ello sino metafísica, ‘trasmundos’, trascendencia. La historia de la filosofía cumple la función de impedir que las personas piensen⁸⁰⁹ y “la epistemología ha tomado el relevo de la historia de la filosofía” en esa función represiva desde finales del siglo XIX. Su doble estrategia consiste en escapar del poder e inventar un arma a partir de lo que el poder ha desechado. “Hay un devenir filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por todos aquéllos que la historia de la filosofía no logra clasificar”. En la historia de la filosofía existen algunos pensadores que parecen escapar de esta sumisión, que no se integran coherentemente al conjunto, que no logran ser asimilados, que no se pueden ‘tragar’ ni ‘digerir’. En un lugar central y de manera inequívoca: Spinoza y Nietzsche. Pero hay otros además de estos dos, como los estoicos, Lucrecio, Duns Scoto, Hume, Leibniz, Kant, Bergson y también los escritores

⁸⁰⁹ Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 17.

y artistas, como Kafka, Lawrence, Kleist, Sacher-Masoch, Proust o el pintor Francis Bacon.

Con este fin se vale del discurso indirecto libre como método que permite “hacer hablar a alguien sin decirlo”. No se trata del comentario, ni de la lectura o la lección. Tampoco se trata de la exposición o de la interpretación. El discurso indirecto libre roba y se apropia de fragmentos o de elementos y los utiliza como herramientas para componer otra cosa, para plantear otros problemas, para diagramar otro estilo. Su estrategia no consiste en oponerse a la tradición metafísica, contraponiéndose a ella sino en una acción de fragmentación, distorsión y apropiación. No se trata de una oposición o una contradicción. Nada de dialéctica... No se pretende imitar ni a la naturaleza ni a un modelo ideal, pero tampoco se busca representar o figurar. Se trata de trazar líneas, seguirlas y ver hasta dónde nos conducen. En todos los autores olvidados o marginados hay procesos trancos, abortados, masacrados. Se trata de trazar líneas de fuga a partir de ellos. Esos pensadores señalan grietas, rupturas, fracturas, quiebres, anomalías, traumas. La filosofía ha respondido taponando, rellenando, ocultando, normalizando, olvidando. Quitar el tapón y dejar fluir, trazar una línea y seguirla, desterritorializar, desestabilizar. “La línea de fuga es una *desterritorialización*”. Nada de dialéctica, ni de negación. “‘Hacer filosofía’ es un acto de creación y de afirmación”. En cierto sentido, se puede hablar de positivismo, de empirismo⁸¹⁰, de funcionalismo⁸¹¹, de pragmatismo⁸¹²..., pero solo *en cierto sentido*. ¿En qué sentido? En el que se refiere a los acontecimientos, a lo inesperado, a lo impensado. Es siguiendo esa línea de fuga que se componen o ensamblan nuevos *agenciamientos* y se producen nuevas conexiones.

El trazado de las líneas de fuga y el ponerse en la dirección trazada se corresponde con una ‘*filosofía de los márgenes*’ y de las minorías. El margen no es lo opuesto al centro ni las minorías son lo opuesto de las mayorías. Lo minoritario es lo que no tiene modelo ni de identificación ni de oposición. Los pensadores marginales y los escritores minoritarios son los que no responden a los problemas planteados sino que necesitan plantear nuevos problemas. Son intempestivos, creadores, inventores, experimentadores. No se trata de construir un contrapoder o una contracultura, sino de estar siempre en devenir, en proceso, en movimiento. El pensamiento filosófico es intempestivo. No responde al tiempo o a la situación, al presente, pero tampoco es nostálgico del pasado ni se propone el futuro como meta. Es siempre extemporáneo, ajeno a su época. Los textos filosóficos tienen que leerse de un modo diferente a como se acostumbra en la historia de la filosofía. No hay que atender a la continuidad con los anteriores o posteriores sino a la ruptura, a la manera singular en que un pensador inventa un problema nuevo. Pero, además, la singularidad no tiene que ver con ciertos rasgos esenciales o específicos que definirían a un individuo diferenciándolo de otros, sino que tiene que ver con el conjunto de relaciones en el que una fuerza está. La singularidad de un encuentro, de unas bodas, de una composición, de un ensamblaje, de un agenciamiento. Devenir es inventar, es crear. El devenir es anterior al ser. La política es anterior al ser⁸¹³. Estos resultados de la ontología conducen al problema del fundamento, y de la relación entre la identidad y la diferencia.

