

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

TÍTULO DEL PROYECTO:

ACONTECIMIENTO, DIFERENCIA
ONTOLÓGICA Y DIFERENCIA POLÍTICA.
UN NUEVO MODO DE ACTUAR

PROGRAMA DE INCENTIVOS (PROINCE)

CODIGO: 55 A 207

DIRECTOR: DR. RICARDO ETCHEGARAY
CODIRECTOR: DR. JUAN PABLO ESPERON

EQUIPO DE INVESTIGACION:

DR. LUIS MARIA ETCHEVERRY
PROF. MARTIN CHICOLINO
LIC. AUGUSTO ROMANO
PROF. JULIANA CARRASCO
PROF. SOFIA MONACO
LIC. VIRGINIA ZULETA

RESUMEN

En las investigaciones anteriores se planteaba el problema de un nuevo modo de pensar y de sentir que pudiese escapar a la hegemonía de una forma de poder que se había impuesto en la historia de la filosofía. Ese modo nuevo de pensar lo llamábamos ontología del devenir o nueva imagen del pensamiento y su necesidad se hizo evidente con la crisis del pensamiento tradicional hacia finales de la segunda guerra mundial. Allí se señaló que una nueva imagen del pensamiento implica también un nuevo modo de acción y un nuevo modo de vida, es decir, una nueva política. Esta investigación se sitúa en ese punto de ruptura del pensamiento tradicional, fundado en un pensamiento del ser como substancia y esencia, de la historia como teleología y salvación, de la verdad como adecuación y correspondencia, del sujeto como conocimiento y conciencia. La crisis del pensamiento anterior se origina en un cuádruple desfundamiento: de la metafísica, de la historia, de la noción de verdad y del sujeto. En esta investigación partiremos del pensamiento de la diferencia ontológica heideggeriano para analizar sus derivaciones en lo político y la política. En ese punto de discontinuidad se produce un deslizamiento desde una ‘onto-teo-logía’ –al decir de Heidegger- hacia un pensamiento del poder orientado por la micropolítica. Los nuevos conceptos surgidos de este nuevo punto de partida posibilitarán el desarrollo de una ontología política postfundacional que permitirá repensar las relaciones de la política con la literatura, con la ética, con el psicoanálisis y con la historia.

PALABRAS CLAVE

Acontecimiento, diferencia ontológica, diferencia política.

PLAN DE INVESTIGACIÓN ANTECEDENTES

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, con el proyecto de investigación del Programa de Incentivos A-155, *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, 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, Pablo Erramouspe y Juan Pablo Esperón, dirigido por Ricardo Etchegaray, iniciado el 1º de enero de 2012 y finalizado el 31 de diciembre de 2013, y con el proyecto de investigación del Programa de Incentivos A-188, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, presentado en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, por el equipo de investigación constituido por Juan Pablo Esperón, Augusto Romano, Martín Chicolino y Rafael Mc Namara, dirigido por Ricardo Etchegaray, iniciado el 1º de enero de 2014 y finalizado el 31 de diciembre de 2015.

OBJETIVOS

Esta investigación se propone delimitar los conceptos fundamentales de lo que se ha llamado “pensamiento político postfundacional”, para evaluar en qué medida la filosofía política de Gilles Deleuze abre nuevas vías para pensar la política *de otro modo*. Se trata de aportar una nueva luz a la comprensión de lo político, la política y sus lógicas constitutivas, con el objeto de construir un marco filosófico que haga posible una mejor comprensión del orden y las leyes que gobiernan las sociedades contemporáneas. En nuestras investigaciones anteriores sostuvimos que Deleuze continúa la problemática heideggeriana y la reactualiza críticamente respecto a los problemas vinculados con la diferencia ontológica y también hemos observado que elabora conceptos para pensar la diferencia política desde una perspectiva ontológica. De allí que uno de los objetivos centrales de esta investigación sea rastrear y delimitar los conceptos y los desarrollos originales que aparecen en las obras de Deleuze en relación con la diferencia ontológica-política. Con ello, buscamos poder determinar en qué medida, Deleuze logra construir una teoría política post-fundacional que aporte elementos novedosos para poder comprender nuestra sociedad.

Es preciso recordar en este lugar que, desde la perspectiva deleuziana, la filosofía política no es una reflexión *sobre* la política, sino la creación de los conceptos que permiten un pensamiento de lo político y de la política, es decir, un planteamiento adecuado de sus problemas.

HIPÓTESIS

La filosofía política deleuziana es una forma de pensamiento post-fundacional, en tanto niega la posibilidad de establecer un principio último en el que se fundamenta la sociedad y el orden social, pero sin negar la posibilidad de constituir un pensamiento de lo político y de la política.

ESTADO ACTUAL DEL CONOCIMIENTO

En una investigación anterior¹ dentro del mismo programa se han estudiado las “tonalidades” de las lecturas realizadas por 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. En ella 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” y que sus conceptos no se prestan a una fácil integración en el pensamiento dominante ya que no dejan de disolver sus fundamentos. Deleuze advierte que *pensar de otro modo* 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

¹ Etchegaray, R. et alia, Informe final del proyecto de investigación *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, San Justo, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2013.

‘intempestivo’. Una ontología del devenir, por tanto, debe centralizarse en el concepto de *acontecimiento* ya que éste “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...)”². Y una ontología del devenir conduce a un replanteamiento de las cuestiones tradicionales como el problema de la verdad que se convierte, sobre todo con Nietzsche y Heidegger, en el problema de la creación y de lo nuevo. La temática de aquella investigación se circunscribía al plano del pensamiento filosófico y su historia, planteando el problema central desde los comienzos de la modernidad: cómo pensar lo nuevo, sin quedar atrapado por el sistema. La cuestión planteada era *¿cómo pensar de otro modo?* Esa cuestión conduce a esta otra: *¿cómo actuar de otro modo?* ¿Qué puede decir la filosofía en relación con el problema de lo político y la política? El tema de esta investigación se vincula con estas preguntas, ya que indaga sobre la relación entre la filosofía y las políticas. Es un análisis que opera por varias capas o planos de inmanencia: ontología, política, ética, psicología —cada lógica atraviesa, funda y queda fundada en esos niveles (no existe nada dado de antemano). Por eso no se puede hablar de ontología sin, al mismo tiempo, suponer por detrás o en otro plano de espesor una política, o una ética, etc. Se tratará, por lo tanto, de analizar y tender un puente entre conceptos filosóficos y ontológicos, lo político y las políticas.

El problema de esta investigación se inserta en el marco de las discusiones actuales y contemporáneas en torno a la distinción heideggeriana entre la diferencia óptica y la diferencia ontológica y que, análogamente, ha dado lugar a la distinción entre lo que Carl Schmitt llamara³ “lo político” (das Politische) y “la política” (Die Politik). Luego, los teóricos franceses influenciados por el pensamiento de Heidegger han llamado a esta diferenciación “diferencia política”, presentada en el texto de Ricoeur “La paradoja política” de 1957, en el que se inspiraron las obras de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe “Les Fins de l’homme: A partir tu travail de Jacques Derrida”, Paris Galilée, 1981; “Rejouer le politique”, Paris, Galilée, 1981; “Le retrait du Politique”, Paris, Galilée 1997; y a la obra de Lefort “Democracy and Political Theory”, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, entre otras, y cuyos objetivos fundamentales eran, por un lado, dejar de lado el neopositivismo, el cientifismo y sus consecuencias dentro el paradigma estructuralista de pensamiento reinante en la época; y por otro lado, reorientar las dudosas inclinaciones políticas heideggerianas en un sentido progresista.⁴

PRESENTACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA A INVESTIGAR

En nuestras investigaciones anteriores, hemos planteado dos preguntas orientadoras: *¿cómo pensar de otra manera?* y *¿cómo sentir de otro modo?* La pregunta que guía esta investigación es *¿cómo obrar, actuar, hacer de otro modo?* Pasamos de la ontología a la estética y, ahora, a la ética y la política. A partir de las nociones de acontecimiento y diferencia ontológica, se trata de indagar sobre la posibilidad de otra forma de vida: *¿Cómo sería posible construir relaciones sociales y políticas que no estén sostenidas en un fundamento último?* *¿Qué tipo de organización haría posible eludir el orden y la sedimentación de las relaciones?* *¿Todo progreso se realiza por y en el espacio estriado, aun cuando es en el espacio liso donde se produce todo devenir?*, *¿Qué implicancias onto-semánticas tendría pensar el cuerpo como el resultado de prácticas*

² Etchegaray, R. et alia, Op. Cit., 2013, p. 167.

³ Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Dunker & Humboldt, 1932

⁴ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 14.

concretas/estriaje que modulan la subjetivación? ¿Cómo re-definir el concepto de vida y de muerte a partir de estas nuevas categorías?

Heidegger ha hecho grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. Con ese fin postula las nociones de diferencia y acontecimiento, que permiten abordar de otro modo los problemas ontológicos. La noción de diferencia ontológica –distinta de la diferencia óptica de la metafísica- evidencia la imposibilidad de un fundamento último de la realidad, tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Esta distinción ha manifestado su riqueza sobre todo, frente a los intentos fallidos de fundamentaciones últimas en ciertas corrientes de pensamiento del siglo XX. Sin embargo, la noción de diferencia no significa la ausencia total de fundamentos ni que se deba renunciar a la posibilidad de pensar nuestro mundo. La consecuencia de definir la realidad por su inalienable y radical contingencia es que siempre será parcialmente fundada. De este modo, para pensar el carácter contingente de la realidad es necesario postular nociones nuevas, que posibiliten fundar la realidad pero justamente sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último y absoluto. Tales son las nociones de acontecimiento, diferencia, inmanencia, devenir y multiplicidad, sobre las que ya hemos avanzado parcialmente en nuestra investigación anterior⁵.

Se ha llamado pensamiento postfundacional, a las filosofías y teorías que parten de la noción de diferencia ontológica construida por Heidegger, diferenciándolo de los fundacionalismos y los antifundacionalismos. Los primeros pueden definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos absolutos y, por lo tanto, incuestionables, para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior al sistema, que queda también fuera de cualquier intento de cuestionamiento. Los segundos niegan absolutamente la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. El postfundacionalismo se diferencia de ambos, ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento, pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta. El postfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación, pero esta es siempre provisoria y contingente. El principal objetivo del pensamiento postfundacional es convertir en problema el estatus ontológico del fundamento.

¿Por qué la cuestión de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger resulta uno de los aportes más importantes a la filosofía del siglo XX y abre innumerables proyecciones al siglo XXI?

Heidegger hace un análisis de toda la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días, con el objetivo de mostrar cómo se ha explicado, en cada una de las etapas de la historia, la realidad a partir de un fundamento absoluto e incuestionable. Por ello Heidegger identifica a la historia de la metafísica occidental con un fundacionalismo onto-teo-lógico. A este tipo de fundamentación la llamó “metafísica”. Luego de este diagnóstico, se propone sentar las bases y elaborar otro modo de pensar la realidad, al que llamamos postfundacionalismo. Este nuevo modo de pensar impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado, al modo onto-teo-lógico, que ha hegemonizado la historia de la filosofía.

Una de las nociones más relevante en la que este nuevo modo de pensar se expresa es la noción de “acontecimiento”. Ella señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión óptica de la realidad, pero que no se

⁵ Cf. Etchegaray, R. et alia, Informe final del proyecto de investigación: *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, 2015.

confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia óntica como tal. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel óntico y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir, ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo. Desde este contexto, pues, nos proponemos responder a la siguiente pregunta: la filosofía política en Deleuze ¿puede ser considerada posfundacionalista?

El pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica tiene implicancias e influencias en todos los campos de estudio, en particular, en la teoría política. Una de las implicancias más relevantes en este campo es que la diferencia ontológica, ha dado lugar, a la diferenciación, realizada por primera vez por Paul Ricoeur⁶, entre “la política” y “lo político”. La política considerada en el nivel óntico remite a un régimen discursivo específico, a instituciones particulares, a un sistema social dado o a ciertas formas de acción; mientras que lo político, considerado desde el nivel ontológico, remite a la posibilidad contingente, indefinible, mutable e infundable de la fundación de la sociedad, que siempre se retrae frente al emerger de las prácticas sociales y sus instituciones. Concebida así, la diferencia política indica la imposibilidad de cualquier totalización de sentido, la imposibilidad de clausura final o de fundamentación absoluta de la sociedad. Esto impide que lo social y el fundamento puedan identificarse. Como advierte Marchart: “La diferencia ontológica se despliega como una incompatibilidad radical, como una brecha insalvable entre conceptos tales como lo social, la política (*politics*), la forma de gobierno (*polity*), la determinación de normas y objetivos generales (*policy*) y la policía (*police*), por un lado, y lo político (*the political*) en cuanto acontecimiento o antagonismo radical por el otro”.⁷ No preguntaremos, entonces, cómo se construye esta diferencia y qué papel juega en el pensamiento social y político post-fundacional. La pregunta por la diferencia en la ontología política implica tener que diferenciar “lo” político de “la” política y de la sociedad. Preguntar por la diferencia en tanto diferencia, preguntar por lo político desde una perspectiva ontológica (o preontológica) conduce también a indagar la posibilidad de fundamentar el compromiso político concreto de los agentes o sujetos sociales e individuales⁸. Lo político adviene en tanto movimiento fundante o instituyente de la sociedad, pero este fundamento se retira o, mejor aún (en términos heideggerianos), se oculta en el momento mismo en el que aparece o emerge lo social. Consecuentemente, la sociedad aparece desfundamentada y en permanente búsqueda de un fundamento ausente, ya que éste siempre se retrae. Así, lo político como condición de posibilidad de la sociedad se actualiza siempre bajo la forma de una política determinada que nunca realiza lo que ella había prometido, pues la política y lo político nunca lograrán identificarse debido a la condición diferencial entre ambas⁹.

⁶ Cf. Ricoeur, P., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990.

⁷ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 20.

⁸ En el contexto del pensamiento actual, nos proponemos indagar sobre la conexión del pensamiento de Heidegger con su compromiso con el partido nazi.

⁹ En el contexto del pensamiento de Deleuze, será pertinente, en este punto, definir con mayor precisión los conceptos de “plano de inmanencia” y “cuerpo sin órganos”.

En este contexto de la diferencia en el pensamiento político, Foucault representa una ruptura radical y un modo completamente nuevo de pensar lo político como poder. Tendremos que hacer referencia a esta nueva forma de pensamiento, sobre todo teniendo en cuenta que Deleuze le reconoce y agradece haber sido “el primero en inventar esa nueva concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla ni a enunciarla”¹⁰. ¿Cuáles son los supuestos de las teorías políticas “metafísicas” que es necesario abandonar para pensar el poder de otro modo? ¿Cuál es el aporte de Foucault y de Deleuze en esta cuestión? Planteado positivamente: ¿Cuáles son los conceptos fundamentales del pensamiento político nuevo? ¿Cómo se compone lo nuevo en las relaciones sociales? ¿Qué es un *agenciamiento*? ¿Cómo se construyen los *agenciamientos* de deseo? ¿Cuál es la relación entre el deseo y lo político? ¿Qué aporta el psicoanálisis (sobre todo, el psicoanálisis lacaniano) a la comprensión de los *agenciamientos* de deseo? ¿Cómo puede el deseo desear su propia represión, su esclavitud? Si el deseo no se reduce a una escena privada del individuo ni a una relación lógica de conocimiento sino que asume los afectos, y si más allá de la escena y de la conciencia, necesariamente el deseo se despliega en lo colectivo, será necesario indagar en qué sentido hay que comprender dicho despliegue del deseo en lo social (micropolítica y macropolítica). Si la política está vinculada al poder y (por más esfuerzos que se hayan hecho contemporáneamente desde ciertas prácticas interesadas en presentarla como una administración desideologizada), implica siempre una posición frente al deseo, ¿en qué sentido se puede hablar de ella como potencialidad subjetiva o (al contrario) como práctica de desvitalización subjetiva?

En este contexto de problemas, Deleuze sostiene que la pragmática o *micropolítica* consiste únicamente en preguntar: “¿cuáles son tus líneas, individuo o grupo, y qué riesgos conlleva cada una?” Establece, así, una relación entre la micropolítica y la cartografía, la que nos permitirá enriquecer su perspectiva con algunos aportes realizados por P. Sloterdijk en obras como *Esferas* y *Has de cambiar tu vida*.

La nueva concepción de lo político en Foucault y en Deleuze surge de problemas a los que la teoría política anterior, incluido el marxismo, no podía responder: ¿Cómo es posible que la gente que no tiene tal interés siga, abraza estrechamente el poder, pida una parcela de él? ¿Todo *orden* político-social es represivo y fascista? ¿Se puede triunfar *contra* el Poder? ¿Toda revolución está condenada al fracaso? ¿Cómo conjurar la “vergüenza de ser hombres”? ¿Cómo conjurar la formación de un aparato de Estado que encasilla a los individuos y a los grupos dentro de las redes del poder? ¿Es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado, incluso si sólo es para prefigurar el futuro Estado? Y en caso afirmativo, ¿será acaso una máquina de guerra con sus líneas de fuga? ¿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 J. S. Mill llamaba ‘tiranía de la opinión’ y que Foucault llama ‘formas de subjetividad’? ¿Quién o qué, entonces, podría enfrentar esta mutación del capitalismo? ¿Es la democracia mejor que la aristocracia? ¿Cómo construir una estrategia?

En nuestra investigación anterior se plantearon algunas preguntas que escapaban a su objeto y que, por ese motivo, quedaron sin respuestas. Ellas preguntaban por la relación del arte con la ética y la política. De un modo más preciso, focalizaremos sobre la relación entre la escritura y la política. Deleuze se pregunta: “¿Cómo es posible que todos los ejemplos que hemos dado de líneas de fuga, aunque sean los de nuestros escritores favoritos, *acaben siempre mal*? [...] Pero ¿cómo es posible que el plano de

¹⁰ Deleuze, G., *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987, p. 50.

inmanencia, el plano de consistencia, solo pueda aportarnos una muerte relativamente digna y no amarga?”¹¹ Por otro lado, si la política es una cuestión de líneas, de líneas de fuga y de devenir, ¿cuál es la función de la historia? ¿cuál es el papel de la memoria?

METODOLOGÍA

Esta investigación se valdrá de los recursos proporcionados por el método de la hermenéutica filosófica, cuyo objetivo es –como sostiene el antropólogo Clifford Geertz¹²- *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 del pensamiento 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.

¹¹ Deleuze, Gilles – Parnet, Claire, *Diálogos Gilles Deleuze-Claire Parnet*, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 158-9.

¹² Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995.

PRIMERA PARTE: LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

CAPÍTULO 1

ACONTECIMIENTO Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Introducción

La filosofía no ha dejado de plantearse, fundamentalmente desde el siglo XX, el problema de cómo pensar la irrupción de la novedad, 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. En este sentido es que tanto Heidegger como Deleuze, entre otros filósofos de nuestro tiempo, han hecho grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. Debido a ello, estos pensadores proponen la noción de acontecimiento para abordar dos cuestiones: por un lado, el problema de que la interpretación hegemónica del sistema (hegeliano), supone que la filosofía ha llegado a su culminación y se ha convertido en ‘saber absoluto’, el que incluye la totalización del saber comprendiendo al conjunto de la historia y su sentido. Estos pensadores rechazan decididamente esta alternativa impuesta por la coyuntura histórica y afirman la posibilidad de pensar la irrupción de la novedad, cuyo carácter irreductible es la absoluta contingencia. Por otro lado, estos filósofos postulan estas nociones también para abordar de otro modo los problemas ontológicos que se han planteado en la historia de la filosofía reunidos bajo la noción de ‘ser’; pues sus desarrollos cargan con un caudal tan grande de problemas, significaciones e interpretaciones, que han terminado en muchos equívocos y malos entendidos, hasta llegar al punto en que, actualmente, con la voz ‘ser’, no puede plantearse ni decirse nada nuevo. En este sentido es que, por ejemplo, Heidegger propone las nociones de acontecimiento (*Ereignis*) y diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), y distingue esta última de la diferencia óptica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último de la realidad tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Dicha imposibilidad concierne también a los intentos del estructuralismo y el cientificismo positivista, entre otras corrientes de pensamiento, cuya pretensión de universalismo y fundamentación absoluta han fracasado en el siglo XX. Sin embargo, esto no significa la ausencia total de fundamentos o que debemos renunciar a la posibilidad de pensar nuestro mundo; pues el supuesto de esta nueva perspectiva filosófica es que si éste se define por su inalienable y radical contingencia, entonces la realidad siempre aparecerá fundada *parcialmente*. De este modo, la noción de acontecimiento relacionada a la diferencia y a la contingencia, posibilita ‘fundar’ la realidad pero justamente sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último y absoluto.

En este sentido, es que estos pensadores inauguran un nuevo modo de hacer filosofía cuyo carácter distintivo es el de replantear los problemas ontológicos centrales, a saber: “qué es la realidad”, “por qué hay realidad pudiendo no haberla” y “cómo actuar en ella”, iniciando cada uno de ellos, a su modo, un nuevo movimiento del pensamiento que tiene como eje fundamental la noción de acontecimiento y cuyo tratamiento se muestra en íntima relación con la noción de diferencia.

Por todo ello resulta relevante para la coyuntura filosófica actual preguntarnos: ¿Qué es un *acontecimiento*? ¿Sabemos qué nombramos con la noción de

acontecimiento? La noción de acontecimiento ¿remite al lado entitativo o al lado ontológico de la realidad de acuerdo con la ya conocida diferenciación heideggeriana? ¿El acontecimiento puede ser referido o vinculado con la diferencia ontológica? ¿Es la diferencia el lugar originario del acontecimiento?

Esta investigación, cuyo hilo conductor girará en torno al *Acontecimiento* y la *Diferencia*, buscará echar luz a estas preguntas y así poder aprehender qué implicancias conllevan estas nociones para la comprensión de la novedad en un mundo cuyo carácter contingente se nos presenta y nos afecta.

1. ¿Qué designa el término acontecimiento?

Una aproximación a su sentido y a sus problemas derivados

El acontecimiento nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y la individuación de los entes. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte en la realidad, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irreplicable, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como: “*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido*”¹³. En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”¹⁴. Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”¹⁵ es la característica fundamental del acontecimiento.

Pero abordemos el siguiente texto también:

El mal: El exceso del acontecimiento no es necesariamente una buena noticia. El mal, que describiré como un tiempo irremediabilmente arruinado, sin posibilidad

¹³ Žižek, S., *Acontecimiento*, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 16.

¹⁴ Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

¹⁵ Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 18.

de compensación, también exhibe ese exceso. No hay garantías sobre el curso que los acontecimientos seguirán. Un acontecimiento no es una esencia interior, como el *wesen* hegeliano, el ser esencial de una cosa que se está desarrollando más o menos de modo inevitable en el tiempo; antes bien, en las infinitas posibilidades de vinculación de las que el nombre es capaz. Los acontecimientos desatan una cadena o serie de sustituciones, no un proceso de esencialización o desenvolvimiento esencial. En consecuencia, un acontecimiento puede dar lugar a una desestabilización desintegradora y a una recontextualización disminuida, al igual que es capaz de crear un espacio abierto al futuro. Nada garantiza el éxito del acontecimiento. Sus vínculos no tienen la certeza de un progreso asintótico hacia una meta. Cada promesa es también una amenaza, y el acontecimiento por venir puede ser para bien o para mal. La promesa de la democracia por venir está amenazada por el riesgo de Nacional-Socialismo por venir. El acontecimiento no es una esencia, sino el despliegue de una promesa que debe ser mantenida, una llamada o una solicitud que espera ser contestada, una oración sin respuesta, una esperanza que aguarda su cumplimiento. El acontecimiento está sujeto a todas las contingencias del tiempo y la corriente, del azar y las circunstancias, de la historia y el poder, en fin, sujeto a todas las fuerzas del mundo, que conspiran para evitar el acontecimiento, para contener su disrupción, para mantener a raya su ilimitada y diseminadora fuerza para causar conmoción, para traicionar su promesa.¹⁶

Este texto abre innumerables interrogantes y problemas en torno a la noción de acontecimiento. Por ello se torna importante preguntar: ¿sabemos qué nombra la voz acontecimiento?, ¿ella designa un estado de cosas, hechos o relaciones?, ¿esta noción es atribuible a una dimensión entitativa o a una dimensión ontológica de la realidad, o a ambos a la vez?, ¿hay acontecimientos de distinta relevancia o jerarquía ontológica?, entonces ¿es necesario diferenciar y clasificar a los acontecimientos? También es necesario preguntar: ¿El acontecimiento se da en el tiempo? Si no es así, ¿cuál sería la relación entre el tiempo y el acontecimiento? o ¿el acontecimiento mismo es tiempo? ¿Los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal? Por otro lado, el acontecimiento ¿puede identificarse con la vida?, y si esto resulta así, ¿habrá alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; pero aquí se presenta otro inconveniente: ¿por qué oponemos vida a muerte? ¿No podría pensarse vida y no-vida, o vida y existencia, o vida y eternidad? Por último, ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, si esto es así, ¿cómo debemos comprender aquella noción en relación al acontecimiento?

Como resulta evidente, se torna necesario abordar el problema del acontecimiento, que es el mismo problema que se presenta cuando intentamos pensar la individuación de una singularidad que expresa novedad, cuya nota distintiva es la imposibilidad de una fundamentación última. A continuación presentamos las posiciones teóricas de Heidegger y Deleuze para luego contrastarlas y echar luz sobre las cuestiones planteadas.

2. El planteo heideggeriano como antecedente fundamental respecto de la cuestión del Acontecimiento y la Diferencia Ontológica

Heidegger ha hecho grandes esfuerzos para pensar más allá de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. Con ese fin, este pensador postula la noción de diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y la distingue de la diferencia óptica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último y absoluto.

¹⁶ Caputo, D. J., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014, pp. 89-90.

¿Por qué la cuestión de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger resulta uno de los aportes más importantes a la filosofía del siglo XX y abre innumerables proyecciones al siglo XXI?

Heidegger hace un análisis crítico de la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días, con el objetivo de mostrar cómo, en cada una de las etapas de la historia, la realidad se ha explicado a partir de una misma lógica. A este tipo de fundamentación la llamó onto-teo-lógica y la identificó con la metafísica¹⁷, pues ésta es la disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología– y es la teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. Ahora bien, 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 en ella se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Por lo tanto, no debemos pensar que para Heidegger hay diferentes épocas¹⁸ históricas sino que hay una sola época en la historia occidental que se ha desplegado (la que nombra el término metafísica, en cuanto el prefijo *metá* coloca al fundamento en un ‘más allá’ del ámbito físico) en un ámbito trascendente que impide cuestionarlo y, por ende, pensarlo. El modo de pensar metafísico identifica al ser con aquel ente fundamental que justifica y causa toda existencia.¹⁹ Dicha identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *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 un ente fundamental (i. e. la idea, dios, el sujeto) y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de la realidad efectiva. Ello constituye el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre

¹⁷ Recuérdese que para Heidegger la metafísica y su historia se constituye en íntima unión onto-teo-lógica. Pues en Heidegger no hay diferentes épocas en la historia sino que hay solo una época y es la época en la que el ser de lo ente se ha interpretado metafísicamente, es decir, la historia (*Geschichte*) está signada por la comprensión metafísica del ser, que en cada etapa adopta caracteres peculiares (sustancia, dios, idea, sujeto).

¹⁸ El término ‘época’ nombra el 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. 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 etapas de la historia del ser pero dentro de un mismo y único horizonte de comprensión, el de la época metafísica. 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 des-ocultándolo, pero ocultándose él mismo. Entonces, para Heidegger, la historia están configurada 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, pues, 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. 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 pregunta: ¿qué y por qué la diferencia?

¹⁹ Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad y de oposición metafísica.

es explicado, atribuido o fundamentado por un ente supremo, que funciona como centro organizador trascendente al tipo de realidad que se quiere explicar, y además aparece como garante de la existencia de todo ente y dador de sentido de acuerdo a la lógica de pensamiento onto-teo-lógica explicitada aquí.