“El pensamiento emerge del caos y de la diferencia” y su función es conceptualizar las fuerzas invisibles, capturar el caos de la vida, construyendo una

⁸¹⁰ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 42.

⁸¹¹ Deleuze, Gilles, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987, p. 51.

⁸¹² Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 142.

⁸¹³ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988, p. 207.

ontología de las fuerzas. Ni el pensamiento ni el lenguaje pueden contener o controlar a la vida, que es una totalidad abierta y creativa de conexiones crecientes. Esto es precisamente el esquizoanálisis: una manera de *pensar la vida como flujo y devenir*, en la que se crean nuevas conexiones y es posible pensar de otro modo y también sentir y actuar de otro modo.

Consecuentemente, se hace necesario redefinir las actividades que están ligadas al pensamiento como la filosofía, el arte o la ciencia. Para ello hay que preguntarse qué es lo efectivamente se hace cuando se piensa en filosofías, en ciencias o en artes, ya que en todos los casos se trata de actividades abiertas, que no están completamente definidas. Deleuze propone pensarlas como *potencias*, como distintos poderes del pensamiento, e insiste repitiendo a Spinoza que no sabemos lo que un cuerpo puede ni sabemos lo que el pensamiento puede. La función de la filosofía es liberar al pensamiento de todo lo que lo aprisiona: “Pensar no tiene otro sentido que ‘inventar nuevas posibilidades de vida’, es decir, nuevas formas de pensar y sentir”⁸¹⁴. El pensamiento es potencia y con los poderes se trata más bien de experimentar para ver qué es lo que pueden. “La esencia de la filosofía no es lo que la filosofía *es* sino su modo específico de devenir”⁸¹⁵. Lo mismo puede decirse de las artes o las ciencias.

El modelo hegemónico de pensamiento se ejerce a través de diversas corrientes contemporáneas como el organicismo, la dialéctica y el estructuralismo que obstaculizan cualquier modo de pensamiento alternativo o nuevo. Este modelo supone que en cualquier totalidad hay una estricta interrelación entre las partes y su articulación resulta en un proceso necesario de desarrollo.

Al modelo hegemónico, Deleuze y Guattari oponen el ejemplo del rizoma, entendido como una “estructura caótica de raíces”. El rizoma es acontecimiento, múltiple, pluridireccional, horizontal. La filosofía no tiene por función describir el estado de cosas sino comprender la potencialidad de la realidad. En ningún caso se trata de poner límites al pensamiento sino de potenciarlo hasta sus límites. El ejemplo del rizoma se corresponde con una teoría del agenciamiento/ensamblaje, la que se propone como relevo del modelo hegemónico y sus variantes.

La huída de los sistemas metafísicos y de la historia totalizada de la filosofía no busca o propone un nuevo fundamento del ser, de lo real o del sujeto y el conocimiento, que haga posible la diferenciación o permita ensayar una salida particular. La estrategia deleuziana consiste mostrar la anterioridad de la diferencia. Radicalizando el perspectivismo nietzscheano y su ‘método’ genealógico, Deleuze plantea la pregunta por el origen invirtiendo los supuestos más arraigados de la tradición del pensamiento occidental. Antes que el ser está el devenir, antes que el análisis está la síntesis, antes que el *kosmos* está el *khaos*, antes que lo homogéneo está lo heterogéneo, antes que la unidad está la multiplicidad, antes que la estructura está el fragmento, antes que la identidad está la diferencia. El ser se comprende así desde el origen como potencialidad de lo virtual. En cierto sentido, Deleuze cumplimenta el propósito heideggeriano de ‘pensar la diferencia en sí misma’ para producir así “otra imagen del pensamiento”. Se trata de un pensamiento que no busca representar sino producir la diferencia, es decir, crear algo nuevo. La diferencia no es negativa sino positiva, no es limitativa sino creativa, no es represiva sino productiva. La diferencia no puede ser reducida a una identidad o unidad y, en consecuencia, “no hay sentido ni *arjé* común”. La diferencia siempre está ‘en el medio’, ‘entre’, atraviesa como una línea abstracta todos los cortes binarios. Si no es posible sostenerse en un fundamento último, si no es posible reducir las diferencias a una unidad, ¿cómo podrían establecerse criterios? Criterios de valor,

⁸¹⁴ Mengue, P., 2008: 40.

⁸¹⁵ Colebrook, C., 2002: 75.

criterios de verdad, criterios de justicia, criterios de belleza. El problema de la diferencia conduce al problema de la ética y este problema permitirá comprender la función de Spinoza en el pensamiento de Deleuze.

Así como no es posible pensar de otro modo aceptando los supuestos de la tradición metafísica expresada en los conceptos de fundamento, identidad y ser, tampoco se puede actuar de otro modo si se aceptan los supuestos trascendentes de la moral. La lectura deleuziana de la ética de Spinoza pone el acento en los conceptos de inmanencia y de potencia. Mientras que la moral pretende establecer criterios trascendentes del bien y del mal para juzgar la vida desde ellos, la ética busca “llevar la potencia de algo hasta el límite de lo que puede”, desplegar sus fuerzas inmanentes, abriendo la posibilidad de preguntar por la capacidad o la potencia de cada modo de ser. No se busca establecer una moral a partir de las esencias o del ser. Se busca construir una ética del acontecimiento. El concepto de acontecimiento desplaza el núcleo de la realidad de las esencias a las relaciones de fuerzas o potencias. El acontecimiento como conjunto de fuerzas es complejo y contiene elementos heterogéneos (cosas, personas, animales, herramientas...). Sin embargo, la complejidad no se identifica con el tamaño o las dimensiones, ya que también lo pequeño es complejo y está compuesto por fuerzas diversas. Los acontecimientos no se caracterizan por el tamaño sino porque son inesperados y pasan por el medio. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es la irrupción de lo intempestivo, es el tiempo de la creación, de lo nuevo. El problema de la ética nos enfrenta con el problema de la creación, que tradicionalmente es el ámbito propio de la estética. Este problema excede los objetivos planteados para este proyecto pero insinúa una dirección u orientación en la que podría ampliarse y profundizarse.

Un acontecimiento es un conjunto complejo de relaciones, singular, nuevo, que incluye individuos, cosas, afectos, acciones y pasiones y que no puede reducirse a un estado, a una situación o a un sistema cerrado. La ética está vinculada con las condiciones en las que algo nuevo se produce y no con los criterios para juzgar a alguien. “El modo del acontecimiento es lo problemático” y la ética del acontecimiento consiste en cómo planteamos los problemas y cómo respondemos a ellos. No se trata de una moral del bien y del mal sino de una ética que se pregunta por lo bueno y lo malo, es decir, con la realización efectiva de la potencia o con su no realización. Los problemas de la ética tienen que ver con la evaluación de las potencias, no con la ley o el límite. Se trata de definir a un ente por la potencia (cantidad de fuerza) que es una cantidad diferenciable, es decir, las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer un cuerpo. La ética es un saber sobre la potencia de cada ente singular, pero ese saber no es a priori sino experimental. En la ética “...las cosas ya no son definidas por una esencia cualitativa sino por una potencia cuantificable” de acuerdo a las intensidades de las fuerzas.

La ética es el estatuto de los entes, que es doble: diferencia cuantitativa de los grados de potencia y distinción u oposición cualitativa de los modos de existencia. Desde la perspectiva de la ética así definida, Spinoza ataca los efectos depotenciadores de la moral en sus tres fortalezas: la conciencia como esencia del sujeto, los valores trascendentes y las pasiones tristes. La distinción cualitativa de los modos de existencia permite relacionar la ética de Spinoza con la genealogía de la moral de Nietzsche. El problema del origen de los valores morales conduce a los tipos de voluntad irreductibles que están a la base de la invención de la moral y su inversión. Nietzsche quiere responder a la pregunta por el origen de la moral negadora de la vida. Deleuze y Guattari quieren responder a la pregunta: ¿cómo el deseo puede querer su propia represión?

Una vez que se ha distinguido el ámbito de la moral del plano de la ética están dadas las condiciones para responder a algunos problemas de orden teórico como práctico. En lo teórico se ha procedido a redefinir algunos conceptos centrales como los de ‘naturaleza’ o ‘esencia’, ‘potencia’, ‘relaciones de fuerza’, ‘nobleza’ y ‘vileza’, ‘cantidad’ y ‘cualidad’ de las fuerzas, afirmación y negación. En lo práctico se ha mostrado que la moral ha pretendido monopolizar las evaluaciones y sus criterios, así como Heidegger ha mostrado que la ciencia ha pretendido hacer otro tanto con la verdad. Esto abre la posibilidad de considerar a la creación y a lo nuevo como un criterio de evaluación no reductible a la ley trascendente. Una ética como arte, como estética. La ética consumada en una estética de la vida. La ética como el arte de inventar nuevas formas de pensar, de sentir y de actuar, cuyas orientaciones no se encuentran en los códigos sino en las obras de arte. Nuevamente se insinúa aquí una dirección en la que esta investigación podría extenderse y ampliarse: desarrollando una estética de la vida, que responda al problema ético y político. En lo práctico, el problema central es expresado por la pregunta: ¿qué puede un cuerpo? Y la respuesta no puede sino ser experimental. En consecuencia, se trata de construir modos de evaluación de las potencias singulares, modos de evaluación de lo nuevo. Por último, siguiendo a Spinoza, se ha replanteado el problema del mal, sin ceñirlo a la moral ni a la trascendencia.