Ahora bien, luego de este diagnóstico de nuestro tiempo, Heidegger se propone sentar las bases y elaborar otro modo de pensar la realidad, diferente al onto-teo-lógico (o ‘fundacionalismo’) que impera a lo largo de la historia de occidente; es decir, sienta las bases de lo que llamamos ‘postfundacionalismo’. El fundacionalismo puede definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos últimos y, por lo tanto, incuestionables, para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser *trascendentes* al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento *exterior* al sistema, quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento. El antifundacionalismo, niega absolutamente la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Sin embargo, el postfundacionalismo se diferencia de ambos ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento, pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta. El postfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero ésta es siempre provisoria y contingente. El prefijo ‘post’ no debe comprenderse en términos temporales o como una consecuencia temporal de los relatos historiográficos, sino que señala, por un lado, la distancia y distinción con el fundacionalismo y el antifundacionalismo; y, en segundo lugar, señala la problemática diferencial que encierra aquella noción al mostrar la contingencia radical que asume un fundar inacabado e indefinible. Por ello, no debemos confundir al postfundacionalismo con un mero relativismo postmoderno donde cualquier fundamentación daría lo mismo, o con un nihilismo que simplemente sostenga la imposibilidad del fundamento como ha mostrado Nietzsche en sus obras; pues la cuestión fundamental que encierra el postfundacionalismo es convertir en problema al estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.

Ahora bien, en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un *fundar abismal*, no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un *fundar sobre el abismo*, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos; porque para Heidegger “el fundamento funda en tanto que abismo” (*Der Grund gründet als Ab-grund*).²⁰ Para Heidegger el a-bismo, de algún modo, es parte constitutiva del fundar, es decir, el a-bismo está presente en el fundamento como su *esenciación* (*Wesung*). Pues en la palabra *Ab-grund* se juega la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-Grung* (abismo). El pensador alemán vincula estas dos dimensiones del fundar que se relacionan y se diferencian a la vez, pues ambos elementos son constituyentes del carácter contingente de la realidad. Este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico, que impera en la tradición de pensamiento occidental.

Entonces, desde la perspectiva que introduce Heidegger, el fundamento ‘funda’ en cuanto se retrae o se retira; el ‘abismo’ es este retraerse o esta demora por lo cual aquel no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad como novedad, pues lo que se revela

²⁰ Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, ‘*Wege-nichtWerke*’, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., *Veröffentlichte Schriften* (1914-1976), *Vorlesungen* (1923-1944), *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Para esta cita: GA 65: 29. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 41.

en el fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo pero que produce, a la vez, la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la ‘apertura de un claro’ (*Lichtung*) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*). Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que aquella noción debe ser comprendida como *Er-eignung*, es decir, en un sentido procesual. Así, el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. La retirada del fundamento no implica, entonces, la *ausencia* total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar muestra la posibilidad de la *apertura del acontecimiento*, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar, en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. Pero no debemos confundir el acontecimiento con el lado entitativo de la relación. El acontecimiento señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión entitativa de la realidad pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia entitativa como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece *entre* la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el *entre* (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que funda-desfundando la dimensión entitativa. El *Zwischen* no es un punto en el tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y el tiempo. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al *acontecer de la diferencia como diferencia* para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel entitativo y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir, ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.

Con la noción de *Ereignis* Heidegger intenta pensar de otro modo al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, frente a los límites categoriales de la lógica de la identidad, de la representación y de la fundamentación. La pregunta por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Ser y Tiempo* se transforma, luego, en la pregunta por la verdad del ser, es decir, por el *Ereignis*, a partir de los *Aportes a la filosofía*.²¹ Este tópico tiene como eje central la noción alemana *Wesung* que proviene del sustantivo *Wesen* (esencia) y que podemos traducir como ‘esenciarse’, ya que lo que el pensador alemán quiere acentuar es el sentido procesual del sustantivo, y de este modo, verbalizarlo, imprimirle movimiento. El ser se *esencia* a sí mismo produciendo el *acontecimiento*.²² Pues “el acontecimiento constituye el *esenciarse* (*Wesung*) del ser (*Seyn*)”.²³ Para Heidegger el acontecimiento “es la simultaneidad espacio-temporal para

²¹ *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, en Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1989. Traducción española: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

²² Cf. GA 65: 7, 13. Traducción española, p. 29.

²³ GA 65, 8. Traducción española, p. 25.

el ser (*Seyn*) y el ente”.²⁴ Y el decir acerca de la verdad del ser es “el entre (*Das Swischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Seyn*) y la entidad del ente. Este ‘entre’ funda la entidad del ente en el ser (*Seyn*)”²⁵. Aquí aparece la dislocación que produce el estallido de la diferencia y, a la vez, emerge el acontecimiento como instancia singular y novedosa.

El acontecimiento (*Ereignis*), entonces, es el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres pero que se retrae a sí mismo. La diferencia mienta “un ‘entre’; y este entre permanece evidentemente en toda metafísica no atendido, no considerado y no experimentado. Pero este ‘entre’ es lo abierto”²⁶; por eso afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el Es de este Es gibt Sein, Es gibt Zeit, el Es que da ser y tiempo”²⁷. Por ello el “*Ereignis ereignet*”²⁸, es decir, el acontecimiento se expropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo. Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es sumamente importante, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al ‘entre’ (*Das Zwischen*) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos, sino que debemos comprender al ‘entre’ como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse, a la vez que se despliega como separación entre ambos (*Unter-Schied*).²⁹ Para Heidegger la “intimidad del ente y el ser”³⁰ reina en el *Ereignis* donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego ‘entre’ (*Zwischen*) diferenciarse y pertenecerse en un mismo (*das Selbe*) juego. El ‘entre’ (*Das Zwischen*), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (*der Unter-Schied*), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su vez, el ocultamiento del ser. El ‘inter’ (*Das Zwischen*) señala el punto mutuo donde ser y ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia.³¹

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (*Dasein*) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (*Geworfenheit*) pero también de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre, diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de ‘propiación’, pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (*ge-eignet*). En el

²⁴ GA 65, 13. Traducción española, p.29.

²⁵ GA 65, 13. Traducción española, p. 29.

²⁶ GA 70, 61, Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, p. 75.

²⁷ GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

²⁸ GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

²⁹ Inter-cisión. Es la es-cisión entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada”. GA 11, 71. Traducción española *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1990, p. 141.

³⁰ GA 65: 46. Traducción española, 54.

³¹ Cfr. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.

acontecimiento de apropiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del ser como pro-yección y el ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el ‘ahí’ (*da*) del ser (*sein*). Por eso Heidegger puede decir: “el hombre está apropiado-incorporado (*vereignet*) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (*zugeeignet*) al hombre. Se trata simplemente de *experimentar* este hacer propio (*Eignen*) en que hombre y ser están apropiados uno-a-otro (*einander ge-eignet*), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*”³².

En suma, el acontecimiento en Heidegger no es fundamento, y tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido a alguna causa o fundamento que lo explique. “No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa”³³. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamentar. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico, por lo cual, impide cualquier intento de totalización. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, como novedad, sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente *hay* acontecimiento, ‘*se da*’ (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje³⁴ y la hermenéutica asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del sentido; también para habitar el mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido; ya que *Da-sein* es fundamentalmente *Da*, el cruce o ‘entre’ en donde el ser y los entes, los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra se cruzan y confluyen. En este sentido, el *Da* es el ámbito de encuentro y choque entre ser y entes, es el claro (*die Lichtung*) que ilumina las cosas pero ocultándose. *Die Lichtung* no es un escenario donde se suceden y muestran los entes sino el acontecimiento (*Ereignis*) del descubrimiento de los entes y el encubrimiento del ser. Y en él está presente la *diferencia ontológica* como la distancia irreductible entre ser y ente, como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica, como así también el de la verdad del ser, no es producto de una diferencia del entendimiento, en el primer caso, ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico, en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia así entendida define también la constitución *ontológica* y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *A-létheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (*Lichtung*) donde al des-ocultar lo ente que ella abre, ella misma se oculta.

3. Acontecimiento y diferencia en el planteo filosófico de Gilles Deleuze

Se dice que Deleuze es un filósofo ‘postmoderno’, entre otras cosas, porque postularía una suerte de anarquismo filosófico en el que no habría fundamentos dados y afirmaría una filosofía de la multiplicidad y la diferencia. Sin embargo, en la filosofía

³² GA 11, 45. Traducción española, p. 85.

³³ GA 13, 247.

³⁴ La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

deleuziana se desarrolla una ontología que no debiera ser prejuizada 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 o Bergson, Deleuze lucha por liberar al pensamiento de toda la lógica binaria (onto-teo-lógica) que rige la tradición filosófica occidental. Dicha historia oficial no deja de limitar la actividad del pensamiento³⁵ en tanto búsqueda de un fundamento absoluto y trascendente que justifique lo ente en general y a sí mismo. Pues, 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 de la inmanencia, en la que el ser es liberado y desarraigado de su condición y estatus de fundamento de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el *devenir*.

Deleuze, del mismo modo que Heidegger, denuncia que el problema de la irrupción de la diferencia ha sido despreciado y marginado de las reflexiones filosóficas occidentales, porque lo diferente vendría a representar al pecado, la falta y la caída en la tradición judeo cristiana, o a lo monstruoso y al enemigo desde un contexto moral y político. En definitiva, la diferencia ha sido identificada con todas aquellas fuerzas que representan al mal, lo extraño y lo peligroso. Pero llegado a este punto, Deleuze vuelve a plantear el problema que ya había señalado Heidegger, i. e., por qué hay diferencia, cómo pensar la diferencia en cuanto tal sin fundamentarla en la identidad. Sin embargo, para Deleuze, a diferencia de Heidegger, el problema fundamental de la filosofía no es preguntar por la realidad o por el sentido del ser sino cómo crear conceptos, es decir, cómo inventar nuevos sentidos lo que implica abrir nuevos horizontes y crear nuevas constelaciones de sentido.

Para Deleuze, ni la fenomenología³⁶ ni la dialéctica han sido capaces de pensar la diferencia dado que ésta se manifiesta como plena afirmación, sin ninguna referencia a un fundamento unificador trascendente. Pensar la diferencia implica no reducirla o conducirla hacia una instancia superior que la supere y, por ende, elimine. En definitiva, el problema que claramente vuelve a actualizar el planteo teórico deleuziano es cómo pensar una realidad que se efectúa y expresa como diferencia, cuyos caracteres distintivos son el movimiento y la contingencia. Este problema lleva a experimentar nuevos modos de pensamiento que rompan los presupuestos de la representación que subordina siempre lo diferente a lo idéntico.

Deleuze, entonces, pone su esfuerzo en elaborar *una ontología del acontecimiento y la diferencia*, en la que el ser sea liberado y desarraigado de su condición y *status* de fundamento trascendente de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir. Pues afirma el pensador francés: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.³⁷ Por eso, “lo que nos interesa -dice en otro lugar- 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”.³⁸ En este sentido la irrupción intempestiva del acontecimiento pone en

³⁵ 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.

³⁶ Deleuze mantiene cierta distancia de la fenomenología de Husserl; ya que denuncia la incapacidad de la fenomenología de salirse del sentido común que debe dar cuenta de la identidad del objeto, ello vuelve imponente a la fenomenología para pensar la diferencia en cuanto diferencia, puesto que aquella no puede pensar las diferencias sin reducirlas a la identidad de una conciencia que las unifique.

³⁷ Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 16.

³⁸ Deleuze, G., *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 44.

suspense a la historia. El acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico,³⁹ es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta. La originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprensible, que excede los límites discursivos.

Del mismo modo que Heidegger, Deleuze delimita una forma de fundamentación tradicional que se fue gestando y afianzando a lo largo de la historia occidental que impide pensar fuera de ciertos límites preestablecidos. A esta forma de pensamiento Deleuze la denomina ‘imagen dogmática’ del pensamiento, según la cual el pensamiento remite a un fundamento trascendente como garante necesario y a priori de la rectitud del pensar, que se caracteriza a partir de ocho postulados. El *primer postulado*, denominado del principio o de la *cogitatio natura universalis*, muestra el presupuesto que aparece en filosofía a comienzos del pensamiento moderno introducido por Descartes: el buen sentido o razón es la cosa mejor repartida entre los hombres y sirve de base para la reflexión. Se presupone la buena voluntad del ejercicio del pensamiento y del pensador, como base para la recta reflexión filosófica. El *segundo postulado* hace referencia al sentido común, presupuesto por el cual se hace de éste la facultad de concordia entre todas las facultades humanas y los entes a los que se aplica. El *tercer postulado* se denomina del reconocimiento según el cual conocer es siempre reconocer. El *cuarto postulado* es el de la representación, a partir del cual se determina el representar claro y distinto como elemento superior del conocimiento que reduce toda diferencia a la identidad del concepto. El *quinto postulado* es el del error o negación por el cual se colocan al error y la negación como el mayor riesgo que corre el pensamiento y el peligro que conlleva. El *sexto postulado* es el de la función lógica o de la proposición, postulado por el cual se designa el lugar del pensamiento a la proposición y sus funciones lógicas. Aquí se decide la verdad o falsedad del mundo en detrimento del sentido. El *séptimo postulado* es el de la modalidad, en donde se privilegia la primacía de las soluciones que a la producción de problemas. Y el *octavo postulado*, del fin o del resultado es aquel por el cual se presupone que el conocimiento tiene por finalidad el saber y no el aprender.

Así pues, la filosofía deleuzeana tiene, entre sus tareas, impugnar estos postulados que impiden pensar creativamente para crear una nueva imagen del pensamiento liberada de los límites establecidos en ellos; pues, como es sabido, la filosofía para Deleuze debe combatir toda mistificación de las formas de pensar imperantes para crear conceptos, nuevos sentidos y nuevas formas de vida.⁴⁰ Esto remite al pensador francés a abordar el problema del acontecimiento y la diferencia.

El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas⁴¹. Es una *singularidad*, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un

³⁹ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 97.

⁴⁰ Cf. Etchegaray, R. *et alia*:: Informe Final del Proyecto de Investigación PROINCE A-188: *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, constituido en el ámbito del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la U.N.L.M., en el marco del Programa de Incentivos para Investigación en la Universidades Nacionales, 2015.

⁴¹ “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*” (Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, pp. 23-24. Énfasis en el original).

acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea que fuga por el *medio*, una línea que desterritorializa para reterritorializar nuevamente⁴². La noción ‘medio’ hace referencia, en la filosofía de Deleuze, a 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 se está 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 el carácter inmanente y diferencial del acontecimiento. 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 y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.⁴³

Los sentidos-acontecimientos, 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 *medio* o *entre* 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 de la metafísica. 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.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuada en un estado de cosas”.⁴⁴ Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuada; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que *el acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado entitativo de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que *excede lo efectuado* (lado ontológico)⁴⁵. En suma, el acontecimiento está del lado de la

⁴² “Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3° objeciones): que de «yo paseo», se podría concluir que «luego, yo soy un paseo». ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo” (Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 38).

⁴³ Deleuze, G., Guattari, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 56-57.

⁴⁴ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 34.

⁴⁵ “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas-. [...] [Un

efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano entitativo que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede⁴⁶. Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

En *Lógica del Sentido* Deleuze enfoca su atención en la estructura de la proposición que de modo general enunciamos con la sigla S es P. Señala allí que los sustantivos (sujeto) y los adjetivos (predicado) designan la permanencia de un saber constante y necesario. Pero pone toda su atención, como problema relevante, en el ‘es’ que vincula aquellos términos; pues, afirma que los verbos son *devenires* y el movimiento destruye toda estructura fija que tenga estatus de necesidad y universalidad. En este sentido, las estructuras denominadas ‘yo’, ‘mundo’ y ‘dios’ aparecen diluidas por el devenir, por la velocidad del movimiento que expresa el ‘es’; ya que éste no logra ser reducido y encapsulado en una estructura estable. El ‘es’ *siempre se fuga*, transgrede todo límite que se le quiera imponer, subvierte cualquier estructura con pretensiones de estabilidad absoluta. El acontecimiento es un devenir que arrastra y destruye cualquier estructura estable. A su vez, huye del tiempo cronológico, porque su estallido siempre presenta e instaura una nueva temporalidad sintetizando pasado, presente y futuro en el instante, temporalidad inalienable del acontecimiento, pero que no debe confundirse con el presente, un tiempo físico que mienta una sucesión cronológica de hechos. Deleuze concibe al tiempo del acontecimiento como *Aión*⁴⁷, expresado en los verbos de la proposición, en tanto expresa un devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente porque es libre de las ataduras que presenta un estado de cosas determinado. Se trata de la simultaneidad del devenir entre el pasado y el futuro que evita el presente efectuado o, mejor aún, no tiene otro presente que el devenir del instante, que siempre se desdobra en pasado y futuro. En este sentido, el tiempo como *Aión* debe ser captado de dos modos complementarios: como instante vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero también infinitamente divisible entre pasado y futuro en los efectos incorpóreos que resultan de ellos. Esto significa que cuando un acontecimiento irrumpe, algo incorpóreo e inefectuable desborda, abriéndose sobre el tiempo indefinido; por ello, el acontecimiento ocurre *entre* el instante, algo que sucederá

acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17).

⁴⁶ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, pp. 42-45).

⁴⁷ *Aión* refiere a la eternidad de la temporalidad en sentido estoico y nietzscheano y no cristiano, en cuanto el instante es afirmación eterna que siempre retorna siendo diferente, en contraposición a *Chronos* que designa a la sucesión de hechos donde el antes ordena al después.

a la vez que ya sucedió. Éste es el vínculo paradójico que el tiempo tiene con el acontecimiento. El acontecimiento no ocurre en el tiempo porque irrumpe afectando las condiciones de la temporalidad; marca un corte, una cesura, por la cual la temporalidad cronológica se interrumpe para asentarse en otro plano, de ahí la noción deleuzeana de 'entre-tiempo'. El acontecimiento, pues, *desestabiliza y destruye* la fijeza de las estructuras conocidas como mundo, yo y dios, ya que como afirma Deleuze, el acontecimiento “destruye al sentido común como asignación de identidades fijas”.⁴⁸

Para Deleuze, entonces, el sentido es irreductible a un hecho o estado de cosas, a imágenes o conceptos universales; pues no se confunde tampoco con la proposición o con sus términos, ni con el objeto que ella designa o con una vivencia o con la actividad mental del yo, ni con los conceptos o esencias significadas por ellos. Pues el sentido, sostiene Deleuze, *insiste o subsiste*, porque no existe fuera de la proposición que lo expresa, pero tampoco debe confundirse con la proposición ya que tiene una naturaleza completamente distinta a ésta. El sentido es atributo, pero no atributo de la proposición (donde el predicado es atribuido a un sujeto a través del verbo en la proposición S es P). El sentido designa un estado de cosas de una naturaleza diferente: el sentido es el acontecimiento singular expresado por un devenir a través del verbo. El sentido nombra al acontecimiento como un devenir singular, por ello, puede afirmar Deleuze, el sentido no cualifica a un ser, es un 'extra-ser'.⁴⁹ El sentido “de modo inseparable, es lo expresable o lo expresado en la proposición y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara hacia las cosas y otra hacia las proposiciones”⁵⁰, pero no se confunde con ellas. Pues el sentido habita en esta especie de frontera o límite *entre* las proposiciones y las cosas. Por esto, los sentidos-acontecimientos no deben confundirse con la efectuación espacio-temporal de un determinado estado de cosas, aunque en ella están implicados.

Entonces, llegados a este punto, estamos en condiciones de plantear algunas conclusiones derivadas de esta posición. Por un lado el problema que venimos desarrollando podemos enunciarlo de la siguiente manera: “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: *el acontecimiento es el mismo sentido*”⁵¹, porque un acontecimiento está en el borde, en el medio del lenguaje y las cosas. El acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas; por ende, el acontecimiento es él mismo sentido. Por otro lado, estamos en condiciones de señalar que “el acontecimiento es extensivo al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje”.⁵² Los acontecimientos crecen en los bordes, en la periferia del edificio fundador de la metafísica; allí éstos aparecen y afloran en la superficie individuándose como sentido, mundo, y fundan nuevas temporalidades no significables a partir de conceptos universales o generales. Lo que está planteando el pensador francés es que no se trata de pensar un acontecimiento *fundamental*, sino de pensar la irrupción de la multiplicidad y su posibilidad azarosa e infinita de volver a darse como siendo diferentes unos de otros. Pues “el acontecimiento es virtual, incorporeal y hace vibrar intensidades en las series extensas en las que irrumpe”.⁵³

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo (cronológico) sino que lleva consigo al tiempo y al devenir.

⁴⁸ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 27

⁴⁹ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁵⁰ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁵¹ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁵² Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 32.

⁵³ Cangi, A., *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Editorial Cuadrata-Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2011, p. 75.

Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Por ello, *el acontecimiento instauro una nueva temporalidad*. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo (cronológico); el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un *entre-tiempo*, a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo⁵⁴. Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, *el instante*: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como *'eterno retorno'*. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo, dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, puesto que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y...y...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

De esto se infiere que en todo acontecimiento siempre hay una *pluralidad* de fuerzas y de sentido, una *constelación* de sentido. El sentido implica siempre relaciones plurales, una constelación. *Una constelación es un sistema abierto* en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aún cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones que se efectúan en el aconteciendo. En definitiva, todo acontecimiento tiene múltiples sentidos porque el acontecimiento es el sentido mismo que diferencia activamente. La noción de 'acontecimiento' en Deleuze se opone a las concepciones que, como la comprensión cristiana y dialéctica de la historia, consideran que los acontecimientos están sujetos a una legalidad necesaria o 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, lo cual es incompatible con el resultado necesario del movimiento dialéctico. Los acontecimientos no se caracterizan por su duración sino por los efectos o múltiples sentidos que generan. Los acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles⁵⁵. De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas.⁵⁶ En

⁵⁴ "Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede, pensar el acontecimiento de manera immanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente" (Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 49).

⁵⁵ Esta cuestión está muy bien presentada en la novela de Guillermo Martínez *Crímenes imperceptibles*, (Buenos Aires, Planeta, 2003) volcada al cine con el título *The Oxford Murders* (2008, dirigida por Álex de la Iglesia).

⁵⁶ Aquí debemos tener en cuenta la teoría de las fuerzas que Deleuze desarrolla en su libro sobre Nietzsche y en sus clases sobre Spinoza, y que hemos trabajado de forma conjunta en: Etchegaray, R.; Esperón, J. P.; et alia; *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Editorial Unlam-Prometeo, 2016, capítulo II. Deleuze sostiene que un cuerpo es una

suma, a nivel de la efectuación, el acontecimiento se encarna en un estado de cosas que puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes, que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformando un plano de inmanencia.

La inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde constantemente se actualizan multiplicidades, pero sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación o justificación última. El *plano de inmanencia* 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 diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano; pues el estallido del acontecimiento y su efectuación conforma el plano de inmanencia. Este es un plano que se forja desde dos caras: una comprende al acontecimiento (en cuanto produce la individuación), la otra refiere al sentido (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. Recuérdese que, para Deleuze, *pensar es crear-conectar conceptos*⁵⁷ y éste 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 e interrelacionados pensamiento (sentido) y acontecimiento (realidad), que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido. Es decir, el sentido es inseparable del acontecimiento y el acontecimiento mismo es inseparable del devenir de la vida cuyo carácter radical es siempre retornar.⁵⁸

Sostener la constitución inmanente del acontecimiento implica rechazar los fundamentos absolutos y las verdades universales. El peligro que ha acechado y acecha a todo sistema inmanente es atribuirlo 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 metafísica y el modo de fundamentación onto-teo-lógico. La realidad inmanente del acontecimiento refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada, instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del acontecimiento. 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”.⁵⁹ De este modo, la

composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas 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.

⁵⁷ Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

⁵⁸ 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 expansiva que desborda todo orden político o jerárquico.

⁵⁹ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 72.

realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, por diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga) o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).⁶⁰ En suma, un acontecimiento es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna. Pues, retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico, sino que la repetición es de lo que difiere, es decir, de la diferencia.⁶¹ La repetición de la diferencia es la repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre novedosas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar: el acontecimiento en cuanto *se* afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. 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 o fundamento estable en donde pueda apoyarse. Por ello, *volver es el ser de la diferencia y el acontecimiento*. Pero téngase en cuenta que las diferencias que se han actualizado, i. e., la extensión, el pensamiento, los entes (cuerpos o modos de ser) no pueden volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, y a esto es lo que llamamos *El acontecimiento*; 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 de lo 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”.⁶² 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 y de éstas 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. Tenemos que hacer referencia, aquí, a una de las tesis centrales de la filosofía de Deleuze según la cual sostiene *la univocidad del ser*. Ahora bien, debemos analizar cómo debe comprenderse tal tesis, ya que puede dar lugar a muchos equívocos. En *Lógica del Sentido* Deleuze afirma que “la univocidad del ser significa que el ser es

⁶⁰ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano. 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 cambiar 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).

⁶¹ El eterno retorno es el ‘para sí’ de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir, lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el ‘en sí’ de la diferencia es lo que Deleuze nombra en *Diferencia y Repetición* como ‘precursor sombrío’, este pone en relación las series heterogéneas.

⁶² Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 266.

Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es lo mismo para todo aquello de lo que se dice”.⁶³ Pues la univocidad refiere a que el ser es lo mismo (diferencia) para todos los entes de los que se dice. Y esta diferencia se dice en un solo y mismo sentido como eterno retorno de la diferencia. Esto implica, la infinita posibilidad de la emergencia de la novedad, y al azar como regulador necesario para el estallido y la irrupción del acontecimiento como instancia única en la que se juega la apertura de la realidad, y esto ocurre en un solo y mismo sentido. La univocidad del ser significa que es lo mismo lo que se repite y diferencia eternamente: la posibilidad diferencial de que haya acontecimiento y sentido. La univocidad del ser, afirma Deleuze, pone en contacto y relaciona tanto al sentido como al acontecimiento ya que es “un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real”.⁶⁴ En suma, para Deleuze la repetición del acontecimiento como diferencia inmanente es la ontología que le permite sostener la univocidad del ser. Así, estos elementos se convierten en los ejes centrales de una nueva ontología y, a su vez, se convierten en elementos para una crítica radical del pensamiento representativo, de la identidad y del fundamento. Por ello Deleuze afirma: “una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil vías, un solo y mismo océano para todas las gotas, un solo clamor de ser para todos los entes”.⁶⁵

4. Contraste crítico entre las posiciones teóricas de Heidegger y Deleuze

En este apartado nos proponemos contrastar las posiciones teóricas expuestas a través de un análisis hermenéutico crítico y, de este modo, pensar y replantear la cuestión del acontecimiento y la diferencia. Intentaremos que las filosofías de Deleuze y Heidegger se sobrepunen mutuamente sin tener que decidir o justificar a una por sobre la otra. Sobreponiéndolos y contrastándolos lograremos pensarlos en conjunto y, al mismo tiempo, evidenciar la actualidad de sus pensamientos en la comprensión de nuestro mundo.

La primera cuestión que resulta de las posiciones expuestas es que Heidegger y Deleuze acuerdan en que hacer filosofía requiere pensar el desequilibrio *entre* el ser humano y el ser, es decir, hacer filosofía es pensar la diferencia como el cruce *decisivo* en el que el acontecimiento emerge gratuitamente, sin causa alguna y de forma misteriosa; de este modo, tanto en la filosofía de Heidegger, del mismo modo que en la filosofía de Deleuze, no cabe ya hablar de una metafísica en cuanto el ‘metá’ refiere a un más allá donde se asientan ciertos principios a partir de los cuales puede explicarse toda la realidad (v. g. causa no causada, principio de todo ente, acto puro o espíritu absoluto); sino que en la filosofía de estos pensadores aparece una comprensión de lo ente en su singularidad como lo que cada cosa es, es decir, esta cosa es, y esta cosa es, y ésta, y ésta, y etc. Aquí, lo relevante es comprender a la ‘...y...’ como aquello que reúne y mantiene la distancia irreductible entre las series conjuntivas, lo que produce la diferencia, pues resulta una diferencia que no puede totalizarse ni conceptualizarse. En este sentido resulta claro el punto de encuentro entre Heidegger y Deleuze, dado que ambos acuerdan en que ya no puede ser definido lo ente a partir de propiedades o principios generales o universales; sino que en ambos pensadores lo decisivo es que cada ente ‘es’ en su singularidad con un único hincapié en el ‘es’ como potencia plástica producida por el acontecimiento y la diferencia.

⁶³ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 186.

⁶⁴ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 187.

⁶⁵ Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 389.