La lectura deleuziana de Spinoza permite componer una ontología y una ética, o mejor, una ontología expresada como ética. La lectura de Nietzsche posibilita construir una ontología expresada como gnoseología y epistemología. En ambos casos se produce un deslizamiento hacia lo estético: en lugar del bien, atender a lo nuevo, a la creación; en lugar de la verdad, atender al acontecimiento, a lo singular.

El problema de la verdad se plantea a partir de la lectura heideggeriana de Nietzsche. La historia de la verdad coincide con la historia de la filosofía y ésta con la metafísica, entendida como la teoría del ente en cuanto ente, de su estructura general – ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes – teología. La metafísica se ha configurado como onto-teo-logía. El problema que Heidegger plantea a partir de la historia de la metafísica es el que se deriva del equívoco entre ser y ente (supremo), es decir, el problema de la diferencia entre ser y ente, el problema de la diferencia ontológica, el problema de la diferencia en cuanto tal. Es necesario, a partir de aquí, replantear el problema del fundamento, del principio de identidad como fundamento y de la verdad como correspondencia.

La lectura de Nietzsche le permite a Deleuze un replanteamiento del problema ontológico y gnoseológico, ya que desde los primeros escritos del filósofo alemán se insinúa una concepción trágica de la vida, comprendida como la afirmación de la potencia del devenir como condición de posibilidad de la emergencia de toda realidad. Nietzsche sostiene que lo dionisiaco es el flujo caótico de las fuerzas que forman, transforman y destruyen todo fenómeno, una potencia plástica constructora de constelaciones siempre nuevas. Lo dionisiaco remite a la potencia afirmativa del ser como devenir: flujo de fuerzas múltiples, desiguales y en relación que crean y destruyen toda multiplicidad. Si el ser es devenir, entonces supone la diferencia. Lo dionisiaco es juego de las fuerzas que genera los límites y a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento (diferencia). Dionisos es comprendido por Nietzsche como diferencia-diferenciante, una vida que afirma la vida para dar nueva vida. Lo trágico es afirmación que incluye el sufrimiento, incluye la necesidad en el azar, el ser en el devenir, lo uno en lo múltiple y la identidad en el agenciamiento. La experiencia trágica se identifica con el arte que destruye todo orden previo generando multiplicidades siempre nuevas. Pero afirmar la vida no es

justificarla o fundamentarla, ya que estas últimas implican una instancia o criterio exterior y superior de juicio y evaluación. Lo trágico es pensado, en la lectura que Deleuze hace de Nietzsche, como el elemento crítico de la cultura en general y de toda pretensión de fundamento absoluto y verdad universal.

Lo trágico como afirmación hace posible una nueva ciencia activa, capaz de interpretar las fuerzas que conforman los hechos y las relaciones. Dicha ciencia presenta tres rasgos distintivos: es sintomatológica, porque interpreta los fenómenos como síntomas, tipológica, porque interpreta a las fuerzas desde el punto de vista de los tipos cualitativos (activo o reactivo), y genealógica, porque valora el origen de las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o de su baja. La filosofía deviene crítica positiva y “el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*”.

La tipología de las fuerzas define dos tipos extremos: lo activo y lo reactivo. Las fuerzas reactivas se caracterizan por su función propia, que es conservar, adaptar, utilizar. Son fuerzas sujetas a una regulación o ley impuesta por la otra fuerza con la que está en relación. Lo reactivo se define desde lo activo. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse a sí mismo. Lo activo son las fuerzas positivas, las fuerzas superiores, las fuerzas creativas y transformadoras. Es el poder de transformación, es pura actividad. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. La misma relación supone dos valoraciones, es decir, dos morales. La primera, de acuerdo a la perspectiva de las fuerzas dominadas, es la moral de los esclavos; la segunda, de acuerdo con la de las fuerzas dominantes, es la moral de los señores.

Hemos partido del marco general de la filosofía contemporánea actual y del marco singular del pensamiento de Gilles Deleuze. Desde ese contexto se ha podido (re)plantear un problema que tanto la filosofía como la literatura y las artes no ha dejado de acechar desde hace un siglo: el problema de la novedad, de la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento, que no quede atrapada por la historia de la filosofía como metafísica. En la situación del pensamiento posterior a Hegel, solo parece haber lugar para la erudición histórica, que se limita a comentar lo ya pensado, para la reflexión sobre la ciencia, que convierte a la filosofía en epistemología o para la estética o la crítica literaria sin pretensiones de verdad. Foucault, Guattari y Deleuze, entre otros, rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de “pensar de otro modo”. Esta investigación ha mostrado que dicha posibilidad fue efectivizada a través de un (re)lectura de algunos autores que tienen un lugar marginal o que han sido simplemente excluidos de las historias de la filosofía ‘serias’ y académicas. Sin embargo, Deleuze advierte que la novedad no consiste en un nuevo caso particular derivado del sentido de la historia ni tampoco en ‘la negación determinada’ de los resultados últimos de esa historia de la metafísica. Lo nuevo nunca está ya dado ni contenido en la historia sino que es el producto del devenir, es decir, de “encuentros” aleatorios y contingentes en los acontecimientos que irrumpen en la historia. Lo nuevo se identifica con lo ‘intempestivo’.

Para la filosofía, desde la perspectiva deleuziana, lo nuevo consiste en la construcción de un plano de inmanencia que haga posible llevar sus fuerzas hasta el extremo de lo que pueden, es decir, que hagan posible la creación. No se trata de encontrar modelos que puedan servir de fundamento y orientar la tarea del pensamiento en la época presente. Se trata de trazar líneas de fuga a partir de aquellos autores ‘menores’ que la tradición ha marginado u olvidado. Deleuze da múltiples ejemplos: Lucrecio, los estoicos, Hume, Leibniz, Kant, Bergson, Foucault, pero también escritores

‘menores’ como Kafka, Proust, Sacher-Masoch, Carroll, Kleist, entre otros. Esta investigación se ha centrado en dos casos singulares: Spinoza y Nietzsche, como ejemplo del ejercicio de una nueva manera de pensar, en la que la filosofía es pensada contra su propio tiempo, en lo que tiene de inactual y de intempestivo.

Se ha cumplido con nuestro objetivo de precisar los conceptos y los problemas que ponen de manifiesto esta novedad y el plano que hace posible el planteo de los problemas y la creación de los conceptos que responden a ellos. Con ello se ha probado que las interpretaciones hegemónicas de la historia de la filosofía han “olvidado” poner de relieve la (in)actualidad del pensamiento, imposibilitando las diferencias. Se ha mostrado que la filosofía de Deleuze ofrece una alternativa novedosa a los dispositivos de saber-poder contemporáneos expresados en las interpretaciones canónicas de las “historias de la filosofía”, ya que los conceptos inventados por este pensamiento a partir de Spinoza, Nietzsche y otros autores, no se prestan a una fácil integración en el pensamiento dominante y no dejan de disolver sus fundamentos.

BIBLIOGRAFÍA:

- Adkins, B., *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- Alemán, Jorge, *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires, Ediciones del Seminario, 2000.
- Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992.
- Anders, J., “Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze”, *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006.
- Aristóteles, *Metafísica*, traducción de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998.
- Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- Badiou, Alain, *Deleuze. “El clamor del ser”*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Badiou, Alain, *El concepto de modelo*, Buenos Aires, La bestia equilátera, 2009.
- Bell, Daniel, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964.
- Bell, Jeffrey, “Whistle While You Work: Deleuze and the Spirit of Capitalism”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI, México, 1971.
- Biglieri, Paula (comp.), *Introducción al pensamiento político moderno*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2009.
- Bryant, Levi, “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- Castellanos Rodríguez, B., *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*, tesis doctoral, Uned, 2011, disponible en: <http://espacio.uned.es:8080/fedora/get/tesisuned:Filosofia-Bcastellanos/Documento.pdf>
- Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, pp. 163-180.
- Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002b.
- Colebrook, Claire, *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002.
- Cooper, David, *La muerte de la familia*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Buenos Aires, Usal, 1985.
- Cragolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- DeLanda, Manuel, *A New Philosophy of Society*, New York, Continuum, 2006.
- Deleuze, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?”, en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.
- Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, reproducida en el Magazín dominical de El Espectador, N ° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia.
- Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009.
- Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