Resulta claro que Deleuze, del mismo modo que Heidegger, funda o si se quiere, brinda nuevos aires al pensamiento filosófico a partir del cuestionamiento de la identidad y de la representación, en favor de la diferencia, el devenir y la multiplicidad. Si hacer filosofía consiste en pensar al ser, al acontecimiento y al pensamiento en tanto que piensa, estos filósofos muestran que la diferencia está a la base de este nuevo modo de hacer filosofía, que remite a una especie de posibilidad absoluta, a una condición de contingencia radical de la realidad que se brinda como apertura y donación, sin referencia a elementos trascendentales. Por otro lado, estos pensadores hacen un gran esfuerzo en dejar de pensar metafísicamente la realidad, es decir, en dejar de pensar binariamente o disyuntivamente lo que acontece, y para ello se valen de la noción de *entre o medio*. Esta noción mienta relaciones pero sin subsunciones ni superaciones, sino que la noción de *entre* sugiere la apertura originaria del estallido de la diferencia como diferencia, el estallido del acontecimiento como afirmación de múltiples y diferentes constelaciones. Pues problematizar la diferencia en sí misma, como única instancia sobre la que se juega la contingencia de la realidad, sin necesidades trascendentales, supone superar la arquitectura categorial de la metafísica occidental.

También resulta claro que tanto en Heidegger como en Deleuze, en la proposición 'S es P', la cópula 'es' ya no puede concebirse como mera identidad entre el sujeto y el predicado, como si esto 'S' pudiera definir o identificarse con lo otro 'P'. Estos pensadores muestran claramente que en el 'es' de la proposición siempre hay algo que se escapa a cualquier determinación, algo que no puede ser apresado con las determinaciones conceptuales de las categorías metafísicas. Pues el acontecer que mienta el 'es' de la proposición S es P es ilustrado por Leyte en su texto sobre Heidegger como aquello que

tiene lugar bajo la forma de ausencia (...) como *entre* en el que se cruza la oscuridad del muro y la claridad de la abertura. Ese *entre* es el que resulta no traducible, es decir, no reducible ni a un lado ni a otro, porque permanece como límite no superable. De ahí su intraducibilidad. Del mismo modo que no se puede decir lo que hay entre *lo que se dice* y aquello de *lo que se dice*⁶⁶.

Este *entre* es lo que nombra Heidegger con el término *Ereignis*, y Deleuze con *evenément*. Pues el ser ya no es concebido por ellos como el ser de lo ente, es decir, como principio o causa, sino más bien como la propia diferencia, o mejor aún, el *entre* de la diferencia.

También Heidegger y Deleuze postulan (en términos deleuzeanos) una nueva *imagen del pensamiento* que supone inventar una forma de pensar más allá o fuera de los límites establecidos por el pensamiento metafísico, que tiene como pilares fundamentales la representación y la identidad. En el caso de Heidegger, este nuevo modo de pensar implica, como tarea fundamental, sortear los límites establecidos por la lógica de la identidad y la onto-teo-logía en dirección al ser, su sentido y la diferencia, en suma: hacer asunto del pensamiento el *Ereignis*. Por el lado de Deleuze, son las relaciones de fuerzas las que se apoderan del pensamiento, pues no se piensa por naturaleza sino por los estímulos y la violencia con los que el pensamiento se encuentra. De esto se desprende otra consecuencia clara desde la posición que hemos alcanzado: la subjetividad no puede seguir siendo considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, que supone la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde esta nueva perspectiva ontológica, la subjetividad aparece disuelta; ya que lo que llamamos en nuestra tradición filosófica pensamiento/cuerpo es producto del entrecruzamiento de

⁶⁶ Leyte, A., *Heidegger*, Editorial Alianza, Madrid, 2005, p. 193-194.

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-otros”⁶⁷.⁶⁸ Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. En referencia a esta posición Cragnolini afirma: “el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad”.⁶⁹ Entonces, esta nueva ontología del acontecimiento y la diferencia muestra la imposibilidad de considerar al *cogito* en sentido cartesiano o a la conciencia, unificados en un yo. Aquí el yo aparece fragmentado o diluido, se divide a partir de las diferentes fuerzas intensivas que lo componen y/o descomponen a la vez que lo atraviesan. A partir de esto, es posible comprender la relevancia que Deleuze otorga al cuerpo y su potencialidad, como así también su deseo de liberar las fuerzas que potencien al cuerpo. Dado que el cuerpo es singular, en su carácter de acontecimiento efectuado, no admite ningún tipo de reducción o fundamentación, pues siempre queda un resto inabordable, incomprensible e inapropiable.

Ahora bien, el desacuerdo radical entre las filosofías de ambos pensadores en torno a la noción de diferencia lo presenta y lo hace explícito Deleuze cuando en *Diferencia y repetición*⁷⁰, en la nota 21 del primer capítulo titulado *La diferencia en sí misma*, sostiene que la metafísica es impotente para pensar la diferencia en cuanto tal, dado que la representación subordina la diferencia a la identidad, pues en la diferencia no hay síntesis, ni mediación, ni reconciliación al modo dialéctico. Deleuze tiene presente aquí la conferencia de Heidegger de 1957 titulada “El principio de identidad”, donde el pensador alemán afirma que tal principio sostiene que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$. Este principio es considerado la suprema ley lógica para pensar occidental. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”; pero, en la tradición metafísica occidental, *to autó* (lo mismo) fue comprendido, como igualdad lógica y unidad óptica y no como *mismidad*. A su vez aclara que 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 estatus de *diferencia-diferenciante*, con lo ente. En este sentido, Heidegger, aporta elementos importantísimos para la creación de una nueva filosofía de la diferencia. Pero, según Deleuze, esta problematización de la diferencia queda trunca, porque para Heidegger el significado propio de ‘lo mismo’ en la sentencia de Parménides, es comprendido como aquello que reúne lo diferente en una unión original. Pero Deleuze se pregunta: ¿es suficiente oponer ‘lo mismo’ a ‘lo idéntico’ para pensar la diferencia original y arrancarla de las mediaciones? En este sentido, Deleuze piensa que en la filosofía heideggeriana no se da una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue pensando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado otra vez como fundamento de lo ente. Entonces, cabe preguntarse junto a Deleuze: ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa

⁶⁷ Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 129.

⁶⁸ Recordemos que Husserl (entre otros pensadores del siglo XX) ya había 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*, F. C. E., México, 1996.

⁶⁹ Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007 p. 130.

⁷⁰ Deleuze, G., *Différence et répétition*, Universitaires de France, París, 1968.

claramente que el intento heideggeriano de pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad (identidad), aquella termina reducida a ésta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre 'lo mismo' y absorbida por ello. Esto implica, para Deleuze, seguir pensando la realidad a partir de un fundamento último y organizador cuyo soporte es la identidad.

En suma, Deleuze muestra que en la filosofía de Heidegger la tensión entre la identidad y la diferencia se juega sobre 'lo mismo'. Sin embargo, la diferencia no ha de pensarse sobre 'lo mismo', pues ello implicaría seguir atrapado dentro de un modo de pensamiento único y consumado, sino que se necesita replantear de un nuevo modo el problema de la diferencia en términos ontológicos; implica pensar la diferencia en tensión con la repetición, entendida como repetición, no de 'lo mismo', sino como *repetición de la diferencia*.

Pero debemos preguntarnos también ¿Deleuze realmente ha comprendido la filosofía de Heidegger?, ¿no es la noción de *mismidad* en el pensamiento de Heidegger (entendida como el punto de *entre-cruce* contingente e inalienable del estallido de la diferencia ser-ente), un modo de problematización de la diferencia que no puede ser reducido a la identidad? Por otro lado, las nociones de repetición, intensidad, inmanencia, fuerza, etc. ¿no son categorías subsidiarias de un tipo de pensamiento metafísico que se juega sobre la base de la representación que supone al principio de identidad, y que impide pensar la diferencia en sí misma?

Otro aspecto a tener en cuenta en el que encontramos desacuerdos entre ambos pensadores es que, para Deleuze, la diferencia no puede ser pensada como un recuerdo o rememoración interna a la historia del pensamiento occidental, ni como la liberación de un ser que debido a un olvido o error (*Irre*) se ha extraviado en esta misma historia, tal como afirma Heidegger. Al respecto Mengue sostiene que "*la filosofía de la diferencia no puede consistir más que en una descripción de las relaciones de pura exterioridad que son constitutivas de lo múltiple como tal*".⁷¹ Así es que Deleuze considera que en la filosofía de Heidegger no se da una verdadera de-STRUCCIÓN o superación de un modo de pensamiento regido por el fundamento y por las categorías metafísicas en general, pues pareciera haber en ella una estructura estable olvidada que habría que recuperar. Y tal recuperación exigiría subordinar la diferencia a la mismidad. De este modo, puede preguntarse Deleuze: ¿esto no es pensar conforme a la lógica metafísica regida por la identidad? Pero también cabe preguntarse aquí qué significa para Deleuze la subordinación de la diferencia a la mismidad, pues en la filosofía de Heidegger es claro que mismidad e identidad son nociones radicalmente distintas.⁷² Entonces, ¿Deleuze no le estará asignando a Heidegger conceptos que no se condicen con su pensamiento? Como expusimos arriba, para Heidegger, pensar la diferencia entre ser y ente implica *pensar lo no pensado u olvidado* en la noción de identidad, es decir, pensar la mismidad. Resulta claro, entonces, que para el pensador alemán postular un ser sin *telos*, pensarlo como la nada (no como negación), como aquello que se retrae y aparece al modo de ausencia en todo ente, escaparía a la lógica onto-teo-lógica. En este punto podríamos encontrar un lugar de mutuo acuerdo entre ambos pensadores. Pero el punto de desacuerdo fundamental entre ellos radica en que la diferencia heideggeriana se

⁷¹ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 124.

⁷² La palabra identidad deriva del griego τὸ αὐτὸ 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-teo-logía. Cfr. GA 11, "Der Satz der Identität". Traducción española: "El Principio de Identidad", Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

juega sobre lo *mismo* para todo el conjunto de los entes; es decir, Heidegger piensa la diferencia como orientada hacia el interior de cada ente como lo mismo. En este sentido, según la posición deleuziana, y a diferencia de la postura heideggeriana, una filosofía de la diferencia debe cuestionar y pensar al ser y la diferencia no sobre un 'mismo' suelo que sostenga la relación diferencial, porque esto supone seguir pensando de acuerdo a la lógica de fundamentación metafísica. En el caso de la filosofía deleuzeana ocurre todo lo contrario. No hay ni olvido de algo impensado interno a los entes, ni un mismo suelo que sostenga la relación diferencial que constituya y haga la diferencia, sino que la diferencia se juega en el despliegue externo de lo múltiple en cuanto tal. Esta diferencia es producida a partir de la noción de repetición, que Deleuze reelabora a partir de su lectura de la filosofía de Nietzsche. La repetición no es ni se juega sobre lo mismo como se suele entender esta doctrina en Nietzsche, sino que la repetición es de lo que difiere, en cuanto que es una diferencia activa que diversifica lo ente en multiplicidades siempre nuevas y originales; y esta potencia activa es lo que se repite eternamente.

Pero cuando Deleuze sostiene que un acontecimiento está en el borde, en el medio entre el lenguaje y las cosas, o que el acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas y por ende el acontecimiento es él *mismo* sentido, ¿no hay aquí un acercamiento muy claro entre Heidegger y Deleuze en el modo de comprender la noción de mismidad y a la esencia del lenguaje?

Entonces, para Deleuze, el movimiento del pensamiento heideggeriano resulta de gran relevancia y un gran avance respecto de la destrucción de las categorías de fundamentación de la lógica metafísica, pero sostiene que ella queda a mitad de camino porque, en última instancia, la mismidad en la que se juega la relación ser-entes resulta ser nuevamente un centro unificador de fundamentación que ordena la realidad dentro de la misma lógica metafísica que se intentaba destruir o evitar. En definitiva, la postura deleuziana resulta taxativa respecto a la de Heidegger: postular una filosofía de la diferencia sobre la mismidad impide pensar y hacer la diferencia. Pues para Deleuze pensar la diferencia implica que la realidad tiene una constitución heterogénea, esto significa que la potencia activa del ser distribuye las diferencias multiplicándolas infinitamente y aquella potencia retorna eternamente siendo siempre diferente de sí misma.

Por último, la noción de repetición está presente y es muy relevante en la filosofía de Heidegger también. Por un lado, como repetición de la diferencia ontológica, pues la diferencia está a la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época histórica, dado que no hay historia sin una repetición original y originaria de la diferencia ser-ente. A su vez, nuestra historia es la historia de la metafísica como repetición del olvido, del problema que plantea la pregunta 'porqué la diferencia'.⁷³ Pero llegados a este punto, nos encontramos con ciertos equívocos en las interpretaciones de la filosofía heideggeriana, que quizás sean los mismos equívocos de la interpretación que hace Deleuze. La diferencia ontológica es aquel carácter por el cual el ser se retrae al darse en el ente. La metafísica es consecuencia de ello como destino histórico del ser. Pero pensada así, la conexión ocultamiento-desocultamiento y destino parece ser una estructura objetiva que se sustrae a la diferencia como modo de apertura, eventual. Estas interpretaciones, entre ellas la de Deleuze, quieren hacer del ser, del que habla Heidegger, una estructura estable que se renueva al implicarse en la apertura y ocultación. Pero para el pensador alemán la diferencia ser-ente, es decir, la relación contingente e inalienable cuyo punto sublime es el *entre* (*zwischen*) que

⁷³ Cfr. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, p. 77.

produce su estallido indica, también, la potencia con la que el ser se alza sobre la nada instaurando diferentes y nuevas constelaciones.⁷⁴ Hay que advertir que, en este punto, Deleuze no reconoce a Heidegger como un precursor de sus ideas en torno al problema de la diferencia. Además, cuando Heidegger dice que la historia de la metafísica se produce por el olvido de la diferencia, no apunta solamente al hecho de que no se haya pensado al ser mismo, sino también al olvido de la diferencia como problema, al olvido de la problematización de la diferencia como problema sumamente relevante para la comprensión de la realidad que en su carácter eminentemente contingente se nos presenta y nos afecta.

Por otro lado, en *Ser y Tiempo* podemos comprender la repetición como una reiteración de una herencia en el marco de un acontecer. Esto significa que el *Dasein* no siempre tiene una comprensión explícita de las posibilidades sobre las que se proyecta. Pero puede retomar y hacer explícitas las posibilidades heredadas sobre las que se proyecta. “*La repetición (Wiederholung) es la tradición explícita (ausdrückliche Überlieferung)*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ha existido”⁷⁵. Esta repetición implica apropiarse de las posibilidades heredadas que conciernen a otros hombres. Pero aquí no se trata de restaurar un pasado o una reiteración de lo que ha sucedido, sino de repetir novedosamente el carácter repetitivo del *Dasein* como proyección.

Por último, Heidegger habla de una “repetición del primer inicio”⁷⁶ de la filosofía donde a partir del paso atrás realiza un desmonte de los elementos que ocultaron la pregunta por el sentido del ser y la diferencia; y luego de “una repetición más originaria”⁷⁷ de ese inicio. Pues a partir del primer inicio acaece una desviación respecto de la pregunta por el ser que produce paulatinamente su olvido a favor de la preeminencia de un ente fundamental como fundamento de todos los entes. Pero esta desviación tiene, en Heidegger, su reverso en la recuperación y repetición originaria de la pregunta por el ser y la comprensión e incorporación al *Ereignis*. Para Heidegger, esto posibilita una superación (*Überwindung*) de la metafísica comprendida como onto-teología, de modo que, aunque dejada atrás, ella no deja de retornar.

Así, la gran influencia que la filosofía del pensador alemán ha ejercido en nuestro tiempo; poniendo en el tapete, como eje central de la discusiones filosóficas contemporáneas, la cuestión de la diferencia y el acontecimiento es la misma influencia que seguramente Deleuze ha recibido para ampliar y continuar los postulados en pro de teorizar y hacer una filosofía de la diferencia sin referencia a elementos trascendentales.

Para finalizar, se torna evidente que ambos pensadores exponen que pensar el acontecimiento y la diferencia requiere concebir lo real en constante y provisoria tensión, a ello refiere la noción de medio en Deleuze y entre en Heidegger. Pues Heidegger mismo sostiene en su reflexión sobre identidad y diferencia “*la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico*”,⁷⁸ pues están constituidas sobre la lógica de la identidad y la no contradicción; con lo cual se presentan algunos problemas derivados de estas posiciones: ¿cómo postular una nueva forma de fundamentación para la filosofía y las ciencias si las categorías que disponemos para ello son elementos inherentes y

⁷⁴ Una constelación es un sistema abierto en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos. En una constelación eso no es posible, porque no se puede conocer la totalidad, ya que una constelación implica siempre un sistema inestable que produce variaciones y conexiones novedosas, contingentes e imprevistas.

⁷⁵ GA 2, 509; *Ser y Tiempo*, F. C. E., México, 1971, p. 401.

⁷⁶ GA 65, 57. Traducción española p. 61.

⁷⁷ GA 65, 58. Traducción española p. 62.

⁷⁸ GA 11, 78. Traducción española p. 155.

constitutivos de esta misma lógica que se pretende superar? Como consecuencia directa de este planteo podemos desprender algunos problemas subsidiarios de esta cuestión: ¿cómo podría ser postulada una ciencia metafísica sin fundamento o, mejor dicho, fundada sobre la diferencia?; por otro lado ¿cómo integrar la verdad como desocultamiento al programa de esta nueva metafísica?; y también ¿qué lógicas de investigación se debieran postular para una ciencia fundada en la diferencia?

Esto problemas nos lleva a trabajar en la construcción de una nueva lógica para la comprensión del Acontecimiento que podríamos llamar ‘paradójica’ en cuanto esta lógica supone sostener con el pensamiento la tensión entre los contrarios y no la decisión por uno de los opuestos. Esto nos ubica en el medio o en el entre, lugar de expresión del acontecimiento, sosteniendo la tensión del azar y la necesidad, del devenir y la eternidad, de la vida y muerte, entre el sí mismo y el nos-otros.

5. A modo de conclusión

En primer lugar, caracterizaremos al acontecimiento como aquella voz que nombra hechos y no sustancias ya que los primeros están determinados por relaciones móviles y los segundos por determinaciones fijas. Entonces, si el acontecimiento nombra hechos que suponen relaciones, podemos inferir otro de los rasgos esenciales que esta voz designa es el movimiento; ya que una relación, por definición, lo implica. Ahora bien, es preciso caracterizar a qué tipo de relaciones nos estamos refiriendo, pues no debemos pensar que se trata de relaciones entre dos puntos fijos, o entre determinaciones estables por lo cual la relación carecería de movimiento. Las relaciones acontecimentales son las que constituyen sus extremos dándole a los mismos cierta estabilidad inestable ya que toda determinación de este tipo resulta ser siempre provisoria. En este sentido, las relaciones tenemos que pensarlas como flujos (móviles) que se cruzan y entrecruzan; y estos entrecruzamientos pueden generar, a su vez, nuevos flujos o destruirlos; ya que cualquier flujo puede conectar y desconectarse con cualquier otro creando o aniquilando constelaciones, sean estas de sentido, culturales, sociales, físicas o biológicas. Estas constelaciones, siempre provisorias e inestables resulta ser aquello que nombremos como efectuación del acontecimiento.

Al exponer la pregunta filosófica fundamental: ¿Por qué hay hechos pudiendo no haberlos?, o dicho de otro modo, ¿por qué hay relaciones (móviles) en el cosmos pudiendo no haberlas?, nos enfrenta al carácter contingente que conlleva el acontecimiento. Pues, si caracterizamos las relaciones como flujos de conexión y desconexión azarosos que implican movimiento, podemos inferir que el acontecimiento tiene como nota distintiva la contingencia. Con ello queremos significar, que no podemos suponer un principio que regule o explique la conexión o desconexión de flujos sino que pensar los flujos como contingencia necesaria, cuya lógica de relación sea solo el azar, implica comprender cada hecho como singular y novedoso.

Si el acontecimiento se define por la conexión y desconexión azarosa y contingente de flujos urge preguntarnos por la naturaleza de esos flujos. ¿Qué son y qué expresan los flujos? Para abordar esta cuestión introducimos una noción de suma relevancia para la filosofía que es la noción de diferencia ya que Heidegger a puesto en el tapete de reflexión filosófica actual la distinción entre la diferencia óptica y la diferencia ontológica. La primera hace referencia a la relación diferencial que existe entre los entes y un ente fundamental que, de acuerdo a la lógica onto-teo-lógica denunciada por el pensador alemán, justifica y explica la totalidad de lo ente desde una dimensión trascendente, que se define por la ausencia de tiempo y movimiento; y su estatus de fundamento está dado por la quietud y el carácter necesario de su explicación.

Por otro lado, la diferencia ontológica hace referencia a la relación diferencial que parece presentarse entre el ser y los entes. Pues, para Heidegger, el ser se despliega como adviniendo y desocultando lo ente a la vez que, en ese desocultar, el ser mismo se retrae. A ese punto donde se produce la inflexión entre el advenir del ser y el despliegue de lo ente, Heidegger lo denomina acontecimiento (*Ereignis*). Desde la perspectiva que introduce Heidegger, entonces, la realidad aparece fundada parcialmente, en cuanto el fundamento se retrae o se retira en el fundar mismo. Aquí aparece una hendidura o abismo en el ser que es ese retraerse o esa demora en el fundar por el cual el fundamento no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento abriendo y mostrando un abismo en el ser; pero que produce, a la vez, el estallido diferencial de la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la apertura de un claro (*Lichtung*) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*). La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar mienta la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia ontológica como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece *entre* la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el *entre* (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que funda-desfundando la dimensión entitativa. El *Zwischen* no es un punto en el tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y el tiempo.⁷⁹

A partir de ello podemos extraer y sostener algunas conclusiones. El acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. Por otro lado, resta explicar qué son los flujos. Podemos definirlos como aquella potencia inconmensurable con la que el ser se abre paso alzándose en la nada produciendo un estallido, una explosión por la cual la constitución contingente y azarosa de los flujos se expanden produciendo las relaciones, y con ellas, produciendo, a la vez, al movimiento y al tiempo sintetizado ello en el instante, punto sublime del acontecimiento que se repite como siendo siempre diferente de sí eternamente. A esta expansión o estallido lo denominaremos vitalidad. Entonces, la noción de ‘EL acontecimiento’ expresa un estallido y una expansión novedosa de vitalidad; de este modo, el acontecimiento, irrumpe como siendo siempre vitalidad y novedad diferente de sí en cada caso. El acontecimiento pues, es siempre una singularidad que no puede ser prevista ni explicada. A su vez, El acontecimiento constituye al tiempo, a la vez que es condición necesaria para la irrupción de Los acontecimientos; pues las relaciones reguladas por la necesidad contingente del azar implican al movimiento a la vez que instituyen al tiempo.

Sin embargo, en el punto sublime donde se produce el estallido de la potencia con la que el ser irrumpe, y que nombramos como ‘El acontecimiento’, que, a la vez,

⁷⁹ Para un análisis exhaustivo de la cuestión del acontecimiento y la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger véase el artículo: “Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad”, en AISTHESIS, Revista Chilena de Investigaciones Estéticas dependiente del Instituto de Estética de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile, Año XXVII, número 59. Pág. 143-156.

constituye a las relaciones diferenciales-acontecimentales pero que no se confunde con ellas; aparece una hendidura, una fisura, un desfondamiento o, mejor aún, un abismo, una falla o inflexión en el ser que expresa algo horroroso, espantoso y que es constitutivo del acontecimiento. Hacemos referencia aquí al horror de la devastación o de la aniquilación que lleva consigo el ser. Pues tanta es la potencia del estallido que produce la vitalidad del acontecimiento y, al mismo tiempo, establece las condiciones de posibilidad que destruyen la vitalidad.

A partir de este desarrollo, llegamos a otro problema crítico que se presenta al querer abordar la cuestión del acontecimiento, y de difícil dilucidación. A saber, ¿habría alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; y si hubiera ¿qué tipo de vinculación sería? Ahora bien, si como hemos definido antes, el acontecimiento es estallido y expansión de vitalidad; pareciera no haber ninguna relación o vínculo entre el acontecimiento y la muerte. Pero, por otro lado, cuando se presenta una disminución en la vitalidad que implicaría, aquello que llamamos la muerte, emergen todos los caracteres con los que hemos definido al acontecimiento; pues, la muerte, irrumpe imprevistamente, sin por qué, no puede ser explicada previamente ni justificada, a su vez, la muerte da lugar a nuevas relaciones y a un nuevo tiempo. Al mismo tiempo, la muerte produce nuevos sentidos, dando lugar a nuevos flujos, a nuevas relaciones, produciendo una nueva vitalidad. Pero en general ¿no se comprende a la muerte como lo que clausura el sentido o lo que no tiene sentido, o lo que elimina la vitalidad? Con lo dicho hasta aquí pareciera haber una contradicción o al menos algunos equívocos o ambigüedades; ya que, por un lado la muerte se presenta usualmente como la contracara de la vida, es decir, como ausencia o aniquilación de la vida. Pero, por otro lado, parecieran mostrarse y aparecer, en eso que los hombres llamamos muerte, todos los rasgos propios que caracterizan a un acontecimiento, es decir, la muerte se presentaría como constitutiva del acontecimiento.

Ahora bien, desde la perspectiva ontológica que estamos planteando la muerte presenta un doblez en su configuración ontológica por la cual debe ser comprendida como inseparable y constitutiva de la vida; pues, por un lado, se presenta como eliminación radical de vitalidad lo que nos pone de cara a la hendidura y la falla horrorosa del ser. Pero, por otro lado, aparece como expansión de esa vitalidad en nueva y más vitalidad que no deja de devenir a partir de la inconmensurabilidad de su potencia como siendo siempre diferente de sí misma. En definitiva, el acontecimiento puede ser comprendido como la radical y desmesurada potencia de la afirmación de la vitalidad que, como ya explicamos, implica y contiene también el abismo, el horror y el espanto de su eliminación.

Por último, la radicalidad de la contingencia que caracteriza al acontecimiento remite al planteo de una problema más: ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, y si hay gratuidad ¿cómo podríamos comprenderla de otro modo que al nombre cristiano? Como es sabido, la noción de gratuidad cristiana hace referencia, desde una lógica de fundamentación onto-teo-lógica, a la presencia y existencia de un principio trascendente que crea la realidad (*ex nihilo*) a partir de su gracia (divina), por lo cual lo novedoso no resultaría ser tal, pues siempre es explicado y justificado de antemano. Por ende, la singularidad acontecimental resulta imposible. Pero podemos acceder el carácter gratuito del acontecimiento a través de la frase verbal estar-siendo. Pues si preguntamos ¿por qué hay acontecimiento? Podemos responder: hay acontecimiento porque está-siendo. Entonces debemos preguntarnos ¿que señala la frase verbal estar-siendo respecto del acontecimiento? El 'estar-siendo' resulta una frase verbal apropiada para expresar el acontecimiento en tanto expresión de la singularidad, el devenir y la temporalidad; pues condensa esos elementos constitutivos de aquel. El gerundio

‘siendo’ es presente e indica duración, es decir, mantiene la tensión y co-relación entre el tiempo y el devenir, elementos propios del acontecimiento. El infinitivo ‘estar’ marca la característica de no limitación al tiempo cronológico del acontecimiento. Además, el gerundio *modifica* al infinitivo; ya que el modo de ‘estar’ del acontecimiento es ‘siendo’. Esta frase, entonces nos pone de cara al acontecimiento ya que muestra el carácter esencial de su contingencia y de su gratuidad en cuanto no admite explicaciones y fundamentaciones últimas. El acontecimiento esta-siendo y con él estamos aconteciendo. Ahora bien, ¿por qué cuando retrocedemos al punto de que solo queda la pregunta por el acontecimiento aparece el ‘estar-siendo’?, ¿cuál es su sentido?

Presentamos, a continuación, algunas conclusiones que serán trabajadas y desarrolladas en próximos trabajos, pero que requieren una larga meditación; y luego, nuevos problemas que han surgido de la presente reflexión en torno al tema en cuestión:

1. La pluridimensionalidad del estar-siendo tiene un estatuto trans-ontológico.
2. La dimensión del estar-siendo acaece por fuera de todo intento de reducción técnica y racional.
3. El estar-siendo no puede ser temporalizado ni dinamizado a priori, ya que el tiempo y el devenir pueden solamente ser considerados a partir del acontecimiento.
4. El estar-siendo es previo a todo juicio pues rechaza toda norma que lo determine.
5. El estar-siendo aflora como abismo pavoroso cuya impronta emerge en la imaginación.
6. El estar-siendo repele toda otra determinación preontológica (no hay algo previo al acontecimiento).
7. El estar-siendo es inmanente, abierto, absolutamente diferente e independiente del pensar.
8. El estar-siendo es ante-predicativo.
9. El estar-siendo nombra el estatus de azaroso y radical contingencia del acontecimiento.

Por otro lado, se nos han presentado nuevos problemas; pues pareciera que se torna preciso diferenciar a: EL acontecimiento de LOS acontecimientos; y si es posible diferenciarlos, mostrar qué tipo de relación hay entre ellos. El acontecimiento es el estallido, desbordamiento, expansión e interconexión de la infinita potencia de la vida, vehiculizada a través del juego de fuerzas que producen constelaciones de sentido parciales y provisorias. Por esto, puede afirmar Badiou que “el acontecimiento no es lo que sucede, sino que, en lo que sucede, devino y va a devenir”,⁸⁰ “pues el acontecimiento es coextensivo al devenir”.⁸¹ De este modo, del acontecimiento no hay experiencia posible, pues el acontecimiento se dona como realidad pero se sustrae a toda experiencia, dado que por un lado, el fundar que produce el acontecimiento es siempre parcial e inacabado; y, por otro lado, el acontecimiento, en cuanto coextensivo al devenir cuyo punto sublime de expresión es la intensidad sobreabundante del instante, siempre se sustrae a la experiencia humana pero, en ese sustraerse, siempre aparecen rastros o huellas que permiten acercarnos a su comprensión. Pero la dificultad que este problema presenta es que El acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que aquel conlleva; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento de los acontecimientos? O mejor aún, conocer ¿no resultaría imposible o sería una ilusión? En

⁸⁰ Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 425.

⁸¹ Ídem.

suma, se presenta, también, el siguiente problema: cómo conocer lo singular en cuanto tal si que resulte subsumido en abstracciones o generalizaciones conceptuales.

CAPÍTULO 2

EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

1. El proyecto (fallido) de fundamentación de la metafísica

Martin Heidegger es sin dudas un pensador fundamental. Lo es porque se propone afrontar una pregunta que desde el origen mismo de la filosofía⁸² ha signado toda su historia: la pregunta que interroga por el [sentido del]⁸³ ser. La metafísica, a lo largo de toda su historia, ha buscado plantear adecuadamente la pregunta que interroga por el [sentido del] ser, pero –según la interpretación heideggeriana– invariablemente ha respondido a ella señalando algún ente, que fundamentaría al conjunto de la realidad. De esa manera, la metafísica ha encubierto *la diferencia* entre el ser y los entes y ha cerrado la posibilidad misma de la pregunta por el [sentido del] ser. Después de una larga historia en la que esta pregunta fundamental cayó en el ‘olvido’⁸⁴, la crisis de la civilización y de las ciencias hace imprescindible replantearla y emprender la tarea de refundamentarla metafísica⁸⁵. Pero, plantear un problema y formular una pregunta suponen ciertas condiciones que, no solo no están dadas, sino que es necesario construir. Heidegger dice que “hay que *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser”⁸⁶. El proyecto de ‘de(con)struir’ la historia de la metafísica y construir las condiciones que permitan replantear la pregunta por el [sentido del] ser y su diferencia con los entes es lo que Heidegger se propone hacer en *El ser y el tiempo* (1927). El plan de trabajo de esta obra advierte que esta pregunta se escinde en dos grandes problemas que condujeron a la división de la obra en dos partes:

Primera parte: Exégesis del *Dasein* en la dirección de la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser.

Segunda parte: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de la problemática de la temporalidad.⁸⁷

⁸² Aristóteles llama “filosofía primera” a la ciencia que se plantea esta pregunta, porque es la que aporta los primeros principios y fundamentos del ser y de todo lo que es. Los estudiosos de la obra aristotélica llamarán, posteriormente, “metafísica” a esta parte de la filosofía.

⁸³ En *El ser y el tiempo*, Heidegger habla las más de las veces de “la pregunta por el sentido del ser”, pero en algunos lugares se refiere a “la pregunta por el ser”. En *Kant y el problema de la metafísica*, en cambio, solo plantea la pregunta por el ser y la referencia *al sentido* fue completamente borrada.

⁸⁴ El ‘olvido’ en Heidegger tiene un significado de ‘negación’, pero no debe ser confundido con la ‘negación’ hegeliana. El ‘olvido’ hace referencia a lo impensado, a lo no pensado en lo pensado, a lo oculto en lo desoculto, a lo velado en lo manifiesto. En psicoanálisis la negación hace referencia a lo reprimido, a aquel contenido traumático que es desplazado fuera de la conciencia. En física, lo negativo es una fuerza con sentido o carga opuesta, la reacción producida por una acción. En Nietzsche lo negativo hace referencia a una cualidad de la fuerza o del poder. Es la fuerza que va hasta el límite de lo que puede, es la voluntad que se detiene en el límite, en la ley, en lo acotado. Lo negativo es aquí no creativo, limitativo, pues la reacción depende completamente de la acción a la que pretende limitar.

⁸⁵ Si toda la historia de la metafísica no es más que un ‘olvido’ de la pregunta ontológica fundamental, ¿por qué Heidegger insiste en la interpretación de los pensadores metafísicos? ¿Por qué no volcarse al estudio del ‘origen’? ¿Por qué sostener, además, que los pensadores ‘esenciales’ hacen salir a la luz lo que estaba en el origen (p. 102)?

⁸⁶ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, F. C. E., 1988, p. 14.

⁸⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, F. C. E., 1988, p. 50.

El plan de trabajo de la primera parte se divide a su vez en tres secciones: 1. Análisis fundamental del *Dasein*. 2. *Dasein* y temporeidad. 3. Tiempo y ser. La segunda parte también se divide en tres secciones, que se corresponden con las tres grandes revoluciones de la historia de la filosofía: Kant, Descartes y Aristóteles. De este plan de trabajo inicial solo las dos primeras secciones de la primera parte se publicaron dentro de *El ser y el tiempo*. Sin embargo, las obras posteriores parecen corresponderse con los temas proyectados originalmente: *Kant y el problema de la metafísica* comprende las cuestiones correspondientes a la primera sección de la segunda parte y las conferencias de Marburgo⁸⁸ abordan las secciones restantes: el tiempo como el horizonte de la cuestión del ser⁸⁹ (tercera sección de la primera parte), el *cogito* cartesiano (segunda sección de la segunda parte) y la concepción aristotélica del tiempo (tercera sección de la segunda parte). Reuniendo todos estos escritos se tendría el desarrollo completo del plan de trabajo inicial. Pero, entonces, ¿por qué Heidegger no completó el proyecto y por qué cuestionó la posibilidad de hacerlo? Evidentemente, no se debe a los contenidos sino a cierto ‘obstáculo intrínseco’⁹⁰. ¿Qué se quiere decir, entonces, cuando se sostiene que el proyecto original *fracasó*? Y, además, ¿cómo se explica ese fracaso? La respuesta comúnmente aceptada es que el proyecto seguía atrapado en la tradición metafísica, signada por la subjetividad moderna (por el ‘método’ antes que por la ‘verdad del ser’⁹¹). Žižek sospecha de estas explicaciones y plantea una pregunta que revierte todas las justificaciones esgrimidas: “¿y si hubiera aquí *otro* atolladero, *otro* tipo de abismo, que Heidegger encontró, y del que se apartó?”⁹² Sugiere entonces una tesis *contra-inductiva*: el fracaso de Heidegger no se debió a que quedara atrapado dentro del horizonte de la subjetividad trascendental, sino que fue el resultado de *haber abandonado ese horizonte demasiado pronto*, sin pensar todas sus posibilidades intrínsecas y sin *llevar ese pensamiento hasta su límite*.

2. El problema de la imaginación trascendental como obstáculo en la fundamentación kantiana de la metafísica

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger se propone como objetivo “interpretar la *Crítica de la razón pura* como una ‘fundamentación de la metafísica’ o como una ‘ontología fundamental’⁹³. ‘Metafísica’ es el nombre de una ciencia a la que Aristóteles llamaba ‘Filosofía Primera’, y a la que consideraba no “solamente un ‘conocimiento del ente como ente’, sino también un conocimiento de la región suprema del ente, desde la cual se determina el ente en total”⁹⁴. El concepto *dogmático* de metafísica no debe su forma a un supuesto sistema de Aristóteles, sino que, por un lado, *se deriva de la interpretación cristiana del mundo*, según la cual Dios creó el universo y a los seres humanos⁹⁵ y, por otro lado, se debe al modo y al método de su conocimiento

⁸⁸ Cf. Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

⁸⁹ Cf. Heidegger, M., *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.

⁹⁰ “Obviamente, *el obstáculo intrínseco*, la barrera que impide el completamiento del proyecto, afecta ya a la última sección de la Primera Parte” (Žižek, S., 2001, p. 33).

⁹¹ Algo análogo ocurriría con el intento de Gadamer en *Verdad y método*.

⁹² Žižek, S.: 2001, p. 33.

⁹³ “La ontología fundamental es la metafísica del *ser-ahí* humano” (Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 11).

⁹⁴ Heidegger, M., 1981, p. 17. La metafísica “es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad”. Pero esa ‘definición’ solo tiene valor al señalar el problema, es decir, al señalar las preguntas: ¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente? ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total?

⁹⁵ De esta manera la totalidad de los entes (...) se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el *summum ens*, la cosmología y la psicología, que juntas

que debe ser el más riguroso y concluyente (ciencia racional pura), en tanto que es la 'reina de las ciencias'. En el siglo XVIII, la crisis de la metafísica dogmática tradicional se hace claramente manifiesta y exige una refundamentación de esta ciencia⁹⁶. Como todos los intentos anteriores de fundamentación habían fracasado, Kant advierte que primero hay que aclarar el problema *de la posibilidad* interna de esta ciencia. "¿Qué es lo que da a la metafísica la posibilidad interna de ser, en realidad, lo que pretende ser?"⁹⁷

Para lograrlo es necesario traspasar o trascender "de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular"⁹⁸, abriendo la posibilidad interna de que *el ente como tal* se haga patente. Los físicos modernos, en su intento de conocer la naturaleza, "comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con los principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas"⁹⁹. El conocimiento científico de los entes naturales supone *una comprensión previa del ser de lo que es*:

El 'plan preconcebido' de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, *lo que posibilita* la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión¹⁰⁰ previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.¹⁰¹

Los físicos intentan conocer una región de los entes (los entes naturales) para lo cual se valen de conceptos y principios. Kant tiene clara conciencia de que esos conceptos y principios suponen *una comprensión previa* de la constitución del ser y, por lo tanto, requieren de una investigación que aporte el conocimiento fundamental del ser en general y como tal. La respuesta al problema del conocimiento ontológico (de la

forman la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto al ente 'en general'" (Heidegger, M., 1981, p. 18).

⁹⁶ Heidegger tiene razón en considerar la *Crítica de la razón pura* como un intento de fundamentación de la metafísica como ciencia y no como un intento de fundamentación de la ciencia empírica o de la ciencia natural. La fundamentación es filosófica, metafísica, no científica. Kant no es un "epistemólogo" como pretenden muchos de sus comentaristas, sino un metafísico, pero no es un metafísico dogmático sino crítico o trascendental. La *Crítica* kantiana permite distinguir la metafísica de la ciencia y así no confundirlas ni exigirles los mismos resultados. Heidegger, por su parte, considera a la ciencia (moderna) como la expresión última y más desarrollada del pensamiento metafísico de Occidente. Desde su perspectiva puede decirse que la ciencia y la técnica modernas son lo más metafísico y, por lo tanto, el máximo olvido del Ser.

⁹⁷ Heidegger, M., 1981, p. 19.

⁹⁸ Heidegger, M., 1981, p. 19: "Traspasando lo sensible, este conocimiento trata de aprehender al ente suprasensible"

⁹⁹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, p. 130, citado por Heidegger, M., 1981, pp. 19-20.

¹⁰⁰ "El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico. Ser-ontológico no significa aquí desarrollar una ontología. Si reservamos, por consiguiente, el término ontología para el cuestionamiento teórico explícito del ser del ente, tendremos que designar como preontológico el ser-ontológico del *Dasein*. Pero 'preontológico' no significa tan sólo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser" (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, § 4, p. 22.

¹⁰¹ Heidegger, M., 1981, p. 20. Énfasis nuestro.

metafísica) ‘posibilita’ el conocimiento óntico (de las ciencias naturales). Esta revelación de la posibilidad interna de la ontología es el verdadero sentido de la revolución copernicana de Kant: donde hay conocimiento óntico, éste ha sido factible gracias a un conocimiento ontológico. El conocimiento óntico no puede adecuarse o adaptarse al ente “sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. (...) La patentibilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente¹⁰² (verdad ontológica)”¹⁰³.

El conocimiento óntico (por ejemplo: el de los entes naturales en la ciencia física) depende de un conocimiento que no se sostiene sobre bases empíricas sino sobre conceptos y principios no empíricos (*a priori*), conocimiento al que Kant llama ‘trascendental’¹⁰⁴. De allí que, para Kant, el problema de la posibilidad del conocimiento científico se reduzca a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori¹⁰⁵. “Kant llama ‘razón pura’ a esta nuestra facultad de conocer a partir de los principios a priori”¹⁰⁶. La posibilidad de un conocimiento ontológico se orienta entonces hacia una explicitación de la esencia de la razón pura. En todo juicio hay un enlace entre el sujeto y el predicado y en tanto tal enlace se identifica con el juicio, *todo juicio es sintético*. Así que ‘juicio sintético’ significa ‘enlace de sujeto y predicado’ e implica también que la legitimidad (verdad) del enlace de las representaciones es un aporte del ente mismo, en tanto nos es conocido en su ser. La tarea –a la que Kant llama *trascendental*¹⁰⁷– de una fundamentación de la metafísica consiste en aclarar la posibilidad de esta síntesis a priori.

El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino *la posibilidad de la comprensión previa del ser*, lo que quiere decir, al mismo tiempo, *la constitución ontológica del ser del ente*. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente¹⁰⁸, de tal modo que por primera vez la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto *posible*^{109, 110}.

¹⁰² Nuestra nota: Aquí Heidegger identifica lo ontológico con el ser *del ente* y no con la pregunta por el ser como tal. Este equívoco se produce en otros lugares como ocurre en la cita que está un poco más abajo más abajo.

¹⁰³ Heidegger, M., 1981, p. 21.

¹⁰⁴ Aquí se perciben las raíces kantianas del pensamiento heideggeriano: para Kant, la filosofía es el saber trascendental, es decir, el análisis de las condiciones de posibilidad y los límites de la razón del sujeto racional para comprender el ser de lo que es; para Heidegger, la filosofía es el pensar que se pregunta por el (sentido del) Ser, es decir, el análisis del ahí del ser o la analítica existencial, puesto que en el *existente* se da siempre una (pre)comprensión del Ser.

¹⁰⁵ Tal cosa parece imposible para las concepciones anteriores, incluso para las filosofías modernas tanto racionalistas como empiristas. Los racionalistas explican la posibilidad de conocimientos a priori no empíricos. Los empiristas explican la posibilidad de conocimientos empíricos no a priori. Los conocimientos sintéticos a priori parecen plantear una contradicción en los términos.

¹⁰⁶ Heidegger, M., 1981, pp. 22-23.

¹⁰⁷ “Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori” (B 25, A 11, p. 164).

¹⁰⁸ Nuestra nota: Es decir, cuáles son las condiciones del conjunto de facultades que tiene un sujeto que hacen posible el conocimiento de los entes, esto es, de lo que traspasa del sujeto al ente.

¹⁰⁹ Es decir: un objeto *de conocimiento* posible.

¹¹⁰ Heidegger, M., 1981, p. 24. Énfasis nuestro. En este texto, la pregunta por el ser se reduce a las condiciones de la razón del sujeto que hacen posible el conocimiento de los objetos. A esto Heidegger lo llama “comprensión previa del ser”. Pero a continuación afirma que ésta es la pregunta por la *constitución ontológica del ser del ente*, con lo cual se ha deslizado la pregunta por las *condiciones del sujeto* a la constitución del *ser del ente*. Como observa Adorno: “El análisis del ser-ahí (...) ya está concebido en Ser y tiempo esencialmente como la clave o como el acceso a la región del ser. La construcción que denominó la ontologización de lo óntico sirve precisamente a esta transición, es decir, el ser-ahí debe ser la clave de acceso al ser porque la subjetividad existente es de algún modo el lugar en el ser, en el cual lo existente, lo que es, se percata a sí mismo como ser –de modo tal que la existencia, o el ser-ahí o el sujeto

Heidegger insiste en que la *Crítica de la razón pura* no es una teoría del conocimiento, ya que este *problema de la trascendencia* interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología¹¹¹, cuya verdad (ontológica) “precede a toda verdad empírica y la hace posible”¹¹². La tarea de esta *Crítica* consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicitación de su origen y de las condiciones que lo hicieron posible. El origen de esta fundamentación se asienta en ‘la razón pura humana’, la que se caracteriza por su *humanidad*, es decir, por la *finitud*. La finitud de la razón no quiere decir que ésta tenga defectos derivados de “la inconstancia, la inexactitud y el error”, sino en “*la estructura esencial del conocimiento mismo*”, de la cual lo anterior se deriva.

¿Cómo se caracteriza esta *estructura esencial* del conocimiento? Kant afirma que conocer es primariamente *intuir* (y no pensar, como se interpreta generalmente). Intuición y pensamiento son afines en cuanto tienen origen en *el mismo género*: en la *representación* en general. ‘Representar’ significa indicar, anunciar o presentar alguna cosa. De manera que “la representación cognoscitiva es o intuición o concepto”¹¹³. Mientras que “la intuición se refiere *inmediatamente* al objeto y es *singular*, el concepto se refiere *mediatamente* al objeto, por medio de una característica, que puede ser *común* a varias cosas”¹¹⁴.

La fundamentación de la metafísica, realizada en la *Crítica de la razón pura*, muestra que la síntesis originaria pura, que “forma la unidad esencial de la intuición pura (tiempo) y del pensamiento puro (apercepción)”, es el producto de la *imaginación trascendental*¹¹⁵. Ésta ya había sido estudiada en la misma obra dentro de la ‘deducción trascendental’. Allí se había advertido que *la imaginación pura es una ‘función indispensable del alma’*. Pero, por otro lado, en sus clases sobre antropología, Kant dice: “La imaginación es *una facultad de la intuición*, aun sin la presencia de su objeto”¹¹⁶. Perteneció entonces *a la sensibilidad*, a la facultad ‘inferior’¹¹⁷ del conocimiento. Pero la imaginación puede *intuir sin la presencia del objeto intuido*, “puede recibir un aspecto, sin necesidad de que lo intuido en cuestión se muestre como ente y sin que proporcione desde sí mismo el aspecto”¹¹⁸. La imaginación *no depende entonces del ente*, sino que es una *fuerza formadora* en un doble sentido: en tanto se proporciona la imagen o el aspecto intuido (sentido pasivo o receptivo propio de la sensibilidad) y en cuanto crea y forma esa imagen (sentido creador o espontáneo, que

representan una suerte de lugar de admisión de la ontología en la subjetividad o de la subjetividad en la ontología” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 200).

¹¹¹ Hay que subrayar que Heidegger insiste una y otra vez en que no se trata del conocimiento de los entes sino de la condición de posibilidad del conocimiento de los entes. Es decir, el conocimiento tiene que ser fundamentado a priori, con independencia de que los objetos me sean dados.

¹¹² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, tomo I, p. 293 (A 146, B 185), citado por Heidegger, M., 1981, p. 25.

¹¹³ Heidegger, M., 1981, p. 29.

¹¹⁴ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, tomo II, p. 64, citado por: Heidegger, M., 1981, p. 29.

¹¹⁵ “La imaginación trascendental es, por lo tanto, el fundamento sobre el cual se construirá la posibilidad interna del conocimiento ontológico y con ello, a la vez, de la *metaphysica generalis*” (Heidegger, M., 1981, p. 113). Por supuesto, hay que evitar confundir la imaginación trascendental con la mera facultad imaginativa o fantasía.

¹¹⁶ Kant, I., *Antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 71.

¹¹⁷ Kant, I., *Antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 34.

¹¹⁸ Heidegger, M., 1981, p. 114.

sería propio del entendimiento). La imaginación es a la vez receptiva y espontánea¹¹⁹, lo cual “le confiere un *extraño carácter oscilante*”¹²⁰, que la sitúa como una “facultad *intermedia* entre la sensibilidad y el entendimiento”¹²¹.

La imaginación, por su espontaneidad o libertad, es

...una facultad del comparar, formar, combinar, distinguir y, en general, del unir (síntesis). ‘Imaginar’, de esta suerte, significa toda representación no-perceptiva en el sentido más amplio de la palabra, a saber: figurarse, idear, inventar, hacer juicios, tener ideas, etc. La ‘fuerza formadora’ se une, por consiguiente, al ingenio, a la facultad de discernir y a la facultad de comparar en general.¹²²

En el ‘esquematismo trascendental’, la esencia de la imaginación, que consiste en un intuir sin presencia del ente, es aprehendida de manera más original que en la deducción trascendental¹²³. El esquematismo muestra la esencia ‘creadora’ de la imaginación como libre formación de imágenes y como siendo “originariamente expositiva en la imagen pura del tiempo”, no teniendo necesidad alguna de intuiciones empíricas.

La imaginación se revela como una facultad fundamental del alma humana, en tanto que *posibilita la unidad original de la intuición y el pensamiento*, y de este modo sirve a priori de fundamento a todo conocimiento. La imaginación tiene, por lo tanto, una “función indispensable, sin la cual no podríamos tener jamás conocimiento alguno”¹²⁴. Estas afirmaciones contradicen, sin embargo, las declaraciones que el mismo Kant hace al principio y al final de la *Crítica de la razón pura*: que solo hay dos fuentes o dos ramas de nuestra facultad de conocimiento. Esto lleva a considerar la hipótesis que sostiene que la imaginación es la raíz común de las otras dos ramas, pero también pone de manifiesto la dificultad para llegar a ser conscientes de ella y poder caracterizarla. Con este fin, Heidegger estudia las relaciones de la imaginación con la intuición pura, con la razón teórica y con la razón práctica.

Se plantea entonces el siguiente problema: ¿no se reduce así al conocimiento a ‘mera imaginación’ y, por tanto, a ‘mera *apariencia*’ no real? “El horizonte de los objetos formados en la imaginación trascendental -la comprensión del ser- es el que posibilita algo así como una distinción entre la verdad óptica y la apariencia óptica (‘mera imaginación’)”.¹²⁵ La fundamentación, como *regresión hacia el origen*, se mueve en la dimensión de las ‘posibilidades’ más originales y no pretende alcanzar una base de explicación absoluta, pues

...no puede desaparecer el carácter extraño del fundamento establecido (...) si es verdad que la naturaleza metafísica del hombre, en su calidad de ser finito, es a la vez lo más desconocido y lo más real. La problemática de la deducción trascendental y del esquematismo puede aclararse solamente si la imaginación trascendental se deja comprobar como *raíz de la trascendencia*.¹²⁶

¹¹⁹ “...la imaginación recibe y también pone, es pasiva (en ella somos afectados por imágenes sensibles) y activa (el propio sujeto genera libremente esas imágenes, de modo que esta afección es autoafección)”. (Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 38).

¹²⁰ Heidegger, M., 1981, p. 114.

¹²¹ Heidegger, M., 1981, p. 116.

¹²² Heidegger, M., 1981, pp. 114-115.

¹²³ Cf. Heidegger, M., 1981, p. 116.

¹²⁴ Heidegger, M., 1981, p. 119.

¹²⁵ Heidegger, M., 1981, p. 122.

¹²⁶ Heidegger, M., 1981, p. 123.

El espacio y el tiempo son intuiciones originarias en el sentido de una presentación originaria que hace surgir lo intuible, pero lo pueden ser solamente porque son “imaginación pura, que formando espontáneamente se da aspectos (imágenes)”¹²⁷. La intuición pura debe poder proporcionar unidad a lo intuido, pero no a la manera de una síntesis del entendimiento, sino como *unidad previamente captada en la imaginación*, formadora de la imagen. “El espacio y el tiempo son las formas de la pre-formación en la intuición”¹²⁸ y “la intuición pura es, en el fundamento de su esencia, imaginación pura”¹²⁹, ya que lo intuido en la intuición pura es un *ens imaginarium*, es decir, no es un objeto, *pero tampoco una nada*, un no ser. Las intuiciones puras son ‘intuiciones sin cosas’, pero no sin un *intuido*, que no debe confundirse con un objeto. “El espacio no es algo ‘real’ –es decir, no es un ente accesible a la percepción- sino ‘la representación de la simple posibilidad de coexistencia’¹³⁰”¹³¹.

¿Cuál es, entonces, el ser del espacio y del tiempo? La estética trascendental, que se desarrolla en la primera parte de la obra, no puede leerse sino desde la perspectiva del esquematismo trascendental, que se desarrolla posteriormente. El pensamiento puro, que es el objeto específico de la lógica trascendental, también está enraizado en la imaginación trascendental. Pero, *¿cómo es posible que una facultad superior se origine de una facultad inferior y subalterna como la facultad sensible?* ¿Qué significa ‘sensible’? Dice Heidegger: “Sensibilidad (...) equivale a intuición finita. La finitud consiste en recibir lo que se ofrece”¹³², pero lo que se ofrece y cómo se ofrece es necesariamente empírico o de naturaleza ‘inferior’. “Así pues, ya no es posible considerar a la razón como una facultad ‘superior’”¹³³. El pensamiento es radicalmente distinto de toda intuición y *parece inadmisibles que tenga un origen común* con ésta en la imaginación trascendental, “pero el pensamiento y la intuición, aunque distintos, no están separados el uno de la otra como dos cosas completamente heterogéneas”¹³⁴, ya que ambos son *especies de representación*. “Para poder revelar la esencia del entendimiento en un sentido originario hay que mirar su esencia más íntima; *su estar destinado a la intuición*”¹³⁵. La interpretación kantiana del pensamiento puro en la deducción trascendental y en la teoría del esquematismo demuestra que tanto las funciones del juicio como los conceptos puros constituyen tan solo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta a su vez un ‘supuesto’ necesario para la ‘unidad sintética de la apercpción’. El mismo Kant disuelve la lógica formal en lo que él llama lógica trascendental, que tiene por tema central la imaginación trascendental.

El pensamiento se equipara con la facultad de juzgar, pero también es la ‘facultad de las reglas’, es decir, un “pro-poner-se previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unión representativa”¹³⁶. La esencia del pensamiento puro se resuelve en el ‘yo’ que “debe acompañar a toda representación”, en tanto ‘yo represento’. “En cuanto solo es lo que es en ese ‘yo pienso’, la esencia del pensamiento puro, y la del yo, se hallan en la ‘autoconciencia pura’. Pero este ‘ser consciente’ de sí

¹²⁷ Heidegger, M., 1981, p. 124.

¹²⁸ Heidegger, M., 1981, p. 125.

¹²⁹ Heidegger, M., 1981, p. 126.

¹³⁰ A 374 (citado por Heidegger).

¹³¹ Heidegger, M., 1981, p. 126.

¹³² Heidegger, M., 1981, p. 126.

¹³³ Heidegger, M., 1981, p. 127.

¹³⁴ Heidegger, M., 1981, p. 129.

¹³⁵ Heidegger, M., 1981, p. 129. Énfasis nuestro.

¹³⁶ Heidegger, M., 1981, p. 131.

mismo no puede aclararse sino a partir del ser del sí mismo”¹³⁷. La espontaneidad del entendimiento puro consiste en un representar el horizonte de unidad que se realiza en el esquematismo trascendental y ya Kant señalaba que los esquemas puros son “un producto trascendental de la imaginación”¹³⁸.

Este esquematismo puro que se basa en la imaginación trascendental constituye precisamente el ser originario del entendimiento. (...) Si Kant llama ‘nuestro pensamiento’ a este referirse puro que se orienta hacia..., ‘pensar’ este pensamiento no significa ya juzgar sino que se trata ahora del pensar en el sentido de un ‘imaginarse’ algo, formándolo y proyectándolo *libre* pero no arbitrariamente. Tal ‘pensar’ originario es un imaginar puro.¹³⁹

La imaginación es la unidad original y simple de receptividad y espontaneidad¹⁴⁰. Kant identifica continuamente el entendimiento y la razón con la espontaneidad pura y simple. “El entendimiento, como apercepción pura, tiene el ‘fundamento de su posibilidad’ en una ‘facultad’ que ‘contempla fuera de sí una infinidad de representaciones y de conceptos que ella misma ha producido’”¹⁴¹ espontáneamente, libremente. De allí que Heidegger agregue:

En la esencia del entendimiento puro, es decir, de la razón teórica pura, *está ya la libertad*, si ésta significa un someterse a una necesidad espontáneamente dada. El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de la espontaneidad, sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, es imaginación trascendental.¹⁴²

El proyecto kantiano de una crítica de la razón pura como (re)fundamentación de la metafísica apunta así a la originaria facultad de la imaginación trascendental.