- Deleuze, Gilles, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987.
- Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, segunda edición revisada, 2008.
- Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, reproducida en el Magazin dominical de El Espectador, N ° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon, Logique de la sensation*, París, Ed. La Différence, 1984.
- Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editoriales, 1999.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, traducción española de Antonio Escotado, Barcelona, Tusquets, 2004.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1973.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Kafka, por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Política y psicoanálisis*, México, Editorial Terra Nova, 1980.
- Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.
- Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Descartes, René, *Discurso del Método*, Traducción de R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1999.
- Eggers Lan, Conrado, y Juliá, Victoria, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1994.
- Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, www.infotematica.com.ar
- Esperón, Juan Pablo E., “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2010.
- Esperón, Juan Pablo E., *¿Por qué la Filosofía en el Siglo XXI? La filosofía trágica de Nietzsche como apertura de la diferencia. Diálogo con la perspectiva heideggeriana*. Madrid, Editorial académica española, 2011.
- Etchegaray, R., “¿Ética jerárquica o moral igualitaria?”, en: <http://fyl.usal.edu.ar/archivos/fyl/docs/etchegaray.pdf>

Etchegaray, R., “Algunas cuestiones en torno al problema del mal”, en: <http://sofiba.blogspot.com.ar/2007/09/el-seminario-sobre-el-mal.html>

Etchegaray, R., “El problema de la justicia en la *Politeia* de Platón”, en: <http://orientacionenelcurso.files.wordpress.com/2011/12/el-problema-de-la-justicia-en-platon.pdf>

Etchegaray, R., et alia, *La rebelión de los cuerpos*, Buenos Aires, Unlam, 2011.

Etchegaray, Ricardo, *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, Buenos Aires, Tercer Milenio, 1999.

Feinmann, José Pablo, *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina*, Buenos Aires, Planeta, 2010.

Feyerabend, Paul, *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1987.

Feyerabend, Paul, *Contra el método*, traducción de Francisco Hernán, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 2000.

Fontanarrosa, Roberto, “Mog y Npmw”, en *Nada de otro mundo y otros cuentos*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1998.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

Gallego, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, Phillipe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

Gómez Pardo, R., “Deleuze o ‘Devenir Deleuze’. Introducción crítica a su pensamiento”, *Ideas y Valores*, vol. 60, núm. 145, abril, 2011, pp. 131-149, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=80918571006>

Gorlier, Juan Carlos, “El lado oscuro de la protesta social”, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, IV, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974b y 1982.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, México, F. C. E., 1977.

Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos en el bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, 1957, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Traducción E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1969.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de J. Gaos, México, F.C.E., 1971.

Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1990.

Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.

Heidegger, Martin, “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.

Heidegger, Martin, “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

Heidegger, Martin, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

- Heidegger, Martin, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin, “La esencia del fundamento” en *Hitos*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vernal, Madrid, Destino, 2000.
- Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, Almagesto, 2003.
- Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos en el bosque*, Madrid, Alianza, 1996.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1957.
- Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, London: Bohn, 1839-45.
- Jaquet, Chantal, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”, Traducción de Axel Cherniavsky pp. 47-52, accesible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3266970.pdf.
- Jaspers, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Buenos Aires, F. C. E., 1980.
- Jeager, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F. C. E., 1957.
- Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1978.
- Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999.
- Laclau, Ernesto, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, F. C. E., 2008.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, F. C. E., 2005.
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Laclau, Ernesto-Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- Larrauri, Maité, *El deseo según Gilles Deleuze*, Valencia, Tandem, 2000, en <http://agrohorizontal.files.wordpress.com/2007/06/deseodeleuze.pdf>
- Lefort, Claude, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- León, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, *Revista A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>
- López Petit, S., *Deleuze y la política. Entrevista a Toni Negri*, *Revista Archipiélago*, Número 17, enero de 1994, en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2012/11/toni-negri-deleuze-y-la-politica.html>
- Lytard, Jean F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.
- Markula, Pirkko, “Deleuze and the Body Without Organs: Disreading the Fit Feminine Identity”, *Journal of Sport and Social Issues*, Volumen 30, Número 1, febrero 2006, pp. 29-44.
- Martínez, F. J., “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), en: <http://www.revistadefilosofia.org>.
- Mengue, Phillipe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Ediciones Orbis, Madrid, 1980.
- Morey, Miguel, “Prólogo a la edición castellana de la *Lógica del sentido*”, en Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York: Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 8º edición, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.
- Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967.
- Pardo, José Luis, *Cuerpo sin órganos: El gesto filosófico de Gilles Deleuze*. Clases del Curso de verano PEI Obert, julio de 2010, organizado por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona. En: <http://www.filosofia.net/materiales/cogitos/cez7.html>
- Pardo, José Luis, *Deleuze, violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.
- Patton, Paul, *Introduction to Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, pp. 50-63.
- Pinzón León, A., “El Nietzsche de Deleuze”, en: <http://www.galeon.com/filoesp/ndeleuze.htm>
- Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1986.
- Platón, *Gorgias o de la retórica*, en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/gorgias/gorgias.html
- Ricoeur, Paul, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Editorial Tecnos-Unesco, 1982.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985.
- Savater, Fernando, *Ética para Amador*, Buenos Aires, Ariel, 1991.
- Scannone, Juan Carlos, “Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico”, *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Publicação semestral do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) Brasil, 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2, 2010.
- Scannone, Juan Carlos, “Pensar más allá de la dialéctica. Nietzsche, Heidegger y la diferencia”, *Nuevo Itinerario*. Revista digital de filosofía, dependiente de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Año VI, Volumen 6, 2011.
- Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.