3. El retroceso ante la imaginación trascendental

3. a. El retroceso kantiano¹⁴³

Heidegger señala que en la *segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*, Kant introdujo algunas modificaciones respecto a la primera. ¿Qué motivó esas alteraciones? ¿Se trató de mejorar el estilo o de corregir algunos errores u oscuridades? Heidegger plantea una hipótesis mucho más perturbadora: en el curso de su investigación, Kant encontró un elemento *desconocido*¹⁴⁴ e inquietante, que le obligó a detenerse, cambiar de dirección y ocultar los vestigios del hallazgo. El elemento ‘desconocido e inquietante’ ante el cual retrocedió no es otro que la imaginación trascendental. Tal es el motivo que explica la nueva concepción de la deducción trascendental que presenta en

¹³⁷ Heidegger, M., 1981, p. 131.

¹³⁸ A 142, B 181.

¹³⁹ Heidegger, M., 1981, pp. 131-132.

¹⁴⁰ Cf. Heidegger, M., 1981, p. 133.

¹⁴¹ Heidegger, M., 1981, pp. 134-135.

¹⁴² Heidegger, M., 1981, p. 135.

¹⁴³ Heidegger, M., 1981, p. 139.

¹⁴⁴ “Lo desconocido [la imaginación trascendental] no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, *en lo conocido*, se nos impone como un *elemento de inquietud*”. (Heidegger, M., 1981, p. 139).

la segunda edición, en la cual atribuye *al entendimiento* –ya no a la imaginación– el papel de origen de toda síntesis.¹⁴⁵

“En la segunda edición –advierte Heidegger–, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales, en los que había tratado explícitamente la imaginación *como la tercera facultad fundamental* al lado de la sensibilidad y del entendimiento.”¹⁴⁶ Desde entonces, “‘el acto trascendental de la imaginación’ es concebido como ‘el influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno’, es decir, sobre el tiempo”¹⁴⁷. A partir de la segunda edición, la imaginación es reducida a la función de mera síntesis empírica, de una síntesis relativa a la intuición, pero que como síntesis, pertenece al entendimiento que es la facultad sintética.¹⁴⁸

Ante estos cambios en la segunda edición de la *Crítica*, Heidegger se pregunta: “¿por qué *retrocedió* Kant ante la imaginación trascendental?”¹⁴⁹ Si ha de encontrarse una respuesta a esta pregunta, habrá que buscarla en la imaginación trascendental misma. Lo inquietante, lo que le obliga a retroceder, es que si la razón pura se convirtiera en imaginación trascendental, la *Crítica de la razón pura* se privaría a sí misma de su objeto, pues la razón *dejaría de ser un fundamento último* del conocimiento. Kant *retrocede* ante este *abismo*.¹⁵⁰ Al dar preferencia a la segunda edición de la *Crítica*, la interpretación hegemónica dejó oculto el problema ante el cual Kant *retrocedió*, es decir, el problema de la fundamentación de la metafísica: “¿Proporciona la imaginación trascendental un fundamento suficientemente sólido para determinar originariamente, es decir, en su unidad y en su totalidad, *la esencia finita de la subjetividad del sujeto humano*?”¹⁵¹ Kant *rechaza la posibilidad de responder afirmativamente* a esta pregunta, retrocede y asienta su fundamento último en el entendimiento puro.

Al reforzarse de este modo a sí misma, la problemática de una razón pura tenía que desalojar a la imaginación, ocultando así completamente *su esencia trascendental*. [...]

¹⁴⁵ Cf. Heidegger, M., 1981, p. 141. “...la ‘regresión’ [retroceso] de Kant a la metafísica tradicional se produce en el momento en que interpreta la espontaneidad de la apercepción trascendental como prueba de que el sujeto tiene un lado noumenal que no está sujeto a las coacciones causales vinculantes para todos los fenómenos” (Žižek, S., 2001, p. 36).

¹⁴⁶ Heidegger, M., 1981, p. 140. “Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni noumenal, sino *la brecha* que separa lo noumenal de lo fenoménico y, en cierto sentido, los precede) *es* el sujeto”... (Žižek, S., 2001, p. 36).

¹⁴⁷ Heidegger, M., 1981, p. 141.

¹⁴⁸ Deleuze señala que, para Spinoza en cambio, “el más elevado ejercicio de la imaginación es el punto en el cual es ella quien inspira al entendimiento, haciendo que los cuerpos y las almas se encuentren en relaciones compositibles” (Deleuze, G., *Dos regímenes de locos*, Valencia, PreTextos, 2008, p. 177).

¹⁴⁹ Heidegger, M., 1981, p. 142. El uso generalizado de la noción de “intuición intelectual” en el idealismo alemán post-kantiano no es el signo de una regresión a la metafísica pre-crítica (como afirman los kantianos ortodoxos). Para los idealistas postkantianos, la ‘intuición intelectual’ no es una recepción intuitiva pasiva ni una visión directa de la realidad noumenal: por el contrario, designa una facultad activa, productiva, espontánea y, como tal, sigue firmemente arraigada en el tema kantiano de la *síntesis activa de la imaginación trascendental* (razón por la cual los que intentan la rehabilitación de esta idea se refieren con entusiasmo a los artículos 76 y 77 de la *Crítica del Juicio* de Kant). Entonces, ¿por qué Kant rechaza esta noción? ¿Qué umbral se negó a cruzar? (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 295).

¹⁵⁰ “¿No nos conduce esta investigación [la *Crítica de la razón pura*] a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la ‘posibilidad’ de la metafísica al borde de este abismo” (Heidegger, M., 1981, p. 144). “Kant llevó a cabo una innovación cuya radicalidad él mismo ignoraba; pero, en un segundo momento, se retira de esta radicalidad y desesperadamente intenta navegar hacia las tranquilas aguas de una ontología más tradicional” (Žižek, S., 2015, p. 312).

¹⁵¹ Heidegger, M., 1981, p. 147. Lo que está en juego, en última instancia, es la esencia de la subjetividad humana como tal (no en un sentido meramente psicológico o gnoseológico).

Lo oscuro y ‘extraño’ de la imaginación trascendental –de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación- y la intensa claridad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental, entrevista por un instante. [...] La segunda edición se decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para *salvar la supremacía de la razón*.¹⁵²

Siguiendo su hipótesis, Heidegger se propone *desocultar* la esencia originaria de la imaginación trascendental siguiendo las ‘sendas perdidas’ bajo el pavimento de *Crítica* kantiana.

El ser humano es sensible porque la sensibilidad pertenece a la finitud del hombre. En consecuencia, la razón pura humana es forzosamente una razón pura *sensible*, es decir, la sensibilidad *no es un agregado exterior* derivado del cuerpo al que estaría unida el alma, sino que pertenece a la naturaleza de la razón, a la razón en sí misma. Pero *la sensibilidad pura es el tiempo* y esta identidad conduce a la unidad ‘originaria’ del tiempo con el ‘yo pienso’ de la apercepción pura.¹⁵³ ¿Es posible este resultado? ¿Puede ser ‘temporal’ el yo puro? ¿Qué relación tiene la imaginación trascendental con el tiempo? ¿Cómo se concibe al tiempo como intuición pura?

El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente la intuición que carece de ‘objeto’. El tiempo, como intuición pura, es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Solo esto proporciona el verdadero *concepto del tiempo*. [...] Es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, *resulta ser el tiempo originario*.¹⁵⁴

La imaginación trascendental como ‘tiempo originario’ es, entonces, el fundamento último al que remite la *Crítica*. ¿Cómo puede admitirse este resultado? ¿De dónde proviene la unidad originaria que da base al conocimiento humano? Kant advierte que existen tres síntesis a la base de todos los conocimientos de la razón: 1. La síntesis de la *aprehensión* en la intuición. 2. La síntesis de la *reproducción* en la imaginación. 3. La síntesis del *reconocimiento* en el concepto. Así, “los tres elementos del conocimiento puro son: la intuición, la imaginación y el entendimiento puros¹⁵⁵. Su posible unidad, es decir, la esencia de su unión originaria (síntesis) constituye un problema.”¹⁵⁶ Estas

¹⁵² Heidegger, M., 1981, pp. 145-146. Énfasis nuestros. “Según la lectura de Heidegger, hay que determinar la síntesis de la imaginación como la dimensión fundamental que está en la raíz del entendimiento discursivo, y que por lo tanto debe ser analizada con independencia de las categorías del entendimiento. *Kant no se animó* a dar este paso radical, y redujo la imaginación a la condición de pura fuerza mediadora entre la pura multiplicidad sensorial de la intuición y la actividad sintética cognitiva del entendimiento” (Žižek, S., 2001, p. 40).

¹⁵³ “Heidegger demuestra que la ‘inmortalidad’ y la ‘eternidad’ del sistema simbólico de valores y significados, irreductible al nivel de los hechos positivos dados empíricamente, solo puede emerger como parte de la existencia de un ser finito y mortal capaz de relacionarse con su finitud como tal: los seres ‘inmortales’ no emprenden ninguna actividad simbólica, puesto que para ellos no hay ninguna *brecha* entre los hechos y los valores”. (Žižek, S., 2001, pp. 37-38). La verdadera escisión no es entre fenómeno y nómeno, sino entre lo noumenal para el sujeto y lo noumenal en sí. Para Cassirer el hombre trasciende lo temporal/finito por el pensamiento simbólico. Para Heidegger el pensamiento emerge de la finitud. Si pudiéramos vincularnos directamente con lo noumenal no habría libertad, ni sujeto.

¹⁵⁴ Heidegger, M., 1981, pp. 150-151. Énfasis nuestros.

¹⁵⁵ “Lo primero que se nos debe dar para que logremos la cognición *a priori* de todos los objetos es la diversidad de la intuición pura; la síntesis de esta diversidad por medio de la imaginación es la segunda, pero esto no nos proporciona aún ninguna cognición. Las concepciones que dan unidad a esta pura síntesis [...] satisfacen el tercer requisito para la cognición de un objeto, y esas concepciones son dadas por el entendimiento” (Žižek, S., 2001, p. 39).

¹⁵⁶ Heidegger, M., 1981, p. 151.

síntesis ¿responden a un *origen común*?¹⁵⁷ Si no remiten a un origen común, ¿cómo pueden unirse entre sí para que haya *un solo* conocimiento? Por un lado, la imaginación como uno de los modos de síntesis no es más que un elemento *entre* otros; pero, por otro lado, la imaginación es el *elemento mediador* entre las otras facultades. Entonces, el carácter temporal de esta síntesis es el que somete de antemano todo a sí mismo.

La síntesis pura como aprehensión forma el tiempo. Esta aprehensión nace de la imaginación. “Pero si esta síntesis es formadora del tiempo, la imaginación trascendental tiene en sí el carácter de la temporalidad pura.”¹⁵⁸

Al desarrollar su investigación sobre las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento humano, Kant dio a la finitud un lugar central. Pero la finitud del conocimiento se deriva de la finitud de la intuición en tanto capacidad receptiva, porque ella da base al conocimiento del objeto en general (conceptos puros). Si esa receptividad sirve de fundamento al conocimiento *no puede ser dada*, es decir, empírica, sino que tiene que ser pura. “Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo”¹⁵⁹, y *tal afección pura de sí mismo es el tiempo*. Como consecuencia, “el sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal”¹⁶⁰. Por tanto, el tiempo como sensibilidad pura y la razón pura no son solamente homogéneos sino que “pertenecen a la unidad de una misma esencia que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad”.^{161 162}

Resumiendo el resultado del trabajo de interpretación: la investigación kantiana sobre las condiciones de posibilidad y los límites de los conocimientos de la razón pura humana como proyecto de una (re)fundamentación de la metafísica remite a la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico, es decir, encuentra su fundamento en la imaginación trascendental. Ésta es la facultad intermediaria que posibilita la unidad originaria y la raíz de las dos fuentes en las que está escindido el conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento. Si la imaginación trascendental puede ser la raíz común de las dos ramas del conocimiento, lo es porque se afianza en el tiempo originario, en tanto estructura originariamente de la unidad del futuro, del pasado y del presente que hace posible la síntesis pura, es decir, que hace posible “la unión de los tres elementos del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia”¹⁶³.

Los modos de la síntesis pura —aprehensión pura, reproducción pura, reconocimiento puro— no son tres porque se refieran a los tres elementos del conocimiento puro, sino porque, siendo en sí originariamente uno, forman el tiempo, constituyen la temporación del tiempo mismo. Solamente porque estos modos de la síntesis pura son originariamente

¹⁵⁷ Esto significa que “la síntesis como tal tiene el carácter de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento” (Heidegger, M., 1981, p. 153).

¹⁵⁸ Heidegger, M., 1981, pp. 154-155. “...es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad” (Heidegger, M., 1981, p. 162).

¹⁵⁹ Heidegger, M., 1981, p. 162.

¹⁶⁰ Heidegger, M., 1981, p. 163.

¹⁶¹ Heidegger, M., 1981, p. 166.

¹⁶² “El pliegue del ser sólo podía hacerse a nivel de la tercera figura [la subjetivación]: ¿puede plegarse *la fuerza* a fin de ser afección de sí sobre sí misma, afecto de sí por sí misma, de suerte que el afuera constituya por sí mismo un adentro coextensivo? Lo que los griegos han hecho no es un milagro” (Deleuze, G., *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 147). En otros términos, el problema de la imaginación trascendental remite al problema de la subjetivación, es decir, de las condiciones de posibilidad del sujeto. Lo que hace fracasar el proyecto kantiano-heideggeriano de fundamentación de la metafísica no es quedar atrapados en el ámbito meramente subjetivo o gnoseológico sino no poder enfrentar el abismo de la subjetividad. No se trata de permanecer anclados en el sujeto como fundamento sino en haber atisbado al sujeto como abismo sin fundamento.

¹⁶³ Heidegger, M., 1981, p. 167.

uno en la triplicidad unitaria del tiempo, se encuentra en ellos la posibilidad de la unión originaria de los tres elementos del conocimiento puro. Y por eso también *el elemento originariamente unitivo, la imaginación trascendental*, en apariencia sólo una facultad intermediaria y media, *no es otra cosa que el tiempo originario*. Únicamente esta raigambre en el tiempo hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia.

El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la sensibilidad pura como receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva *pertenecerse mutuamente* y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible.¹⁶⁴

El proyecto kantiano de una fundamentación de la metafísica condujo hasta la imaginación trascendental, como raíz última de las dos ramas del conocimiento, cuales son la sensibilidad y el entendimiento. Este origen último, arraigado en el tiempo originario, hace posible la unidad originaria de la síntesis ontológica. Consecuentemente, “la fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el [sentido del] ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *Ser y tiempo*.”¹⁶⁵

Con este resultado, Heidegger *concluye* su interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como proyecto de (re)fundamentación de la metafísica. Reconoce que su interpretación, como toda interpretación, necesariamente debe recurrir a la fuerza, aunque no a la fuerza del capricho sino a la de una *idea inspiradora*, cuya audacia permita penetrar “hasta *lo que quedó sin decir*, y tratar de expresarlo”¹⁶⁶. Habiendo concluido el trabajo hermenéutico, Heidegger se propone *repetir*¹⁶⁷ la empresa kantiana para retomar su posibilidad más propia y originaria, a partir de aquel elemento ‘desconocido e inquietante’ que hiciera retroceder al autor de la *Crítica*. Lo que debe *repetirse*, según esta perspectiva, *es el planteamiento del problema de la fundamentación de la metafísica*. Pero, ¿por qué no alcanza con el resultado obtenido por Kant, esto es, que la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, es decir, de la trascendencia? ¿Qué otro resultado es dable esperar?

Heidegger advierte, siguiendo a Marx y Nietzsche que, más allá de lo que Kant dice (concluye), hay que *atender a lo que hace* en el proceso de la fundamentación, donde “se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la *subjetividad del sujeto humano*. [...] Fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología.”¹⁶⁸ ¹⁶⁹ Sin embargo, la antropología desarrollada por Kant es una antropología *empírica* que, por su condición de tal, no puede responder a una problemática *trascendental*, como la que se derivó de la *Crítica de la razón pura*, y que solo podría responderse desde *una antropología trascendental*, es decir, *filosófica*. ¿Cuál es el objeto de la antropología? La antropología se ocupa del *ser* humano a diferencia de todos los otros entes. ¿Qué caracteriza a la

¹⁶⁴ Heidegger, M., 1981, pp. 167-168. Énfasis nuestro.

¹⁶⁵ Heidegger, M., 1981, p. 172.

¹⁶⁶ Heidegger, M., 1981, p. 172.

¹⁶⁷ “Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia” (Heidegger, M., 1981, p. 173).

¹⁶⁸ Heidegger, M., 1981, p. 174.

¹⁶⁹ Es inevitable recordar aquí el planteo feuerbachiano: así como Hegel redujo la teología a su esencia filosófica, así la ‘filosofía del porvenir’ [de Feuerbach] debe reducir la filosofía a la antropología.

antropología *como filosófica*? Que se ocupa del ser humano no solamente como ser natural sino como ser activo, como un ser que se hace a sí mismo lo que *puede* y lo que *debe*. Por un lado, en una antropología empírica y en una antropología filosófica, la comprensión del hombre se realiza desde diferentes puntos de vista y a partir de *problemas distintos*; por otro lado, en tanto el ser humano está en relación con la totalidad de lo que es, la antropología termina perdida en la más completa indeterminación¹⁷⁰. “Actualmente –agrega Heidegger-, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.”¹⁷¹ En este punto, se advierte un resultado paradójico: “en ninguna época se ha *sabido tanto* y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. (...) Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha *sabido menos* acerca de lo que el hombre *es*. En ninguna época ha sido el hombre tan *problemático* como en la actual.”¹⁷² Sabemos *lo que es*, pero no comprendemos el *ser* de lo que *es*. Incluso los intentos recientes¹⁷³ de construir una antropología filosófica han arribado a un *inevitable fracaso*. A partir de estos fracasos, Heidegger retoma el resultado obtenido en la interpretación de la *Crítica* de Kant, porque en él se señalaba hacia esa “conexión entre la pregunta por la esencia del hombre y la fundación de la metafísica” y se sugería además que esta conexión es “la que debe dirigir la tarea de la *repetición* de la fundamentación”.¹⁷⁴

Repitamos, entonces, la pregunta inicial: ¿Cuál es el *verdadero* resultado de la fundamentación kantiana? Ese resultado es que

Kant, al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que ha establecido. El concepto de la razón pura y la unidad de una razón pura sensible se convierten en problema. La investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la ‘deducción subjetiva’, conduce a lo oscuro. Kant no se refiere a su antropología no sólo porque ésta sea empírica y no pura, sino porque, debido a ella, aun la manera de interrogar por el hombre se convierte en un problema en el curso de la fundamentación. No se trata de buscar la respuesta a la pregunta por lo que el hombre es, se trata ante todo de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba *preguntarse* por el hombre. Lo problemático de la pregunta acerca del hombre es precisamente la problemática que salió a la luz en la realización de la fundamentación kantiana de la metafísica. Ahora se ve que el retroceso de Kant ante el fundamento que él mismo había descubierto, es decir, ante la imaginación trascendental, es —de acuerdo con su intención de salvar la razón pura, es decir, de mantener la base propuesta— el movimiento del filosofar que pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo de la metafísica.¹⁷⁵

Se trata de indagar por qué las tres preguntas de la antropología kantiana “se dejan reducir” a la cuarta¹⁷⁶. ¿Por qué “puede incluirse todo esto en la antropología”? ¿Qué

¹⁷⁰ “La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa” (Heidegger, M., 1981, p. 179).

¹⁷¹ Heidegger, M., 1981, p. 176.

¹⁷² Heidegger, M., 1981, p. 177.

¹⁷³ Entre los que se destaca el de Max Scheler, autor al que Heidegger dedica el libro.

¹⁷⁴ Heidegger, M., 1981, p. 180.

¹⁷⁵ Heidegger, M., 1981, pp. 181-182. Énfasis en el original. Subrayados nuestros. Kant quedó atrapado en “...una serie de inconsistencias al tratar de determinar el *status* ontológico exacto de la espontaneidad trascendental; ahora bien, en última instancia, el misterio de la imaginación trascendental coincide con el misterio del *abismo* de la libertad” (Žižek, S., 2001, p. 36).

¹⁷⁶ En sus lecciones sobre lógica, dice Kant: “El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1ª ¿Qué *puedo* yo saber? 2ª ¿Qué *debo* yo hacer? 3ª ¿Qué se necesita *esperar*? 4ª ¿Qué es el hombre? La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todas contestar, por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última” (Kant, I., *Lógica*, traducción, prólogo y

tienen de común estas tres preguntas, bajo qué aspecto son una, de tal modo que pueda reducírseles a la cuarta? ¿Cómo debe formularse esta cuarta pregunta para que pueda englobar y llevar en su unidad a las otras tres? El interés más profundo de la razón humana se une en las tres preguntas mencionadas. Se interroga por un *poder*, un *deber* y un *permitir* de la razón humana. Quien se interroga por lo que puede, lo que debe y lo que le está permitido, *evidencia con ello la finitud de su esencia*.

De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita porque se plantee las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, *plantea estas preguntas porque es finita*, de tal suerte que, en su racionalidad, le va por esta finitud misma. Debido a que las tres preguntas interrogan por este [objeto] único: la finitud, estas preguntas ‘se dejan’ referir a la cuarta: ¿qué es el hombre? [...] La fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora *convertirse en problema*.¹⁷⁷

La *repetición* del problema de la fundamentación de la metafísica conduce al *problema de la finitud del ser humano*. La antropología filosófica, en la forma de una ‘analítica’ trascendental de la subjetividad del sujeto, debe responder a este problema que Kant no pudo enfrentar.¹⁷⁸ ¿Cómo hay que encarar este problema? No se lo puede hacer empíricamente, puesto que este método solo permitiría hacer algunas generalizaciones sobre los rasgos finitos del ser humano. En este punto, Heidegger observa que si el problema de la fundamentación de la metafísica ha conducido al problema de la finitud del sujeto, debe haber en el primero alguna indicación sobre la dirección en que tenga que plantearse la pregunta referida a la finitud. Retoma entonces el inicio de la fundamentación kantiana de la metafísica, en donde un conocimiento fundamental acerca del ente en su totalidad parte de la pregunta por lo que es el ente como tal, en general. Pero, *lo que determina al ente como ente, es el ser del ente*, y la pregunta que interroga por el ente requiere de *una pregunta previa que interroge por el ser*. Cuando se dice que el ente *es*, ¿qué significa *ser*? De modo que es preciso hacerse “una pregunta más originaria: ¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de *ser*, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?”¹⁷⁹ Y además “¿cómo puede tener la pregunta por el ser (...) una relación esencial con la finitud del hombre?”¹⁸⁰

Cuando se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de *ser*, parece omitirse una obviedad:

Se pregunta por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la *comprensión pre-*

notas de Carlos Correa, Buenos Aires, Corregidor, 2010, pp. 33-34). Deleuze advierte que las tres etapas de las investigaciones de Foucault se corresponden con estas preguntas kantianas: la primera etapa alrededor de la historia de los saberes, la segunda sobre las técnicas y los sistemas de poder y la tercera sobre las subjetividades nuevas. Cf. Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014, p. 26.

¹⁷⁷ Heidegger, M., 1981, pp. 183 y 184. Énfasis nuestros.

¹⁷⁸ Aquí, la “analítica” heideggeriana del *Dasein* revela su raíz kantiana, centrada además en el proyecto de la *Crítica de la razón pura*. ¿Por qué se dejan de lado las otras *Críticas*? ¿Por qué no se tienen en cuenta los avances de Fichte, Schelling o Hegel en este intento de (re)fundamentación de la metafísica? ¿Por qué no se han considerado las *críticas* postkantianas al intento del autor de la *Crítica de la razón pura*?

¹⁷⁹ Heidegger, M., 1981, p. 189.

¹⁸⁰ Heidegger, M., 1981, p. 189.

conceptual del ser. [...] Siempre será cierto que en todo tiempo y en todo el campo de la patentibilidad del ente tenemos una cierta comprensión del ser para preocuparnos por el ‘qué-es’ y el ‘ser-tal’ del ente, experimentar o discutir el ‘que es’, juzgar o errar acerca del ‘ser-verdad’. En cada *disposición afectiva*, cuando ‘nos sentimos de una manera o de otra’, nuestro *ser-ahí* se nos hace patente. De modo que *comprendemos el ser*, por más que nos falte su concepto.¹⁸¹

Heidegger argumenta que sin esta ‘precomprensión’ del ser¹⁸², el ser humano no sería un ente que se encuentra en medio de entes, un ente al que “siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es”¹⁸³. Y, agrega: “Llamamos a esta forma de ser del hombre: *existencia (Da-sein)*. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser”. Y también: “La *existencia* del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que solo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, *en su calidad de ente* (...) este *privilegio* de existir implica, en sí mismo, la necesidad de comprender el ser”¹⁸⁴. Esto permite conectar el problema de la fundamentación de la metafísica y el problema de la finitud del hombre, pues “la *existencia* como forma de ser *es en sí finitud* y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser¹⁸⁵. *Sólo hay algo semejante al ser*, y tiene que haberlo, *allí donde la finitud se ha hecho existente*”¹⁸⁶. ‘Donde la finitud se ha hecho existente’, es decir, en el ‘ahí’ o en el ‘allí’ del ser. La *finitud del ahí* en el hombre es más originaria que el hombre.

Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el hombre, ya que esta comprensión *es* la esencia íntima de la finitud. Así hemos adquirido el concepto de la finitud que está en la base de la problemática de la fundamentación de la metafísica.

Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del *ser-ahí*. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aun la metafísica por excelencia?¹⁸⁷

La metafísica del *ser-ahí* se identifica así con la *ontología fundamental*, pero ésta debe distinguirse tanto de las ontologías regionales que se ocupan de las regiones de entes, cuanto de las ciencias particulares que desarrollan un conocimiento ‘sobre’ los entes. La metafísica del *ser-ahí* tampoco puede confundirse con un ‘*organon*’ o con un método. ¿Cuál es, entonces, el propósito de una ontología fundamental? “La metafísica del *ser-*

¹⁸¹ Heidegger, M., 1981, pp. 190 y 191.

¹⁸² “Heidegger nos presenta el proyecto de una –supuesta– ciencia especial de la objetividad pura, de la ontología. [...] Pero cuando inmediatamente antes define Heidegger el objeto, nos demuestra que de lo que se trata es de la arbitrariedad intuitivista (es decir, irracionalista) de la ‘intuición eidética’” (Lukács, G., *El asalto a la razón. Trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, F. C. E., 1959, p. 402). “En cuanto a Heidegger mismo, él parece utilizar su análisis existencial para distanciarse de la realidad social antes que para introducirse en ella” (“La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)”, en Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 217).

¹⁸³ Heidegger, M., 1981, p. 191.

¹⁸⁴ Heidegger, M., 1981, p. 191. Énfasis en el original. Subrayados nuestros.

¹⁸⁵ La universalidad de la comprensión del ser “es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del *ser-ahí*. ...la comprensión del ser es lo más finito en lo finito” (Heidegger, M., 1981, p. 192). La cuestión clave es la siguiente: “¿cuál es la estructura específica de la *temporalidad* de la existencia humana que hace posible la emergencia del *significado*? Es decir, ¿cuál es la estructura específica de la temporalidad de la existencia humana que le permite al ser humano experimentar su existencia como insertada en un todo significativo?” (Žižek, S., 2001, p. 38). En términos de Deleuze: ¿qué es lo que activa a las fuerzas activas?

¹⁸⁶ Heidegger, M., 1981, p. 192.

¹⁸⁷ Heidegger, M., 1981, p. 193.

ahí, dirigida por el problema de la fundamentación, debe revelar la constitución del ser del *ser-ahí*, en tal forma que ésta se manifieste como lo que hace internamente posible la comprensión del ser”¹⁸⁸. *La comprensión del ser del ser-ahí es el camino que permite alcanzar una comprensión del ser en tanto ser*. Es una ontología *fundamental* “en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del *ser-ahí* como su fundamento”¹⁸⁹. La comprensión del ser es un “momento fundamental del existir en general, la realización explícita del proyectar, [la cual] sobre todo en el comprender ontológico, debe ser, forzosamente, construcción”¹⁹⁰.

Pero Heidegger advierte que la finitud del ser ahí ‘yace en el olvido’, es decir, no se ha *preguntado* por ella, no se la ha planteado como *problema*. De aquí se deriva que ‘el acto’ ontológico-fundamental de la metafísica del *ser-ahí* sea un ‘recuerdo’ o ‘*rememoración*’, que parta de una analítica *existenciaría* de la cotidianidad, la cual “debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base *la trascendencia del ser-ahí, el ser-en-el-mundo*”¹⁹¹. La ontología fundamental está motivada únicamente por el *problema del ser como tal*, y por esa razón su finalidad es la interpretación del *ser-ahí* como *temporalidad*. “Con esto se abre el sentido ontológico-fundamental de la *pregunta* que interroga por el tiempo, que es el único sentido que guía esta pregunta de la obra *Ser y tiempo*”¹⁹².

En el último apartado de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger explica el ‘*retroceso*’ de Kant:

Era inevitable que la fundamentación kantiana de la metafísica, que constituye el primer planteamiento decidido de la pregunta acerca de la posibilidad interna de la patentibilidad del ser del ente, topase con el *tiempo* como determinación fundamental de la *trascendencia* finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el *ser-ahí* proyecta, espontáneamente, el ser hacia el tiempo. Era también necesario remontar su fundamentación de la metafísica —por encima del concepto vulgar del tiempo— hacia *una comprensión trascendental del tiempo* como afección pura de sí mismo. Esta afección está unida esencialmente a la apercepción pura, posibilitando esta unidad la totalidad de una razón sensible pura.¹⁹³

El resultado de la investigación de Kant en la *Crítica de la razón pura* es que el tiempo adquiere la función metafísica central y, como consecuencia, se desmorona la preeminencia del entendimiento y de la lógica de la razón establecida por Descartes en la modernidad, por no remontarnos a los orígenes de la metafísica antigua. Sin embargo, Kant *retrocedió* ante este hallazgo y en la segunda edición de la *Crítica* restituyó su predominio al entendimiento, posibilitando “que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en una ‘lógica’”¹⁹⁴. No obstante, el esfuerzo kantiano y la ‘repetición’ heideggeriana, no fueron inútiles, ya que precisaron

...la problemática de una fundamentación de la metafísica mediante una interpretación de la *Crítica de la razón pura*, orientada por una ontología fundamental, *aunque se haya*

¹⁸⁸ Heidegger, M., 1981, p. 195.

¹⁸⁹ Heidegger, M., 1981, p. 195.

¹⁹⁰ Heidegger, M., 1981, p. 195.

¹⁹¹ Heidegger, M., 1981, p. 197.

¹⁹² Heidegger, M., 1981, p. 200.

¹⁹³ Heidegger, M., 1981, p. 204. Énfasis nuestro.

¹⁹⁴ Heidegger, M., 1981, p. 205. El señalamiento de esta consecuencia es ciertamente verdadero, pero su significado está falseado. Con Hegel la metafísica se convierte en lógica, pero no en una *lógica formal* ni en *organon* sino en una onto-lógica, que por fundamentar todo despliegue de los entes en el ser, es una onto-lógica fundamental. Además el ser, en la onto-lógica hegeliana, como lo ha mostrado Marcuse en su *Ontología de Hegel*, es un *acaecer*, es motilidad e historicidad, como se verá más adelante.

detenido ante lo decisivo. De esta suerte, *no nos queda más que esto*: dejar abierta, por medio de preguntas, la investigación.¹⁹⁵

En esta última cita, es evidente que Heidegger *no habla solo de Kant*, pues si “la problemática de una fundamentación de la metafísica” puede ser atribuida a este último, el hacerlo “mediante una interpretación (...) orientada por una ontología fundamental” no puede referirse sino a su propio intento. Por tanto, el que se “haya detenido ante lo decisivo”, *incluye también a Heidegger*. No hay, en consecuencia, *conclusión*, sino que las preguntas que resultan del desarrollo dejan abierta la investigación. Las dos páginas siguientes –las últimas del libro– se limitan a plantear esas preguntas¹⁹⁶.

3. b. El retroceso heideggeriano

Habiendo descubierto el ‘retroceso’ kantiano, ¿por qué se detiene también Heidegger ‘ante lo decisivo’? ¿Cómo se explica que el proyecto de *El ser y el tiempo* haya quedado inconcluso (ya que estas cuestiones debían culminar el proyecto inicial abordado en *El ser y el tiempo*)? ¿Cómo se explica la famosa ‘vuelta’ o ‘viraje’ (*Khere*) en el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger? Esa ‘vuelta’ ¿no es también un ‘retroceso’? Se ha pretendido explicar el ‘fracaso’ del proyecto de *El ser y el tiempo* por haber quedado enmarcado dentro del subjetivismo trascendental kantiano, pero cabe sospechar otro tipo de obstáculos: “...Lo que Heidegger encontró realmente en su búsqueda de *El ser y el tiempo* fue *el abismo de la subjetividad radical* anunciada en la imaginación trascendental kantiana, y ante ese abismo él *retrocedió* hacia su pensamiento de la historicidad del ser”¹⁹⁷. Žižek reconoce que esta hipótesis no es nueva y recuerda los estudios de C. Castoriadis¹⁹⁸ sobre ‘el descubrimiento de la imaginación’¹⁹⁹:

Aquí solo hago notar que el ‘paso atrás’ que Heidegger imputaba a Kant ante el ‘abismo sin fondo’ abierto por el descubrimiento de la imaginación trascendental..., ese mismo paso atrás lo da el propio Heidegger *después de su libro sobre Kant*. Nuevo olvido, nuevo encubrimiento y ocultación de la cuestión de la imaginación, de la cual ya no volverán a encontrarse rastros en los escritos ulteriores de Heidegger, supresión de lo que esta cuestión *quebranta* en toda ontología (y en todo ‘pensamiento del ser’).²⁰⁰

La aceptación de la imaginación trascendental como el origen último de la síntesis trascendental implica *sostener el conocimiento sobre un ‘abismo sin fondo’*, cuya

¹⁹⁵ Heidegger, M., 1981, p. 205. Énfasis nuestro.

¹⁹⁶ “...Que *toda* filosofía fracase, es algo que forma parte de su concepto. (...) Pues solo en tanto la filosofía permanece detenida verdaderamente en el preguntar, fuerza ella lo digno de ser preguntado a mostrarse ante la vista. [...] El sentido de una obra filosófica consiste precisamente en abrir un nuevo ámbito, establecer nuevos impulsos y puntos de partida” (Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, pp. 118 y 13).

¹⁹⁷ Žižek, S., 2001, p. 33. Kant retrocedió hacia el entendimiento, porque asentar el fundamento en la imaginación hubiera significado *desfondar* la posibilidad del conocimiento científico universal y necesario. Si se tiene en cuenta que Hegel –desde la perspectiva heideggeriana– consume la metafísica moderna fundándose en una racionalidad histórica –y no puramente trascendental–, es fácil comprender porqué Heidegger retrocede hasta la historicidad del ser.

¹⁹⁸ En la concepción de Castoriadis “la imaginación no es pasivo-receptiva ni conceptual; esto significa que no se la puede ubicar ontológicamente, puesto que indica *una fisura* en el edificio ontológico del ser” (Žižek, S., 2001, p. 34).

¹⁹⁹ Castoriadis, Žižek y otros autores señalan que el tema de la imaginación ha sido descuidado en la historia de la filosofía.

²⁰⁰ Castoriadis, C., “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 151.

consecuencia es el fracaso del intento de fundamentación de la metafísica, como ya había señalado Heidegger. La búsqueda de *fundamentación* termina en un *desfondamiento* completo²⁰¹. Esto explica el retroceso de Kant, pero no parece explicar igualmente *por qué retrocede Heidegger*. Un ensayo de esclarecimiento consiste en señalar que el intento kantiano tenía que fracasar necesariamente porque es unilateral en su intento de justificar la metafísica en la subjetividad del sujeto. Esta misma explicación serviría para revelar también el fracaso de Heidegger en *El ser y el tiempo*, igualmente limitado por su enfoque ‘subjetivo’ y, por tanto, ‘metafísico’²⁰². Sin embargo, estas explicaciones no son pertinentes desde el momento en que el mismo Heidegger desecha ese punto vista al señalar que la *Crítica de la razón pura* no es una teoría del conocimiento sino un intento de fundamentación de la ontología; fundamentación que él se propone ‘repetir’.

Se podría señalar, además, que Heidegger mismo llega a concebir el ser como *abismo* (*Ab-Grund*) y pareciera no tener mucho sentido sostener que ‘retrocede’ ante su propia tesis²⁰³. A esta objeción se puede responder de dos formas: 1) La dilucidación del ser como abismo es *posterior* al retroceso que resulta del intento de repetición de la fundamentación kantiana, aunque se podría sostener, como hace Žižek, que la *Khere* es un retroceso, un olvido del abismo del Ser, recubierto por la comprensión del Ser como Destino. 2) Heidegger retrocede ante lo ‘monstruoso’, lo ‘terrible’, lo ‘traumático’ (en términos de Lacan: lo *Real-imposible*) del abismo del Ser. Este olvido, retroceso o encubrimiento ‘ontológico’ tiene su paralelo a nivel óptico en el encubrimiento de su adhesión al nazismo.

‘*Repitamos*’, entonces, la pregunta: ¿por qué *retrocede* Heidegger? ¿Por qué Heidegger nunca llega a considerar a la imaginación como un *existenciario*? ¿...O podría sostenerse que la imaginación trascendental kantiana se ha trasmutado en la pre-

²⁰¹ “Lo que el giro trascendental pone de manifiesto es la imposibilidad de ubicar al sujeto en la ‘gran cadena del ser’, en el Todo del universo, en todas esas nociones del universo como un Todo armonioso donde cada elemento tiene su lugar propio. En contraste con todo esto, el sujeto está ‘dislocado’ en el sentido más radical; carece constitutivamente de su lugar propio, por lo que Lacan lo designa con el matema \$, la S ‘tachada’.” (Žižek, S., 2016, p. 34)

²⁰² Olasagasti señala que, desde la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger “evitará también hablar de una ‘fundamentación de la metafísica’, de ‘ontología fundamental’ o ‘metafísica fundamental’, incluso del ser como ‘fundamento’ del ente, pues todo ello implicaría ubicar el ser en territorio metafísico.

“Pero repárese en que esta recusación de la metafísica se hace en nombre del programa primitivo y por fidelidad a él. Heidegger despidió a la metafísica por ineptitud para llevarnos al ser. No es tampoco que en *Sein und Zeit* Heidegger haya hecho metafísica, con lo cual esa obra quedaría superada juntamente con esta. Bajo el pabellón de la metafísica ha hecho otra cosa; pero el error táctico de Heidegger ha sido haber empleado *terminología metafísica*, sea de la metafísica antigua sea de la moderna: ente, esencia, existencia, substancia, sujeto, transcendencia, transcendental, horizonte, fundamento... Si cabe hablar de vía cerrada, es solo en este sentido. Con lenguaje metafísico no era posible hablar del ser; y Heidegger no podía improvisar un nuevo lenguaje; todavía hoy no lo posee.

¿Por qué la metafísica no nos lleva al ser? Porque se ocupa del ente” (Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 50).

²⁰³ Heidegger ensaya, otra lectura del ‘fracaso’. Dice: “Pero Schelling, si es que podemos hablar así, tenía que naufragar en su obra, porque su planteamiento no admitía, en aquella situación de la filosofía, ningún punto central interior. Nietzsche, el único pensador esencial después de Schelling, tuvo también que quebrarse ante su obra propiamente dicha, *La voluntad de poder*, y por la misma causa. Pero ese doble gran naufragio de grandes pensadores *no es ningún fracaso ni nada negativo*; por el contrario, es el signo de que surge algo completamente diverso, el destellar de un nuevo comienzo. Quien fuera capaz de conocer la causa de ese naufragio y la domeñara con saber, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental.” (Heidegger, M., 1990: 4). Desde esta perspectiva, el aparente fracaso se muestra, en realidad, como *el acontecimiento de lo nuevo*. La tarea de la filosofía se identifica con el preguntar y tiene como resultado nuevas preguntas. De allí que parezca fracasar al abandonar la preguntas viejas.

comprensión ontológica heideggeriana (*existenciario*)? ¿Podría concebirse la imaginación trascendental como la huella o la marca de la presencia del *acontecimiento* en el *Dasein* en tanto abismo monstruoso y perturbador del Ser?

La tesis de Castoriadis sugiere que el ‘abismo sin fondo’ de la imaginación produciría *un trauma insoportable para la concepción moderna iluminista del sujeto racional*, que habría hecho retroceder tanto a Kant como a Heidegger. El retroceso kantiano se explica porque la asunción de la imaginación trascendental como la facultad originaria hubiese implicado socavar las bases mismas de la Ilustración. Según la interpretación heideggeriana, también Hegel habría retrocedido, porque sostener la fundamentación de la metafísica sobre el abismo de la imaginación implicaría aceptar la imposibilidad de subsumir o superar este abismo mediante un proceso dialéctico de síntesis de opuestos²⁰⁴. Sin embargo, no parece plausible extender a Heidegger el argumento que advierte sobre la contradicción entre el abismo sin fondo de la imaginación y el fundamento iluminista en la razón, porque *Heidegger no se identifica con el proyecto ilustrado*, va más allá de sus presupuestos y también pretende superar el humanismo y la filosofía del sujeto, al plantear la pregunta *por el sentido del ser*, y no la mera cuestión gnoseológica (subjetiva) acerca de las condiciones y los límites del conocimiento. ¿Cómo se explicaría, entonces, el *retroceso* de Heidegger? Si bien este pensador ya no comparte los supuestos iluministas de Kant y está dispuesto a aceptar la anterioridad de la imaginación respecto del entendimiento, no parece tener la misma actitud respecto a la imaginación como ‘actividad de disolución’ y como ‘el poder de lo negativo’²⁰⁵. Este es el ‘lado existencial’ o ‘subjetivo’ [en el ‘ahí’ (*Da*) del *Da-sein*] de lo traumático, al que corresponde también un ‘lado ontológico’ [en el Ser (*Sein*)]. De acuerdo con Žižek el *retroceso* ante el abismo del Ser es encubierto por el desarrollo del pensamiento del Ser como Destino (en el plano ontológico) y por el compromiso de Heidegger con la ‘grandeza interior’ del Nacional-socialismo (en el plano óntico).

Considérese, en primer lugar, el lado existencial o ‘subjetivo’, según el cual, la imaginación es una capacidad pre-sintética, en la que hay *un momento violento de locura* inherente a toda subjetivación²⁰⁶, que por definición escapa a la simbolización.

²⁰⁴ Por lo menos, mientras se considere a la dialéctica como superación y cancelación del abismo de lo negativo. Contra esta interpretación, Žižek sostiene que lo dialéctico y especulativo en Hegel consiste precisamente en ‘permanecer’ o ‘demorarse’ ante lo negativo. Citando a Hegel: “el Espíritu solo es este poder porque mira lo negativo a la cara, y se demora en ello”.

²⁰⁵ “La negatividad, el surco, la separación, la diferencia del ser que se relaciona consigo mismo a través de esta misma diferencia, y que de tal modo *es*, con toda su esencia y con toda su energía, el acto infinito de relacionarse consigo mismo, y así el poder de lo negativo. Es éste el que habita la separación en que la relación se abre, el que surca el paso de la presencia a la presencia: la infinita negatividad del presente” (Nancy, J. L., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005, pp. 15-16). ‘Negativo’ no significa ‘malo’ o ‘retroceso’ o ‘pérdida’. ‘Negativo’ es devenir contradictorio. El paso negativo es asumir la contradicción como inherente a la razón. La contradicción no es el límite de lo racional, más allá del cual se alza lo irracional. *Lo negativo es immanente a la razón*. Lo negativo se manifiesta de muchos modos: la contradicción (lógica), la muerte (vida), el límite (espacial), la falta, ausencia, destrucción (cuerpo), el tiempo, lo nuevo (pasado-futuro). El término ‘negación’ (*Aufhebung*) tiene un triple significado en alemán: 1) destrucción, pérdida, aniquilación, abolición. 2) conservación, mantención, levantar. 3) superación, sublimación.

²⁰⁶ “Para Žižek la relación evanescente entre la naturaleza y la cultura se puede encontrar en el proceso de la duda cartesiana. Žižek describe el proceso de la duda cartesiana como recorte del sí mismo. Descartes se separa a sí mismo del mundo, cortando sistemáticamente todos los lazos con su entorno hasta que lo queda de sí es el *cogito*. Es aquí, en el gesto de total recorte que Žižek ubica el pasaje oculto de la naturaleza a la cultura. Este gesto es, para Žižek, una locura –la locura específica de “la noche del mundo” de Hegel. (...) Para Žižek, el *cogito* cartesiano no es el ‘yo’ substancial del individuo, sino un punto vacío de negatividad. Este punto vacío de negatividad no es una ‘nada’ sino el opuesto de todas las cosas, o la negación de toda determinación. Y es exactamente aquí, en este espacio vacío carente de todo

Este momento negativo es constitutivo de la subjetividad,²⁰⁷ un vacío²⁰⁸ ante el cual Heidegger (como antes Kant), retrocedió.^{209 210} Ni Kant ni Heidegger dicen nada de la imaginación como “actividad de disolución”, a la que Hegel llama el “poder de lo negativo”. Žižek lee el tema de la imaginación trascendental kantiana desde el concepto hegeliano de la ‘noche del mundo’²¹¹ y éste, a su vez, es interpretado desde el concepto freudiano de la ‘pulsión de muerte’²¹² y el concepto lacaniano del ‘orden de lo Real’. El

contenido, que Žižek ubica al sujeto. El sujeto es, en otras palabras, una falla” (Myers, T., 2003, pp. 36-7. Nuestra traducción).

²⁰⁷ “*El sí mismo es en sí negatividad*” (Nancy, J. L., 2005, p. 62). Si bien el pensamiento heideggeriano ha realizado un importante aporte a la comprensión de la metafísica moderna que fundamenta el ser de los entes en el sujeto pensante (*res cogitans*), no ha sido lo suficientemente radical para pensar al *sujeto como Acontecimiento* o, mejor, como Acontecer del Ser en su Negatividad.

²⁰⁸ “En cambio, el modo de ver según el cual el vacío constituye el fundamento del movimiento contiene el profundo pensamiento de que en lo negativo en general yace el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento. En este caso, empero, no hay que tomar lo negativo como la nada, tan estrechamente al alcance de la representación. sino como la negatividad de verdad, como lo infinito” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM, 2011, p. 276). “El alma del hombre es un vacío inmenso y aterrador” (Melville, H., *Pierre: or, The ambiguities*, Harper y Brothers, 1852, p. 388; citado por Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014, p. 81).

²⁰⁹ “Aquí llegamos a un punto central que articula, desde la perspectiva filosófica del idealismo, la concepción que sostendrá Žižek del *sujeto como negatividad abstracta*, radical, ‘noche del mundo’ o *pulsión* y su relación con la realidad, suponiendo un fundamento anterior a la razón, que ésta no podrá nunca aprehender como tal. Frente al fracaso heideggeriano, según Žižek, será Lacan el que pondrá de relieve este ‘núcleo psicótico’ del sujeto cartesiano, llevando hasta el final las consecuencias de esta ‘brecha ontológica’ entre una realidad constituida simbólicamente y un momento previo (supuesto), lo Real que la precede, mostrando que lo que resiste en el sujeto moderno a ser incorporado completamente a su medio es el propio inconciente para el cual el principio de realidad no cuenta. En la teoría lacaniana, es la fantasía o el ‘fantasma’ lo que intenta cerrar esta ‘brecha’ entre la realidad constituida simbólicamente (ontológica) y lo Real preontológico, proyectando sobre éste último la imagen de la realidad constituida.” (Cinatti, C., *A propósito de una lectura de El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política de Slavoj Žižek*, Estrategia Internacional, Número 19, Enero de 2003. En: <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm>).

²¹⁰ “Heidegger llega al umbral de la comprensión dialéctica de la diferencia dentro de la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. (...) La diferencia contenida en la identidad la escamotea como una vergüenza familiar” (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, 107).

²¹¹ En el plano político (no ya individual o subjetivo) Laclau llama ‘antagonismo’ y Rancière denomina ‘desacuerdo’ a este conflicto constitutivo imposible de cerrar, superar o de suturar.

²¹² “En la teoría freudiana el concepto de pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico, ya que la pulsión surge apuntalada por las funciones biológicas de la alimentación, la excreción y la reproducción pero en su circuito se independiza de las mismas, pierde su objeto por lo que su satisfacción es inalcanzable y en realidad sólo se encuentra en seguir funcionando. En su texto *Más allá del principio del placer* Freud establece un dualismo pulsional entre pulsión de vida y pulsión de muerte, esta última está ligada a la llamada “compulsión de la repetición”, que surge de la observación clínica de la vuelta obstinada de los pacientes en los sueños y otras manifestaciones del inconciente al hecho traumático. Este giro supuso un cambio importante en cuanto a que se puede encontrar “placer en el displacer”. Lacan ubica el concepto de pulsión en su reinterpretación de la teoría freudiana en la intersubjetividad en relación a un Otro, así como el deseo será en la teoría lacaniana “el deseo del deseo del Otro” la pulsión se sostiene también en este otro y sus objetos privilegiados serán la voz y la mirada. La repetición está ligada a la pulsión, al goce y al encuentro con lo traumático. Este último sentido es relevante para el concepto de subjetividad que plantea Žižek” (Cinatti, C., *A propósito de una lectura de El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política de Slavoj Žižek*, Estrategia Internacional, Número 19, Enero de 2003. En: <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm>). Al estudiar la pulsión, Deleuze dice que el mundo originario es “un mundo de esbozos y pedazos, cabezas sin cuello, ojos sin frente, brazos sin hombros, gestos sin forma. Pero es también el conjunto que lo reúne todo, no en una organización, sino que hace converger todas las partes en un inmenso campo de basuras o en una ciénaga, y todas las pulsiones en una gran pulsión de muerte (Deleuze, G., *La imagen-movimiento*).

sujeto se constituye en esta ‘noche del mundo’, en este momento de negatividad radical²¹³, sin cuya superación la construcción del mundo simbólico es imposible. La subjetividad no se constituye a partir de la razón autofundada y autoconciente sino a partir de este momento vacío, de negación, de locura y de libertad radical²¹⁴. El mundo de la cultura y de la historia (el orden simbólico) *supone y oculta* este núcleo traumático y monstruoso: lo Real pre-ontológico.

Considérese ahora la perspectiva ontológica. El descubrimiento de Castoriadis es *traumático* no solamente porque descubre una herida²¹⁵ en el narcisismo del hombre²¹⁶, sino también, más profundamente, porque *pone al descubierto la herida en el ser mismo: una herida ontológica*²¹⁷, a la que Carew llama ‘*catástrofe ontológica*’²¹⁸. La

Estudios sobre cine I, Barcelona, Paidós, 1984, p. 180. Énfasis nuestros.) Sobre el concepto de pulsión en Deleuze, cf. Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, pp. 98-108.

²¹³ “El sujeto es la actividad o negatividad infinita

²¹⁴ “Allí, donde la imaginación estética es forzada al máximo, donde todas las determinaciones finitas se disuelven, la falta aparece en lo más puro” (Žižek, S., 1992, p. 260).

²¹⁵ El poeta Miguel Hernández ha escrito en *Cancionero y romancero de ausencias*:

“Llegó con tres heridas:

la del amor,

la de la muerte,

la de la vida.

Con tres heridas viene:

la de la vida,

la del amor,

la de la muerte.

Con tres heridas yo:

la de la vida,

la de la muerte,

la del amor.”

Hay tres heridas y tres líneas en los versos, dando lugar a nueve combinaciones lógicas posibles en las que cada herida ocupa un lugar distinto en cada estrofa. Pero el poema *altera* este ordenamiento lógico. La herida del amor es la única que ocupa los tres lugares lógicos: aparece en la primera línea en la primera estrofa, en la segunda línea en la segunda estrofa y en la tercera línea en la tercera estrofa. La vida aparece en la tercera línea en la primera estrofa, en la primera línea en la segunda y *nuevamente* en la primera línea en la tercera. La muerte aparece en la segunda línea en la primera estrofa, en la tercera línea en la segunda y *nuevamente* en la segunda línea en la tercera estrofa. ¿Por qué alteró el poeta el *orden lógico* de las combinaciones que correspondían a la vida y la muerte? ¿Para que la vida no aparezca como mediación del amor y la muerte, o *para que la muerte no ocupe nunca el primer lugar del origen*? A la muerte le correspondería (siguiendo el ordenamiento lógico) el lugar del origen en la tercera estrofa, donde se habla de las heridas *del yo*. Pareciera que el poeta no puede aceptar que el yo pueda identificarse originariamente con la muerte.

²¹⁶ Cf. Freud, S., “Una dificultad del psicoanálisis” (1916), en Freud, S., *Obras completas*, volumen XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986; Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, F. C. E., 1970, p. 384.

²¹⁷ “El vacío en el sujeto (libertad) se corresponde con la falta en el Otro (orden simbólico) que en la enseñanza de Lacan se corresponde con su concepción del lenguaje sin ley. “La enseñanza de Lacan se desplegó en un sentido completamente contrario a su pasión inicial. Él comenzó, podemos decir, bajo la égida de la ley y, cuanto más avanzó, más subrayó el *sin ley*. Piensen en el acento que Lacan pone, en la clínica, a la contingencia, al acontecimiento como azaroso. Habría que precisar allí lo que constituye un tipo de juntura entre la ley y la contingencia, es decir, el momento en que Lacan renuncia explícitamente a recurrir a la ley, al principio de su *Seminario II*, cuando explica que el inconsciente es más bien del registro de la causa que del registro de la ley.” (Cf. <http://www.freudiana.com/articulos.php?idarticulo=71>)

pregunta es, entonces, ¿cómo afecta el ‘abismo sin fondo’ de la imaginación a la ontología y a la pregunta ontológica? Castoriadis alude a esta cuestión al final del texto citado, donde afirma que este nuevo encubrimiento y olvido ‘*quebranta toda ontología y todo pensamiento del ser*. ¿Por qué? Tal vez porque el abismo de la subjetividad se corresponde con un abismo más tenebroso *en el ser mismo*: no ya la temporalidad del sujeto finito, sino el abismo en el mismo ser²¹⁹, *la temporalidad del ser*. El ser es tiempo. El ser es historicidad^{220, 221}.

El proyecto heideggeriano de fundamentación de la metafísica concluye en un *doble fracaso*: por un lado, según la justificación del propio Heidegger, no logra superar la unilateralidad subjetiva (gnoseológica) de la resolución del problema, ya que la investigación desarrollada en *Kant y el problema de la metafísica* se mantiene dentro del planteo de la *Crítica de la razón pura*, dejando de lado la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. Este límite es sobrepasado por el mismo Kant en las dos últimas obras nombradas, por Hegel y el idealismo alemán al poner el acento en la *acción* (el mismo Heidegger retoma esta línea de investigación al ocuparse de *La esencia de la libertad humana* de Schelling), y por autores ‘románticos’ como Novalis, Schiller o Nietzsche, que enfatizan la perspectiva estética, más allá de la cuestión gnoseológica y ética.

4. La herida en el Ser o la noche del mundo

²¹⁸ “Žižek tries to show how the only consistent way to explain why there is experience is to posit an *ontological catastrophe* at the basis of the subject” (Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014, p. 43). Para este autor, el concepto de catástrofe ontológica contiene tres momentos constitutivos: en un primer momento se refiere a un exceso grotesco de la vida incapaz de controlarse (pulsión de muerte) que moviliza el pasaje de la naturaleza a la cultura y la historia. En un segundo momento, nombra el Acto puro por el que la subjetividad se pone en la naturaleza, desgarrándola en ámbitos irreconciliables. En un tercer momento, conforme la arqueología del sujeto es sostenida hasta sus límites, el concepto de catástrofe ontológica suscita la pregunta acerca de cómo el ser podría sostenerse a pesar de su negatividad desenfrenada y devastadora.

²¹⁹ Tal es el descubrimiento propiamente hegeliano, que Heidegger encubre, borra u ‘olvida’. ¿No es una muestra de este *borramiento* la cita que hace de la lógica de Hegel en el §45 (p. 205) de *Kant y el problema de la metafísica*? Frente a los retrocesos de Kant y de Heidegger, Hegel sostiene que mantenerse firme y no retroceder ante el abismo de la devastación es la tarea más propia de la filosofía: “la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo *en el absoluto desgarramiento*. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM-Abada Editores, 2010, p. 91).