- Smith, D., "Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition", *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, pp. 119-131.
- Smith, D., "La teoría de la sensación de Deleuze: superando el dualismo kantiano", en Patton, Paul, *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Spinoza, Baruj, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1977.
- Spinoza, Baruj, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003.
- Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Península, 1986.
- Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 2003.
- Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Vernant, Jean Pierre, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*, Buenos Aires, F. C. E., 2000.
- Vieira da Silva, Cíntia, *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, Tesis de Doctorado presentada en el Departamento de Filosofía del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Estadual de Campinas, dirigida por el Dr. Luiz B. L. Orlandi, Biblioteca Digital da Unicamp, 2007.
- Vitiello, V. (1999) "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia". En *Secularización y nihilismo*. Buenos Aires: Jorge Baudino-UNSAM.
- VV. AA., *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1994.
- Žižek, Slavoj, "Sobre la mentira, el mal y la crueldad", en http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Slavoj-Zizek-mentira-mal-crueldad_0_984501570.html
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.

ACTIVIDADES DE EXTENSIÓN Y TRANSFERENCIA

PUBLICACIONES EN REVISTAS

1. Esperón, J. P. (2012), “La disolución de la filosofía en metafísica y su identificación con la historia occidental en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *NUEVO ITINERARIO*. Revista digital de filosofía, dependiente del instituto y el departamento de filosofía de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, Argentina. Año VII, Volumen 7, 2012. Pág. 1-25 ISSN 1850-3578. Disponible: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/index.htm>

2. Esperón, J. P. (2012), “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica y el nihilismo actual: hacia otro modo de vinculación con lo divino”, en *NUEVO PENSAMIENTO*. Revista de filosofía, dependiente del instituto de investigaciones filosóficas de la facultad de filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Bs. As. Año II, Volumen 2, 2012, Pág. 96-126. ISSN 1853-7596. Disponible en: <http://www.facultades-smiguel.org.ar/maximo/index.html>

3. Esperón, J. P. (2012), “La concepción del cuerpo en la filosofía trágica del joven Nietzsche y la recepción deleuziana”, en *STROMATA*. Revista de Filosofía y Teología, dependiente de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Del Salvador, área San Miguel, Bs. As. Año XLII, Volumen 1-2, N° 68, 2012, Pág. 35-72. AG ISSN 0049-2353.

4. Esperón, J. P. (2012), “Metafísica y religión. Caminos hacia un replanteamiento de la cuestión de lo divino a partir de las filosofías de Heidegger y Nietzsche”, en *HORIZONTES FILOSÓFICOS*. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, Editada por las áreas “Epistemología” y “Problemáticas especiales de la filosofía: el lenguaje”, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Número 2, 2012. Pág. 23-45. ISSN 2250-5180.

5. Etchegaray, R., Deleuze y la diferencia ontológica, *Nuevo Pensamiento*, Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Area San Miguel, Año 2, Volumen 2, Septiembre de 2012, en: <http://www.facultades-smiguel.org.ar> ISSN 1853-7596.

6. Etchegaray, R., La filosofía política de Gilles Deleuze, *Nuevo Pensamiento*, Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Area San Miguel, Año 3, Volumen 3, Septiembre de 2013, ISSN 1853-7596, en: <http://www.facultades-smiguel.org.ar/maximo/numeros/0002/1.%20Ricardo%20Etchegaray.%20LA%20FILOSOFIA%20POLITICA%20DE%20GILLES%20DELEUZE.pdf>

CAPÍTULOS DE LIBROS

1. Esperón, J. P. (2012), “Onto-teo-logía y diferencia ontológica en el pensamiento de Martin Heidegger”, Lorenzo, Luis y Paul, Andrea (comp.), *Perspectivas de Investigación en filosofía: Aporías de la Razón Moderna*, ed. UNGS, Los Polvorines, 2012, pág. 317-328, ISBN 978-987-630-125-1.