²²⁰ “El carácter de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] es previo a lo que llamamos historia [*Geschichte*] (el acontecer [*Geschehen*] de la historia universal). La historicidad es la constitución de ser del “acontecer” del *Dasein* en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la “historia universal” y para la pertenencia histórica a la historia universal. En su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y “lo que” ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado. Y esto no sólo en el sentido de que su pasado se deslice, por así decirlo, “detrás” de él y que el *Dasein* posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él. El *Dasein* ‘es’ su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, ‘acontece’ siempre desde su futuro” (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, § 6).

²²¹ La temporalidad no tiene que ser confundida con el tiempo como forma pura de la intuición, ni la historicidad como una especie de existenciario heideggeriano. Temporalidad e historicidad hacen referencia a que Ser es devenir. Cf. la crítica a la noción de historicidad en Adorno, T., 2017: 199.

Mientras Kant pone el acento en el poder sintético de la imaginación, Žižek dice “sentirse tentado a subrayar un aspecto diferente” de ella, que fuera descuidado por el filósofo de Königsberg y fuera subrayado más tarde por Hegel: “la imaginación en tanto ‘actividad de disolución’”²²², en cuanto ‘poder de lo negativo’²²³. El problema que Hegel se plantea no es el de la crítica de la razón sino el del *sentido de la acción*, el de *la libertad del espíritu* o el *poder de lo negativo*. ¿Cómo se ha originado el espíritu, la cultura, lo humano? ¿Cómo puede surgir la cultura *de la naturaleza*? ¿Cuál es la causa de lo humano? O, en términos del proyecto de fundamentación de la metafísica: ¿Cuál es la *relación* entre ser y entes? Este ‘aspecto diferente’ de la imaginación se explicita en un texto de la *Filosofía real*, escrito por Hegel en Jena entre 1805 y 1806:

De este modo el Espíritu es la *imaginación* en acto de representar. Es el uno mismo contra sí mismo. *Él mismo es primero intuición* y este uno mismo es lo que se opone a sí, no el *objeto*, pues su intuición misma pasa a ser su objeto, es decir, lo que percibe ahora es que el contenido de la percepción es *suyo*. En la intuición lo intuido *está* en mí, pues yo soy quien intuye, se trata de *mi* intuición. De esta intuición se separa el Espíritu e intuye *su* intuición, es decir *su* objeto, el objeto superado en cuanto *ente*, la *imagen*. En la intuición el Espíritu es la imagen; para el Espíritu como conciencia el Espíritu es un *ser*, separado del yo, pero para nosotros es unidad de ambos, y es lo que va haciéndose para el Espíritu mismo: el Espíritu es *de suyo* y *para sí*, en la intuición aún sólo es de suyo, lo completa con el para-sí -mediante la negatividad, separación de lo implícito- y se recoge en sí, y su primer uno mismo es su objeto, la imagen, el *ser mío*, superado.

<a. *Noche de la custodia*>-

Esta imagen le pertenece, se halla en su posesión, él es su dueño, se guarda en su *tesoro*, en su *noche*; la imagen es *inconsciente*, es decir: no se destaca como objeto de la representación. El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo^{224, 225}.

²²² Žižek, S., 2001, p. 40.

²²³ Los conceptos freudianos de Eros y Tánatos ¿interpretan las potencias (sintética y negativa) de la imaginación trascendental destacadas por Kant y Hegel?

²²⁴ Hegel, G. W. F., *Filosofía real*, Madrid, F. C. E., 1984, pp. 153-154.

²²⁵ Si el texto es leído desde una perspectiva kantiana, dentro del contexto de la crítica de la razón, se plantea el problema del lugar de la imaginación en el proceso de conocimiento y en su fundamentación. Es una problemática subjetiva. Heidegger es consciente del problema que había enfrentado Kant y de las causas de su “retroceso”, pero también llega a tomar conciencia de las limitaciones (subjetivismo, marco trascendental, metafísica) que el planteo kantiano imponen a su propia problemática, que es ontológica y no ya gnoseológica o subjetiva. Si, en cambio, el texto de Hegel es leído desde el planteo ontológico, se hace claro que no se trata del problema subjetivo del conocimiento y del papel de la imaginación en ese proceso, sino de la cuestión del ser y de lo real. La noche “del mundo” es la noche “de la naturaleza”, la noche de lo real, la “falta ontológica”. Por esta razón dice Žižek: “Esta dimensión preontológica se puede discernir del mejor modo en el gesto hegeliano esencial de *trasponer la limitación epistemológica como falta ontológica*. En cierto sentido, todo lo que Hegel hace es suplementar la conocida máxima kantiana sobre la constitución trascendental de la realidad (‘las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad del objeto de nuestro conocimiento’) con su versión negativa: la limitación de nuestro conocimiento (su incapacidad para captar el todo-del-ser, el modo en que nuestro conocimiento queda inexorablemente enredado en contradicciones e inconsistencias) es al mismo tiempo la limitación del objeto de nuestro conocimiento, de modo que las grietas y los vacíos de nuestro conocimiento de la realidad son simultáneamente las grietas y vacíos del edificio ontológico ‘real’ en sí mismo” (Žižek, S., 2001, p. 68)

La primera parte de la *Filosofía real* se ocupa de la Filosofía de la naturaleza y la segunda parte, que se inicia con este texto, tiene por objeto la Filosofía del espíritu. El primer apartado de esta segunda parte desarrolla el *concepto* de Espíritu, comenzando por su momento más *inmediato*, abstracto y simple, que es la *intuición*. El primer movimiento del espíritu²²⁶ consiste en ‘tomar distancia’ de esta inmediatez, o mejor aún, *tomarse tiempo* [“y a la vez libertad frente al tiempo, agrega Hegel al margen, este *puro sujeto, libre de su contenido*”]. El movimiento *del espíritu* se inicia apartándose y negando (“arranca de este ser y lo sienta en sí como *algo que no es*”). Hegel caracteriza este movimiento: “*es la imaginación en acto de representar*”. Una vez más: “es el *uno mismo contra sí mismo*”. No se opone *a su objeto*, porque su objeto es su intuición, el contenido de su percepción. Se opone *a sí mismo*. Se separa de sí y se opone a sí. En la intuición no hay separación, pues lo intuido está en el que intuye, la percepción está en el receptor, “el espíritu *es la imagen*”. Sin embargo, *la conciencia no tiene que ser confundida con el espíritu*, porque la conciencia queda en la inmediatez, no toma distancia, no se separa. Para la conciencia, el ser, el objeto y el espíritu son ajenos, exteriores. El espíritu, en cambio, *es movimiento*. Es el movimiento de separarse y negar, pero también el movimiento de unirse y afirmar. “En la intuición aún solo es *de suyo*, lo completa con el *para-sí* –mediante la negatividad, separación de lo implícito- y se recoge en sí”.

Cuando dice que ‘el espíritu es la imagen’, que es su posesión, que es su dueño y que le pertenece, está advirtiéndole que el movimiento no resulta extraño a sí mismo, aun cuando no sea conciente, claro o determinado. ‘El espíritu es la imagen’, ‘la imagen es inconsciente’, ‘el hombre es esta noche, esta vacía nada’, ‘cerrada noche de fantasmagorías’, ‘una noche que se hace terrible [horrible]’, ‘el puro uno mismo’. El hombre, como ‘uno mismo’, como ‘sí mismo’, es esta *noche*, esta ‘*nada vacía*’²²⁷. ‘Lo que aquí existe’ (el *ser-aquí, Da-sein*, diría Heidegger), *es la noche*. Hegel identifica al *sujeto*, al ‘interior de la naturaleza’ con *la noche*. Se opone con fuerza a la idea rectora del Iluminismo, según la cual el sujeto se identifica con la luz de la razón, es la certeza subjetiva del yo puro, del yo pienso²²⁸. No solo se opone a esta *identidad* simbólica, sino también a la concepción cartesiana, kantiana e ilustrada que se sostiene en la *razón subjetiva*. *El sujeto es la noche*, pero no es la noche de sí mismo, no es meramente la *finitud subjetiva*, la limitación, la imperfección o el error humanos, sino que es la *noche del mundo*. Es un genitivo objetivo: el sujeto pone de manifiesto la *noche en el mundo, en el ser*.

²²⁶ “El espíritu no es algo separado -ni de la materia, ni de la naturaleza, ni del cuerpo, ni de la contingencia, ni del acontecimiento porque él mismo no es nada distinto de la separación. Es la separación en cuanto apertura de la relación. [...] Es el soplo del espíritu, aunque este soplo no es una inmaterialidad: es, al contrario, el estremecimiento de la materia en la materia misma, y lo sensible en tanto que siente, que es sentido y que se siente. Nombra la inquietud y el despertar del mundo, la inmanencia siempre ya tensionada, extendida y distendida en sí misma como fuera de sí misma: el espacio y el tiempo, como ex-posición de toda posición” (Nancy, J. L., 2005, p. 25).

²²⁷ “Fuera de mis relaciones con los demás, no soy nada, solo soy un conjunto de estas relaciones (‘la esencia humana es la totalidad de las relaciones sociales’, en palabras de Marx), pero esta ‘nada’ misma es la nada de la autorreferencia pura: soy solo lo que soy para los otros, aunque a la vez soy el que se autodetermina a sí mismo, esto es, quien determina qué red de relaciones con los otros me determinarán” (Žižek, S., *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016, p. 218). “‘Sí mismo’ quiere decir ‘en relación consigo mismo’: es una relación cuyo término no está dado, así como el mundo de la separación es uno en donde ya no están dados los términos de una relación de sentido, términos tales como ‘naturaleza’, ‘dioses’, ‘comunidad’” (Nancy, J. L., 2005, p. 10).

²²⁸ Cuando este sujeto se manifiesta *directa e inmediatamente* en la realidad muestra el vacío y la nada que lo constituyen produciendo la destrucción, la muerte y el terror. Cf. Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, México, F. C. E., 1966, pp. 333 ss.

En el texto de la *Filosofía Real* se hace referencia al poder de la imaginación, al poder de lo negativo, al poder de destrucción, de desgarramiento, de desmembramiento, de desarticulación, “como poder que dispersa la realidad continua en una multitud confusa de objetos parciales, apariciones espectrales de lo que en realidad solo son partes de un organismo mayor”.²²⁹ La condición de posibilidad de lo humano no está en la función sintética del entendimiento (Kant), ni en la función sintética de la imaginación trascendental (Heidegger) sino en el poder desgarrador y destructivo de la imaginación que es previo a cualquier función sintética. Imaginar no significa componer una síntesis sino todo lo contrario: “‘imaginar’ significa imaginar un objeto parcial sin su cuerpo”²³⁰.

A continuación del texto de la *Filosofía Real*, Žižek reproduce una extensa cita del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*²³¹. En este texto, sin embargo, Hegel *no se refiere a la imaginación sino al entendimiento*. Dice allí que “la actividad de disolución es el poder y el trabajo *del entendimiento*, el más sorprendente y poderoso de los poderes, o más bien el poder absoluto [...] *idéntico a lo que anteriormente denominamos el Sujeto*”²³². Pareciera que se ha hecho un *retroceso* semejante al kantiano: si Kant, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* remite a la imaginación como el poder sintético originario y en la segunda edición refiere todo al entendimiento, análogamente Hegel remite a la imaginación como el poder de lo negativo en la *Filosofía Real* mientras que en la *Fenomenología* lo refiere al entendimiento. No obstante, Žižek sostiene que “aunque los dos pasajes citados parezcan hablar de fenómenos opuestos (...) es preciso leerlos juntos”²³³, porque ambos se refieren al ‘poder de lo negativo’²³⁴, al poder de destruir la unidad de lo Real²³⁵.

Su hipótesis es la siguiente:

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, elabora la concepción de la ‘imaginación trascendental’ como la raíz misteriosa, insondable, de toda la actividad subjetiva, como una capacidad espontánea para conectar las impresiones sensibles, anterior a la síntesis racional de los datos sensibles gracias a las categorías a priori.

¿No es posible que, en estos dos pasajes citados, Hegel esté señalando una especie de *anverso* aún más misterioso de la imaginación sintética, un poder incluso más primordial de ‘imaginación presintética’, el poder de desgarrar, arrancar los elementos sensibles de su contexto, de *desmembrar* de la experiencia inmediata de un todo orgánico?²³⁶

²²⁹ Žižek, S., 2001, p. 40.

²³⁰ Žižek, S., 2001, p. 41. “La breve descripción de Hegel (‘aquí corre una cabeza ensangrentada, allá otra horrible aparición blanca’) ¿no concuerda perfectamente con la idea lacaniana del ‘cuerpo fragmentado’ (*le corps morcelé*)? Lo que Hegel llama ‘la noche del mundo’ (el dominio fantasmagórico, presimbólico de las pulsiones parciales), es un componente innegable de la auto-experiencia más radical del sujeto, ejemplificada, entre otros, por los célebres cuadros del Bosco. En un sentido, la totalidad de la experiencia psicoanalítica se centra en las huellas del pasaje traumático desde esta ‘noche del mundo’ a nuestro universo cotidiano de *logos*. La tensión entre la forma narrativa y la *pulsión de muerte* como el ‘repliegue en sí mismo’ constitutivo del sujeto, es entonces el eslabón faltante que debemos presuponer para explicar el pasaje desde el ambiente ‘natural’ al ámbito ‘simbólico’” (Žižek, S., 2001, pp. 46-47).

²³¹ Hegel, G. W. F., 1966, p. 23, citado por Žižek, S., 2001, p. 41.

²³² Hegel, G. W. F., 1966, p. 23.

²³³ Žižek, S., 2001, p. 42.

²³⁴ En Hegel, la diferencia entre imaginación y entendimiento se torna secundaria frente a una diferencia más radical: la diferencia entre el poder sintético y el poder de lo negativo.

²³⁵ Poder de lo negativo = “la fuerza que desgarrar la trama continua de la intuición” (Žižek, S., 2001, p. 42).

²³⁶ Žižek, S., 2001, p. 42. Énfasis en el original. Subrayados nuestros.

La ‘obsesión’²³⁷ kantiana por sintetizar lo empujó a precipitarse en el supuesto de que la intuición se da de modo inmediato *como múltiple*. “Es decir que la actividad sintética de la mente *opera desde siempre*, incluso en nuestros contactos más elementales con ‘la realidad’. Lo Real presintético, su multiplicidad pura, aún no moldeada, no sintetizada por un mínimo de imaginación trascendental, *es en sentido estricto imposible*: un nivel que hay que presuponer retroactivamente, pero que nunca se puede *encontrar en verdad*”²³⁸. Hegel, en cambio, parte de *lo inmediato* donde el espíritu está identificado con el ser. En la intuición el espíritu ‘solo es de suyo’: ser inmediato, indeterminado. La precipitación de Kant al suponer inmediatamente la intuición como múltiple, le conduce a considerar que

...la mayor parte de la actividad del sujeto tendría que apuntar a unir esa multiplicidad, a organizarla en un todo interconectado, partiendo de la síntesis más primitiva de la imaginación, pasando por la actividad sintética de las categorías del entendimiento, y desembocando en la Idea reguladora de la razón, en la tarea imposible de unificar toda nuestra experiencia del universo en una estructura orgánica racional.²³⁹

Los textos hegelianos hacen posible plantear la síntesis originaria no como dato sino *como problema*: ¿“es el entendimiento el que cura la herida infligida por la imaginación, sintetizando sus *membra disjecta*, o bien el entendimiento destruye, desgarrando la unidad sintética espontánea de la imaginación en trozos y fragmentos”²⁴⁰? En cualquiera de las dos alternativas de la disyunción, la imaginación y el entendimiento resultan irreductibles entre sí y entre ellos aparece un antagonismo intrínseco que tiene la forma de ‘un círculo vicioso o de una implicación recíproca’.

No obstante, esta implicación recíproca otorga la *precedencia al aspecto destructivo*, negativo, de la imaginación, y no solo por la razón obvia, de sentido común, de que para que pueda ponerse en marcha el esfuerzo de reunificar los elementos es preciso que en primer lugar hayan sido separados, sino también por un motivo más radical: a causa de la *finitud irreductible del sujeto*, el esfuerzo de síntesis es siempre en alguna medida violento y destructivo. Es decir que la unidad que el sujeto se esfuerza en imponer a la multiplicidad sensorial mediante su actividad sintética es siempre errática, excéntrica, desequilibrada, ‘insana’, algo impuesto externa y violentamente a la multiplicidad, nunca el acto tranquilo y simple de discernir las conexiones subterráneas intrínsecas entre los *membra disjecta*. En este preciso sentido, toda unidad sintética se basa en un acto de *represión*, y por lo tanto genera un cierto resto indivisible: impone como rasgo unificador algún momento unilateral que quiebra la simetría.²⁴¹

En su ‘repetición’ del problema de la fundamentación de la metafísica, Heidegger procura avanzar más allá del elemento ‘desconocido e inquietante’ que hizo retroceder a Kant. Siguiendo esa orientación descubre, a la base de la imaginación trascendental, la *temporalidad* y la *finitud* del sujeto. “La *existencia* como forma de ser es en sí finitud y,

²³⁷ Cf. Žižek, S., 2001, p. 40.

²³⁸ Žižek, S., 2001, p. 44. Análogamente, para Heidegger se llega a un nivel de pre-comprensión ontológica, como existenciarario, es decir, como rasgo de la forma de ser del ser-ahí, que debe considerarse siempre como ya dado, sin que sea posible nada previo o presupuesto.

²³⁹ Žižek, S., 2001, pp. 42-43.

²⁴⁰ Žižek, S., 2001, p. 43. En realidad, aquí hay dos disyunciones: 1. Imaginación o entendimiento. 2. Síntesis o separación (análisis). Para Žižek la primera disyunción remite a una cuestión de nombres mientras que la segunda es la decisiva, ya que plantea la precedencia de la unidad o de la diversidad, constitutiva del sujeto. En un orden distinto, el psicoanálisis freudiano pareciera plantearse un problema semejante al discutir la precedencia de Eros o de Thanatos, de las pulsiones eróticas o de las pulsiones de muerte.

²⁴¹ Žižek, S., 2001, pp. 43-44.

como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser” ya que “todo andar en torno al ente tiene ya como base la trascendencia del *ser-ahí*, el *ser-en-el-mundo*”²⁴². Es decir, la actividad sintética de la imaginación trascendental supone una más originaria ‘comprensión del ser’, *existenciarario* que es la base de la trascendencia del *ser-ahí* y por la cual el *ser-ahí* es un *ser-en-el-mundo*. También para Heidegger, hay una precedencia de la síntesis o de la comprensión (com-pre-hensión). Para Hegel, en cambio, hay una instancia más originaria que la comprensión del ser y el ser-en-el-mundo: a la síntesis de la imaginación trascendental de Kant la antecede la multiplicidad pre-sintética; al ser-en-el-mundo de Heidegger lo antecede la noche del mundo, “como la ‘indocilidad’ de la libertad abismal del sujeto, que hace estallar violentamente la realidad en una flotación dispersa de *membra disjecta*”²⁴³.

A Žižek no le interesa primordialmente el problema de la fundamentación de la metafísica ni su ‘repetición’, sino el problema de la *constitución del sujeto*, tanto individual como político, en el marco de una ontología ‘post-fundacional’²⁴⁴. Dentro de ese contexto quiere señalar que “Hegel postuló explícitamente que esa ‘noche del mundo’ era *preontológica*”²⁴⁵. La noche del mundo, el poder de lo negativo, es previo al *logos* como razón que ilumina el desorden de lo real con la luz de la verdad. “Esto, finalmente, nos conduce a *la locura* como *idea filosófica intrínseca en el concepto de subjetividad*”^{246, 247}.

La investigación ha llegado hasta aquí siguiendo la búsqueda kantiana y heideggeriana de una fundamentación de la metafísica como orientación para dar respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía desde sus comienzos: ‘¿qué significa ser?’ En esta tarea, Heidegger se guía por la obra de Kant y se propone ‘repetir’ la fundamentación kantiana. ¿Por qué Kant? En el proyecto original Heidegger planea indagar el significado del tiempo en Aristóteles (antigüedad), Descartes (modernidad) y Kant (culminación de la modernidad). La filosofía de Kant expresa la autoconciencia del proyecto de la Ilustración y ésta parece ser la forma de pensamiento hegemónica hasta el siglo XX²⁴⁸.

²⁴² Heidegger, M., 1981, p. 197.

²⁴³ Žižek, S., 2001, p. 44.

²⁴⁴ Cf. Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 2.

²⁴⁵ Žižek, S., 2001, p. 45. “Freud dijo que ‘el inconsciente está fuera del tiempo’; en síntesis, yo intento leer este enunciado contra el fondo de la tesis de Heidegger sobre la temporalidad como horizonte ontológico de la experiencia del ser: precisamente en cuanto está ‘fuera del tiempo’, el *status* del inconsciente (la pulsión) es ‘preontológico’ (como dice Lacan en el *Seminario XI*). Lo preontológico es el dominio de la ‘noche del mundo’ en el cual el vacío de la subjetividad enfrenta la protorrealidad de los ‘objetos parciales’, bombardeado por esas apariciones de *les corps morcelé*. Lo que encontramos aquí es el dominio de la fantasía pura, radical, como espacialidad pretemporal” (Žižek, S., 2001, p 76).

²⁴⁶ Žižek, S., 2001, p. 45.

²⁴⁷ “Al bajar las premoniciones de la experiencia psicoanalítica a conceptos como la ‘intranquilidad’ kantiana, la ‘noche del mundo’ hegeliana y la noción del fundamento en Schelling, Žižek reinterpreta psicoanalíticamente los intentos de los idealistas alemanes tardíos de dar una visión metafísica de la realidad compatible con la surgimiento ontológico del Yo puro, para hacernos repensar no sólo lo que está en juego en la tradición de la filosofía moderna (una verdad reprimida que atormenta su propia historia), sino más primordialmente *lo que se revela con el advenimiento de la subjetividad como tal: la noción de la catástrofe ontológica*, la auto-ruptura de la realidad en un doloroso *no-todo*, en el origen de la experiencia, con todas las implicaciones metafísicas que conlleva para nuestra comprensión del mundo en sí misma” (Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014, p. 27. Nuestra traducción).

²⁴⁸ Lo es, por lo menos, en la etapa de formación del pensamiento de Heidegger, orientada por Husserl, el neokantismo y el positivismo.

Sin embargo, Žižek introduce una perspectiva distinta, y en ciertos puntos, opuesta al pensamiento de la Ilustración y a su metáfora de la luz de la palabra y la razón: “el sujeto [hegeliano] no es ya la luz de la razón opuesta a la materia prima impenetrable, opaca (de la Naturaleza, la tradición...). Su núcleo, el gesto que abre el espacio para la luz *del logos*, es la negatividad absoluta, la ‘noche del mundo’, *el punto de locura total*”²⁴⁹. Desde esta perspectiva, Hegel no puede ser entendido como la *culminación* de la tradición ilustrada, como la reducción ‘panlogicista’ de toda la realidad a la condición de producto de la automediación de la Idea, como la *identidad* de la realidad y la razón, sino como aquel que vio que el orden racional de la realidad está mediado por “el gesto ‘loco’ del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para su (re)constitución simbólica”²⁵⁰.

No obstante, hay que distinguir la ‘negatividad abstracta’ de la ‘negatividad dialéctica’. La primera se identifica con la actividad destructora y disolvente que se ha desvinculado completamente de todo contenido (“la furia de la destrucción”), mientras que la segunda

...queda dentro de los límites de la ‘economía restringida’, donde todos los gastos (la explosión de la negatividad), sin importar cuán radicales, violentos o (auto)destructivos sean, se economizan y sirven como un desvío necesario en el progreso general de la totalidad racional. Justamente, cuando nos acercamos al abismo de la autodestrucción total, la negatividad se convierte como por arte de magia en su opuesto; es suprimida (*aufgehoben*) como una positividad nueva y más alta.²⁵¹

La conceptualización de lo negativo es un gran aporte del pensamiento de Hegel, pero la complejidad del problema resiste las soluciones simples e inmediatas. Precisamente, la diferencia fundamental entre estos dos momentos de la negatividad (abstracta y dialéctica) consiste en que la primera es inmediata mientras que la segunda implica un proceso (dialéctico) de *mediación*²⁵². El efecto inmediato (aunque nunca completamente realizado) de la negatividad abstracta es la disolución de los lazos, de las relaciones, de los lugares y de las subjetividades en la realidad *dada*. “Si estas distinciones concretas se disuelven, volvemos a una libertad abstracta que es como la noche cuando todas las vacas (sociales) son negras, una vorágine destructiva de lo Real, un abismo primordial aterrador, que se traga todo, disuelve todas las identidades”²⁵³. El producto de la

²⁴⁹ Žižek, S., 2001, p. 45. Recuérdese que en la interpretación freudiana, la negatividad está asociada a la desvinculación de las relaciones, que en lo social es la condición prepolítica de la política.

²⁵⁰ Žižek, S., 2001, p. 46. “Lo que Hegel llama “la noche del mundo” (el dominio fantasmagórico, presimbólico de las pulsiones parciales), es un componente innegable de la autoexperiencia más radical del sujeto, ejemplificada, entre otros, por los célebres cuadros del Bosco” (Ibídem).

²⁵¹ Žižek, S., *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016, pp. 14-15. “...El desplazamiento propiamente dialéctico es, pues, el desplazamiento de la Cosa (el abismo caótico de lo Real, el contenido sin marco y sin forma) al Marco vacío, del Vacío que traga todo al Marco dentro del cual puede surgir lo nuevo. Entonces, ‘la Cosa es un Marco vacío’ debería ubicarse en la larga serie de lo que Hegel llamó ‘juicios infinitos’, juicios que afirman la identidad de opuestos radicales, la inversión inmediata de un polo en su opuesto. El movimiento aquí es doble: primero se invierte la libertad absoluta en terror autodestructivo; luego, este terror mismo colapsa, se convierte en un marco vacío que abre el espacio para un nuevo comienzo” (*Op. cit.*, p. 18)

²⁵² “El sentido es la idealidad de lo sensible y la sensibilidad de la idea: es el paso de uno a otro. (...) el sentido está en la mediación” (Nancy, J. L., 2005, p. 56).

²⁵³ Žižek, S., 2016, p. 17. Ya Feuerbach había señalado que “frente al orientalismo de la Filosofía de la Identidad, el elemento característico de Hegel es el de la *diferencia*” (Feuerbach, L., “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel (1839)”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p. 15. “...La *lógica* es, desde su estadio más elemental, desde su primera y más pobre abstracción, un *desgarro* de la identidad, su *dislocamiento* y su alteración” (Nancy, J. L., 2005, p. 27).

negatividad dialéctica es la creación de nuevos lazos y relaciones, la fundación de lugares antes inexistentes y la emergencia de nuevas subjetividades.

Heidegger no ha dejado de plantear un problema que es central para la ontología: ¿Qué significa Ser? ¿En qué consiste la diferencia entre Ser y lo que es (ente)? ¿Qué hay con la diferencia *en tanto que* diferencia? Para Hegel, lo negativo²⁵⁴ expresa la diferencia ontológica: la diferencia entre Ser y ente, la diferencia entre caos y cosmos, la diferencia entre naturaleza y sociedad, la diferencia entre *lo político* y la política²⁵⁵, (en términos freudianos) la diferencia entre Tánatos y Eros, (en términos lacanianos) la diferencia entre lo Real y el orden simbólico.