PONENCIAS ES JORNADAS Y CONGRESOS

J. P. ESPERÓN

1. Nombre de la reunión científica: “VII Jornadas Internacionales de ética: No Matarás”.

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.

Lugar de la reunión: Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía, CABA.

Año de la reunión: 29 al 31 de agosto de 2012.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "Nietzsche y la tragedia griega. Fin de la metafísica y multiplicación de las diferencias".

2. Nombre de la reunión científica: "XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica: El Sentimiento".

Tipo de reunión científica: Encuentro Nacional.

Lugar de la reunión: Academia Nacional de Ciencias de Bs. As., CABA.

Año de la reunión: 18 al 21 de septiembre de 2012.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "Nietzsche y Dionisos: el sentimiento trágico como destrucción de las estructuras metafísicas y como apertura de nuevos y diferentes horizontes históricos".

3. Nombre de la reunión científica: "VI Jornadas Internacionales Nietzsche y II Jornadas Internacionales Derrida".

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.

Lugar de la reunión: Biblioteca Nacional y Facultad de Filosofía y Letras, UBA, CABA.

Año de la reunión: 18 al 20 de octubre de 2012.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "El cuerpo como unidad de dominación. Una ontología trágica de las fuerzas".

4. Nombre de la reunión científica: "I Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Religiosos: Tiempo Sagrado y Experiencia Religiosa".

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.

Lugar de la reunión: Centro Cultural Francisco "Paco" Urondo de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, CABA.

Año de la reunión: 30 y 31 de octubre y 1 de noviembre de 2012.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica y el nihilismo actual".

R. ETCHEGARAY

1. Nombre de la reunión científica: "X Jornada de Investigación en Ciencias Sociales".

Tipo de reunión científica: Encuentro Nacional.

Lugar de la reunión: Instituto de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, Facultad de Ciencias Sociales, USAL, CABA.

Año de la reunión: 12/09/12.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "La ontología política de Gilles Deleuze"

2. Nombre de la reunión científica: Séptimas Jornadas Internacionales de Ética No Matarás

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.

Lugar de la reunión: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador, USAL, CABA.

Año de la reunión: 31/08/12.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "¿Ética jerárquica o moral igualitaria?"

3. Nombre de la reunión científica: "Jornada Internacional de Investigación y Transferencia"

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.
Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
Año de la reunión: 16/11/12.
Tipo de participación: Expositor.
Nombre de la ponencia: “Una filosofía intempestiva”.

4. Nombre de la reunión científica: “III Jornada Internacional de Investigación y Transferencia”

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.
Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
Año de la reunión: 03/12/13.
Tipo de participación: Coordinador.

5. Nombre de la reunión científica: “III Jornada Internacional de Investigación y Transferencia”

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.
Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
Año de la reunión: 03/12/13.
Tipo de participación: Expositor.
Nombre de la ponencia: “Los conceptos como inclusión”.

ACTIVIDADES DE EXTENSIÓN Y TRANSFERENCIA, LIGADAS A LA INVESTIGACIÓN, DURANTE LOS AÑOS 2012 Y 2013:

* “Seminario de Investigación Multidisciplinario sobre el pensamiento de Deleuze” dictado por el Dr. Ricardo Etchegaray en el marco del Ciclo de Seminarios del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, durante el primer cuatrimestre de 2012.

* “Seminario de Investigación Multidisciplinario sobre el pensamiento de Deleuze” dictado por los Dres. Ricardo Etchegaray y Juan Pablo Esperón en el marco del Ciclo de Lecturas organizado por la Biblioteca Leopoldo Marechal de la Universidad Nacional de La Matanza, durante los meses de junio-octubre de 2013.

* Participación en la realización del programa de filosofía “Pensá en Sintonía” emitido los jueves de 23 a 24hs por Radio Universidad FM 89.1, dependiente de la Universidad Nacional de La Matanza. Programa dirigido a toda la comunidad del partido de La Matanza y a los estudiantes del curso de admisión de dicha universidad (entre agosto y diciembre de 2012).

* Publicación para el seminario 2012 en el blog:
<http://seminario2012.wordpress.com/>

* Publicación para el seminario 2013 en el blog:
<http://grupodelecturadeleuze.wordpress.com/>