4. Conclusión

Frente a las abstracciones formales del neokantismo, la Fenomenología de Husserl suscitó un doble interés, en lo esencial y en lo concreto, con su pretensión de volver ‘a las cosas mismas’. En especial, las clases dictadas por el joven profesor asistente de Husserl, provocaron un renovado entusiasmo en su intento de volver a lo fundamental: a la pregunta originaria de la metafísica que interroga por el sentido del ser y por la diferencia entre el ser y los entes. Ante el derrumbe de la metafísica (siglo XVIII), la crítica de la filosofía idealista (mediados del siglo XIX) y la crisis de la ciencia (fines del siglo XIX, comienzos del siglo XX), Heidegger, siguiendo a Husserl, se propone replantear la pregunta y emprender la tarea, malograda por Kant y el neokantismo, ‘de(con)struir’ la historia de la metafísica y de refundamentarla sobre la ontología. Su proyecto quiere producir una revolución ‘conservadora’ en tanto busca volver a los fundamentos olvidados después de las tres grandes revoluciones del pensamiento occidental: Aristóteles, Descartes y Kant. No obstante los auspiciosos resultados iniciales y el cumplimiento de los lineamientos propuestos en el proyecto inicial, hacia finales de la década de 1930 y comienzos de la siguiente, está claro que se ha producido un impasse y el pensamiento de Heidegger sufre un vuelco o un giro. La explicación estandarizada es que el vuelco se debió a la limitación del marco del proyecto atrapado dentro del horizonte de la subjetividad trascendental kantiana-husserliana, pero en este capítulo se ha ensayado una hipótesis contrainductiva: el vuelco del pensamiento de Heidegger después de publicar *Kant y el problema de la metafísica*, fue el resultado de haber abandonado ese horizonte demasiado pronto, al no poder superar el problema de la imaginación trascendental como obstáculo en la fundamentación kantiana de la metafísica.

Kant responde a la crisis de la metafísica dogmática tradicional de la segunda parte del siglo XVIII, teniendo clara conciencia de que los conceptos y principios del conocimiento científico suponen una comprensión previa de la constitución del ser, por lo que se hace necesario desarrollar una investigación, a la que llama ‘crítica’, sobre las condiciones del conocimiento fundamental del ser en general y como tal. Con Kant se hace explícito que el conocimiento óntico (como es, por ejemplo, el de los cuerpos en la ciencia física) depende de un conocimiento que no se sostiene sobre bases empíricas

²⁵⁴ Heidegger enmarca la dialéctica de Hegel dentro del mundo moderno en el que el Ser se revela como *subjectum* frente a un *objectum* comprendido como recurso, instrumento, medio para el sujeto. Marcuse llamará ‘pensamiento unidimensional’ a lo que Heidegger llamaba ‘metafísica moderna’ en la que se despliega la esencia de la técnica, y llamará ‘pensamiento dialéctico’ o ‘bidimensional’ a lo que Heidegger llamaba ‘ontología fundamental’.

²⁵⁵ “Siempre que hubo una filosofía que mereció el nombre de tal, no reconoció aquella separación entre ‘verdadera’ filosofía, por un lado, y ‘mera’ filosofía social, por el otro. Y la caída por debajo de la filosofía no se debe a la reflexión social, sino precisamente a la rigidez y la separación mecánica de ambos momentos” (Adorno, T., 2017: 357-358).

sino sobre conceptos y principios no empíricos (*a priori*). Este conocimiento ‘trascendental’ investiga la posibilidad de la comprensión previa del ser, es decir, la constitución ontológica del ser del ente. El conocimiento trascendental investiga las condiciones y los límites de la estructura esencial de la razón (finita) humana para el conocimiento de los fenómenos. Como resultado, la *Crítica de la razón pura* muestra que la síntesis originaria pura es el producto de la imaginación trascendental que no depende entonces del ente, sino que es una fuerza formadora en tanto se proporciona la imagen intuitiva (*contenido*) y en cuanto crea y *forma* esa imagen. Así, la imaginación se revela como “una facultad fundamental del alma humana”, en tanto que posibilita la unidad original de la intuición y el pensamiento, y de este modo sirve a priori de fundamento a todo conocimiento. Sin embargo, este resultado se vuelve inaceptable, en tanto revela que la facultad superior del pensamiento se origina de una facultad inferior como es la sensibilidad y Kant se ve obligado a retroceder ante el problema, reduciendo a la imaginación a la función de mera síntesis empírica, que como tal, pertenece al entendimiento que es la facultad sintética. Las huellas de este ‘retroceso’ quedan ocultas en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, como se revela tras la hermenéutica que Heidegger hace de la obra.

Heidegger se pregunta entonces: “¿por qué *retrocedió* Kant ante la imaginación trascendental?” La respuesta es que Kant retrocedió ante este abismo: si la razón pura se fundamentara en la imaginación trascendental, la *Crítica de la razón pura* se privaría a sí misma de su objeto, pues la razón dejaría de ser un fundamento último del conocimiento. Consecuentemente, para salvar la supremacía de la razón, Kant se resolvió, en la segunda edición, a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura.

Si la imaginación trascendental puede ser la raíz común de las dos ramas del conocimiento (sensibilidad y entendimiento), lo es porque se afianza en el tiempo originario, en tanto estructura de la unidad del futuro, del pasado y del presente que hace posible la síntesis pura, es decir, donde se funda la posibilidad de la ontología como una revelación de la trascendencia, que es la esencia de la subjetividad del sujeto humano. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos que permite fundamentar la metafísica conduce necesariamente a la pregunta por el ser (finito o ‘creado’) del hombre, es decir, a la antropología filosófica. Con ello, la fundamentación de la metafísica conduce al problema de la finitud del ser humano: ¿Qué es el hombre? ¿En qué consiste el ser del ser-humano? ¿A partir de qué es posible comprender una noción como la de ‘ser’? Estas preguntas pasan por alto algo obvio: En cada ‘disposición afectiva’, está contenida cierta ‘comprensión’ (o pre-comprensión, puesto que no es conceptual ni producto del ‘entendimiento’) del ser que somos. Por esto hay que decir que el ser del hombre es ‘ex-istencia’, pues ésta no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser. La comprensión del ser del ser-ahí es el camino que permite alcanzar una comprensión del *ser en tanto ser*. La metafísica de la existencia (ser-ahí) se identifica así con la ontología fundamental, la cual debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente tiene ya como base la trascendencia del ser-ahí, a la que Heidegger llama ‘ser-en-el-mundo’. Se desmorona así la preeminencia del entendimiento y de la lógica de la razón establecida por Descartes y profundizada por Kant y el iluminismo. La búsqueda de fundamentación termina en un *desfondamiento*. Si bien Heidegger no comparte los supuestos iluministas de Kant y está dispuesto a aceptar la anterioridad de la imaginación (de la ‘disposición afectiva’ o de la ‘pre-comprensión’) respecto del entendimiento, no parece aceptar de la misma manera la anterioridad de la imaginación como ‘actividad de disolución’ constitutiva de la subjetividad del sujeto. Kant retrocedió ante la posibilidad de (des)fundar la razón en la

imaginación; Heidegger retrocede ante este momento negativo constitutivo de la subjetividad. La subjetividad no se constituye a partir de la razón autofundada y autoconsciente, sino a partir de este momento vacío, de negación, de locura y de libertad radical, que pone al descubierto la herida en el ser mismo: una herida ontológica. No se trata solamente de la finitud del conocimiento, ni siquiera se trata de la finitud del ser humano, sino de lo negativo como constitutivo del ser mismo. Lo negativo es una instancia más originaria que la pre-comprensión del ser y el ser-en-el-mundo: a la síntesis de la imaginación trascendental de Kant la antecede la multiplicidad pre-sintética; al ser-en-el-mundo de Heidegger lo antecede la noche del mundo. El problema de la fundamentación de la metafísica (Kant) condujo a la antropología filosófica; la ‘repetición’ heideggeriana conduce al problema de la constitución del sujeto, a la locura como idea filosófica intrínseca en el concepto de subjetividad.

Desde la perspectiva de Žižek, hay que buscar en el pensamiento de Hegel una respuesta al problema ante el cual retrocedieron Kant y Heidegger, esto es, el problema de la constitución del sujeto a partir de lo negativo, de la diferencia como diferencia.

La problemática abierta por la ‘repetición’ heideggeriana de la cuestión de las condiciones y la posibilidad de una fundamentación de la metafísica, termina en el ‘fracaso’ del proyecto de una ontología fundamental desarrollado en *El ser y el tiempo*, y en el abandono de la investigación sobre la ‘facultad’ de la imaginación trascendental. Este ‘cierre’ prematuro sugiere posibles líneas de investigación alternativas que podrían reabrir dicha problemática, volviendo a plantear (en términos de Heidegger: ‘repetir’), en primer lugar, la pregunta por la naturaleza, el origen y la función de la imaginación trascendental. Iniciamos este camino alternativo retomando la conceptualización, que Hegel construye en la *Filosofía real* y en la *Fenomenología del Espíritu*, de la imaginación trascendental como la ‘noche del mundo’. Este camino conduce a un desplazamiento del problema desde el ámbito de los entes hacia el ser, de lo subjetivo y óntico hacia lo ontológico. No obstante, Hegel mismo avanza más allá de estos resultados en su obra posterior, en la que construye los conceptos requeridos para responder a la pregunta por el [sentido del] ser de lo que es y su diferencia con los entes. Indagaremos este progreso en el capítulo 4, siguiendo las indicaciones de la investigación²⁵⁶ de Herbert Marcuse para su tesis de habilitación bajo la tutoría de Heidegger hacia el final de la tercera década del siglo XX en la universidad de Friburgo.

Todos los desarrollos del Idealismo Alemán (Fichte, Schelling, Hegel) están signados por el desplazamiento desde la razón teórica a la razón práctica y desde el ser concebido como substancia al ser concebido como movimiento, como devenir y como acción. Desde este punto de vista, se podría ensayar la siguiente hipótesis analógica: la imaginación trascendental es a la razón teórica lo que la libertad es a la razón práctica. Después de Hegel, Schelling avanza por un camino paralelo (que también será ‘repetido’ por Heidegger) en su investigación *Sobre la esencia de la libertad humana*, en donde se pregunta por el fundamento de la acción libre y, en consecuencia, de la vida del Espíritu, de la cultura, del arte, de la historia y de la política. Esta línea investigativa será seguida en el capítulo 3 dedicado al análisis del libro de Schelling y a la interpretación realizada por Heidegger. Según la hipótesis enunciada unas líneas más arriba, el estudio de Schelling es una continuación de la investigación sobre la imaginación trascendental como facultad originaria, no del conocimiento, sino de las producciones del espíritu humano. Sin embargo, ya no puede objetarse que esta indagación siga siendo deudora de presupuestos metafísicos o subjetivos, ya que no se

²⁵⁶ Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.

parte ni del objeto ni del sujeto, *sino de la relación y del fundamento de esa relación* que es la esencia de la libertad.

CAPÍTULO 3

EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA LA ESENCIA DE LA LIBERTAD Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ONTOLOGÍA

1. Schelling y la esencia de la libertad humana

El doble fracaso que resulta del proyecto de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, tal vez se haya debido al marco [teórico kantiano]²⁵⁷ que hizo posible esa investigación. Esa doble limitación podría ser superada mediante un doble salto: por sobre el marco meramente ‘teórico’, construyendo una filosofía práctica o un pensamiento del devenir; por sobre el marco meramente ‘kantiano’, considerando los avances de la filosofía del ‘idealismo alemán’, después y más allá de Kant. No puede sorprender que el mismo Heidegger haya hecho este intento en un curso que dictó en el semestre de verano de 1936 en la Universidad de Freiburg im Breisgau, en el que se ocupó de un libro titulado *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y sobre otras cuestiones con ello relacionadas*, que Schelling publicó cuando tenía treinta y cuatro años de edad²⁵⁸. El manuscrito original de Heidegger que sirvió de base para esas lecciones fue publicado en 1971 con el título *Schellings Abhandlung. Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*²⁵⁹. Este texto servirá de hilo conductor en esta parte de la investigación.

El objeto de este capítulo es avanzar en el proyecto de fundamentación de la metafísica más allá de los fracasos y retrocesos a los que condujeron los desarrollos interpretados en el capítulo anterior. Dichos avances debieran posibilitar una ontología fundamental, en el sentido de una comprensión del ser como diferencia y devenir. Una tal ontología, a su vez, daría sustento a una ontología política capaz de pensar la novedad y la diferencia en el ámbito de lo social.

El tema de la ‘política’ se introduce en la primera página del manuscrito de Heidegger al tratar de describir el contexto histórico del libro de Schelling. Éste es

²⁵⁷ O. Marchart sostiene que la postura teórica de Heidegger se describe mejor como ‘cuasi trascendental’ porque a pesar de su renuencia a colocarse en la trayectoria del trascendentalismo kantiano, su investigación permanece muy cerca de la búsqueda trascendental de las condiciones de posibilidad. Con ‘cuasi trascendental’ se quiere indicar que el fundamento y el abismo, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad, se hallan inseparablemente entrelazadas. (Cf. Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 24-25). “Toda instancia trascendental – advierte C. Malabou- se encuentra necesariamente en posición de exterioridad en relación con lo que ella organiza. Por naturaleza, la condición de posibilidad es otra que aquello que hace posible. En esta medida, la concepción hegeliana del sistema implica precisamente la ausencia de afuera del Sistema. La filosofía dialéctica es sistemáticamente no-trascendental” (Malabou, C., *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinode, 2016, p. 45).

²⁵⁸ Heidegger señala que Schelling no publicó nada más después de esta investigación sobre la libertad, lo cual autoriza a tomar la obra como *una culminación* de la filosofía de Schelling, la cual tiene que ser considerada como una de los más altos logros del idealismo alemán, “*en el cual culmina* en cierto sentido la metafísica occidental” (221). Por otro lado, añade que “no se requiere ninguna ulterior fundamentación de por qué hemos elegido este tratado, a no ser a partir de él mismo. Pues él plantea una pregunta en la que viene a expresarse lo que yace como la base de todos los propósitos y fundamentaciones del hombre, la pregunta de la filosofía por antonomasia. Quien entiende esa pregunta, sabe de un golpe que no tiene sentido preguntar por qué y para qué filosofamos; pues la filosofía se fundamenta tan sólo a partir de sí misma -o no se fundamenta en absoluto, así como el arte sólo patentiza su verdad a través de sí mismo” (Heidegger, M., 1990: 12).

²⁵⁹ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, traducción de Alberto Rosales, Caracas, Monte Avila Editores, 1990.

concebido, redactado y publicado en la primera década del siglo XIX, cuando “Napoleón dominaba, *es decir oprímía y humillaba a Alemania*”²⁶⁰. Menciona una conversación de Napoleón con Goethe en la que el primero habría dicho que el destino y las tragedias pertenecen a ‘una época [pasada] más oscura’ en la que el destino regía el mundo humano, pero no ya al presente en el que ‘la política es el destino’. En la página siguiente Heidegger comenta que “pronto había de revelarse la profunda falsedad de la frase que Napoleón había dicho a Goethe en Erfurt: la política es el destino. No, el espíritu es el destino y destino es espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad”²⁶¹. La ‘política’ a la que se refiere Heidegger aquí es la política napoleónica, es decir, la política como ‘dominación y opresión’ y, en ese sentido, opuesta al espíritu cuya esencia es la libertad²⁶². La interpretación de la obra de Schelling sobre la esencia de la libertad humana se propone, en oposición a la política como opresión y humillación, el desarrollo de una política como ‘liberación’.

Pero, ¿qué relación tiene una obra que investiga la esencia de la libertad humana con una ontología fundamental como fundamentación de la metafísica?

La libertad es la esencia que abarca y penetra todo [lo que es], en retroreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma *es una determinación del Ser* en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano. En tanto el hombre es en cuanto hombre, tiene que *participar* de esa determinación del Ser, y el hombre *es* en tanto lleva a cabo esa *participación* en la libertad.²⁶³

Debe quedar claro desde el comienzo que la libertad no es concebida como un rasgo, una característica o un atributo del ser humano, sino como una *determinación del Ser mismo*. La libertad es la esencia del Ser propiamente dicho, es decir, la esencia del fundamento del ente en total²⁶⁴. La libertad es una categoría ontológica que da base a (fundamenta) la esencia del hombre. La investigación de Schelling y la interpretación de Heidegger tienen que considerarse desde el comienzo según su orientación “hacia la pregunta por la esencia del Ser en general”²⁶⁵. Se trata de una investigación ontológica

²⁶⁰ Heidegger, M., 1990: 1. Esto dicho en 1936 no podía sino ser escuchado como una denuncia de la situación presente, en la que los alemanes se sienten nuevamente oprimidos y humillados por las naciones vencedoras de la Primera Guerra Mundial.

²⁶¹ Heidegger, M., 1990: 2.

²⁶² Paradójicamente, la política napoleónica tiene el significado opuesto al de la interpretación de Heidegger. Napoleón entiende la política como el ejercicio de la libertad, que en Francia había puesto nuevas bases al orden social, jurídico y político. Cuando afirma que la política es el destino, quiere decir que es la acción libre la que confiere un orden (destino) al mundo y a la historia.

²⁶³ Heidegger, M., 1990: 11.

²⁶⁴ “Heidegger hace consistir la esencia del fundamento en la ‘libertad’; pero Heidegger previene contra toda interpretación subjetivista. La libertad del *Dasein*, considerada metafísicamente, no es sino la liberación hacia el ente y, en definitiva, hacia el ser; en otros términos, la libertad es la transcendencia (*Transzendenz*) del *Dasein*, su apertura al mundo. La libertad ‘funda’ (*stift*) mundo en la esencial ‘proyección del mundo’ que es el *Dasein* en cuanto ‘proyecto’ (*Entwurf*): primer modo de fundamento. Pero el *Dasein* solo funda mundo fundándose, implantándose, tomando suelo (*Boden-nehmen*) en medio de los entes y ‘poseído’ (*Eingenommenheit*) por estos: segundo modo de fundamento. Estos dos modos implican el tercero: posibilidad de patentizar, por lo pronto, el ente mismo, posibilidad de la ‘verdad óntica’ (= del ente), por tanto, posibilidad transcendental de los ‘por qué’, el último de los cuales es ‘¿por qué hay ente y no más bien nada?’ Pero esta posibilidad de preguntar los ‘por qué’ supone una comprensión del ser; el ser es la primera y última respuesta a todos los ‘porqués’. Por eso la primera y última fundamentación (*Begründung*, tercer modo de fundamento) la da la comprensión del ser; es la verdadera ‘fundamentación transcendental’, que equivale a ‘verdad ontológica’” (Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 46).

²⁶⁵ Heidegger, M., 1990: 11.

y, como tal, no puede tener otro fundamento que el Ser mismo como tal. “La razón suficiente de la pregunta acerca del Ser en total –dice Heidegger- yace en el Ser mismo y sólo en él”²⁶⁶. En este sentido, se puede considerar la investigación sobre la obra de Schelling como una continuación de la investigación sobre la *Crítica* de Kant en su intento de fundamentar la metafísica.

Heidegger advierte que la tarea hermenéutica que se propone no puede reducirse a los supuestos y las condiciones histórico-culturales de su génesis ni a los efectos que la obra produjo, sino que debe atender a *la novedad y originalidad* del aporte de Schelling, ya que con él se introducen y establecen nuevos criterios para el preguntar. La novedad de una obra de pensamiento es lo que la lleva más allá de sí misma, lo que abre el universo del pensamiento en una dirección inédita. La filosofía²⁶⁷, para Heidegger como para Deleuze, no consiste en explicar lo ya sabido, sino en plantear nuevos problemas, preguntar de una manera nueva la pregunta fundamental, la pregunta por el Ser.

En el primer párrafo Schelling define el objeto de su investigación, que es doble: 1) definir correctamente el concepto de libertad, y 2) ponerlo en el contexto de ‘una concepción científica del mundo’.²⁶⁸

En lo que se refiere al concepto, aunque ‘el hecho real’ de la libertad esté grabado ‘inmediatamente en el sentimiento’ de todo ser humano, es necesario *definirlo científicamente* y alcanzar “una pureza y hondura de espíritu mucho mayores de lo habitual”. En vistas de la problemática ontológica, sería conveniente preguntar además, qué quiere decir ‘hecho’ cuando se hace referencia a la libertad, es decir, en qué consiste el ‘Ser’ del hecho de la libertad²⁶⁹. Y, además, desde la perspectiva gnoseológica, si todo ser humano tiene un *sentimiento* de la libertad, ¿con cuál de los *sentidos* ha podido aprehendérselo? Si la libertad no puede percibirse mediante los llamados ‘sentidos externos’, ¿se percibe mediante un ‘sentido interior’, a través de una ‘disposición de ánimo’? Y, en este caso, ¿cuál es este sentido interior? Finalmente, más allá de la consideración gnoseológica y subjetiva, ¿en qué consiste *lo sentido* en ese

²⁶⁶ Heidegger, M., 1990: 11.

²⁶⁷ “Sólo filosofamos cuando la posición de nuestra existencia se convierte en el verdadero *aprieto* de la pregunta por el Ser en total” (Heidegger, M., 1990: 13). Este texto recuerda este otro, que nos permitirá más adelante vincular esta investigación con la *ontología política*: “La filosofía se convierte en ‘política’ cuando acoge la aporía o la confusión propia de la política. La política -volveremos a ello- es la actividad que tiene por principio la igualdad, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas ‘qué’, quiénes son esas ‘cuáles’? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Tal es el aprieto propio de la política por el cual ésta se convierte en un aprieto para la filosofía, un objeto de la filosofía” (Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 7-8).

²⁶⁸ “Las investigaciones sobre la esencia de la libertad humana –dice Schelling- pueden en parte apuntar al *concepto correcto* de la misma, (...) y en parte, pueden concernir a la relación de este concepto con la totalidad de una *concepción científica del mundo*” (Schelling, F., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 111 (336). Entre paréntesis se cita la paginación de las *Obras completas* de Schelling (*Sämtliche Werke*) editadas en Stuttgart, por su hijo Karl Friedrich August Schelling, entre 1856 y 1861. El volumen VII de la Sección 1 contiene el tratado sobre la libertad en las pp. 336 a 416).

²⁶⁹ Ya Kant adelantó (en el § 68 de la *Crítica de la facultad de juzgar*) que la idea de libertad acontece en la experiencia. Heidegger, por su parte, considera pertinente separar “a) el hecho del humano ‘Ser’-libre y el ‘Ser’-hecho de este hecho; b) el sentimiento de ese hecho y la verdad de un sentimiento en general, y c) la exégesis de lo que es sentido en ese sentimiento y el tipo de concepto aquí en acción” (Heidegger, M., 1990: 18).

sentimiento? ¿Cuál es la ‘verdad’ de la libertad? En otros términos: ¿cuál es y en qué consiste la libertad verdadera?

2. La ontología como sistema

Por otro lado, Schelling dejó sentado desde el primer párrafo que un concepto no puede ser definido desde sí mismo y que su definición requiere poner en relación dicho concepto con el contexto de ‘una concepción científica del mundo’. Pero, ¿qué significa ‘ciencia’ en este contexto? Si se entiende por ciencia lo que este término significa usualmente *en la actualidad* [a comienzos del siglo XIX (o del siglo XXI)], el objetivo de la investigación de Schelling se tornaría *imposible*, pues la ciencia se refiere a los hechos empíricos, es decir, a los hechos que pueden ser percibidos por los sentidos o por las herramientas que extienden y mejoran la capacidad de los sentidos ‘naturales’. Para los filósofos como Fichte, Hegel o Schelling, a los que se suele enmarcar dentro de un movimiento intelectual conocido como ‘idealismo alemán’, ciencia significa *lo mismo que filosofía*. De allí que Hegel utilice los términos ‘*philosophischen Wissenschaften*’ (ciencias filosóficas) para referirse a su propia filosofía. De manera que cuando Schelling dice ‘concepción científica del mundo’, hay que entender ‘científica’ en el mismo significado que ‘filosófica’. La ciencia, para estos autores, es “aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con ese saber principal, expone lo esencial de lo que se puede saber en general en una conexión esencial fundada”²⁷⁰. ‘Concepción científica del mundo’ significa entonces: “el saber absoluto del ente en total, que se funda en últimos principios e intelecciones esenciales”²⁷¹. Hay que hacer aquí una advertencia importante: cuando se habla de la ‘concepción’ del mundo, no se hace referencia solamente a la visión o consideración subjetiva de la totalidad de los entes, sino también a “las fuerzas y direcciones del actuar y de la actitud”²⁷², es decir, a lo que Hegel llamaba el ‘espíritu objetivo’.

Schelling entiende la ‘concepción científica del mundo’ no solamente como algo dado y fijo sino también *como una tarea*: la de concebir a la filosofía y a la ciencia como ‘*sistema*’. Poner el concepto correcto de la libertad en el contexto de ‘una concepción científica del mundo’ significa, entonces, determinar su lugar en el conjunto del *sistema*, “es decir, mostrar cómo la libertad y el ‘Ser’-libre del hombre marchan juntos con el todo del ente y se ensamblan en éste”²⁷³. Desde la misma tarea propuesta por la investigación, está claro que la libertad es una determinación fundamental del ‘Ser’ en general y no solamente un rasgo específico de un ente particular (humano). Pero hay que agregar, además, que la libertad no es una determinación más del Ser, entre otras que pudieran definirse, sino *la determinación fundamental* y el concepto central del sistema, a tal punto que, el sistema se define como “el sistema *de la libertad*”²⁷⁴.

¿Cómo sería *posible* un sistema de la libertad? ¿No se trata de una contradicción en los términos? Schelling se hace eco de estas objeciones: “Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una

²⁷⁰ Heidegger, M., 1990: 20.

²⁷¹ Heidegger, M., 1990: 20.

²⁷² Heidegger, M., 1990: 23.

²⁷³ Heidegger, M., 1990: 23.

²⁷⁴ Heidegger, M., 1990: 26. “El esfuerzo de Schelling desde 1809 hasta su muerte, el callado trabajo de esos 45 años, estuvo dedicado a la fundamentación y construcción del sistema de la libertad en una obra estructurada”.

negación de la libertad”²⁷⁵. Se hace necesario, en consecuencia, responder a estas objeciones, para lo cual hay que dar cabida a las preguntas siguientes:

1) ¿Qué quiere decir en general sistema? 2) ¿Cómo y bajo qué condiciones se llega en la filosofía a formar sistemas? 3) ¿Por qué es ‘el sistema’ el grito de lucha y la exigencia más intrínseca precisamente en la filosofía del idealismo alemán? 4) ¿Qué puntos cuestionables respecto de la posibilidad de un sistema de la libertad y del sistema en general pone Schelling de relieve en la disquisición general de su introducción? ²⁷⁶

La palabra ‘sistema’ deriva del verbo griego συνίστημι, συνιστάνω, que significa “poner junto, recomendar, probar, exhibir”. “Poner junto” tiene el significado de “ensamblar en un orden”, como cuando se disponen los jugadores en un campo de juego; pero también significa que las cosas se vuelvan visibles precisamente por estar dentro de su ensamble más propio. ‘Sistema’ significa, entonces, ‘ensamble’²⁷⁷ en este doble sentido. Heidegger precisa: “sistema es el ensamblamiento interno de lo que se puede saber mismo, el fundante despliegue y estructuración de éste, más propiamente: sistema es el ensamblamiento, en el medium del saber, del ensamble y de la ensambladura del Ser mismo”²⁷⁸.

¿Cómo ha llegado a ser posible un sistema? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Cómo ha podido surgir una *voluntad* de sistema? Históricamente, los sistemas y la voluntad de sistemas surgen en la época moderna. Sin embargo, no hay que suponer que la modernidad es la condición de posibilidad de los sistemas, sino al revés: la posibilidad de sistemas hace surgir la época moderna. Si bien en toda filosofía desde el comienzo hay una orientación hacia el sistema, ya que toda filosofía es un preguntar por el Ser, no obstante, no toda filosofía es sistemática y solo hay sistemas en la modernidad.²⁷⁹ ¿Cuáles son las principales condiciones de la formación de sistemas, características de la época moderna? Heidegger menciona, en primer lugar, el predominio de lo matemático, según el cual la ciencia es un saber fundamentado que parte de proposiciones ‘evidentes’ que no requieren de ulteriores fundamentaciones. Heidegger dice que

...esa primacía de la certeza sobre la verdad conduce a que la verdad misma sea conceptuada como certeza. En ello está en juego la primacía del proceder (método) sobre la cosa. [...] La autocerteza del pensamiento se convierte en el tribunal que decide qué puede y qué no puede ser, es más: qué significa en general ‘Ser’. ²⁸⁰

El pensamiento *del sujeto* se constituye en el tribunal que pone bajo su dominio la totalidad de lo que es, apoderándose del Ser. La totalidad de los entes es vuelta a pensar, más allá de la concepción cristiana, según el orden y la legalidad del pensamiento, “que determina todo Ser en la forma de la conexión matemática de fundamentación”²⁸¹. Heidegger advierte que, como el Ser en general es determinado respecto de su esencia a

²⁷⁵ Schelling, F., 1989, p. 111 (336).

²⁷⁶ Heidegger, M., 1990: 31.

²⁷⁷ Saussure se valió del concepto de sistema para definir el objeto de la lingüística. A partir de él el estructuralismo propuso reemplazar el concepto de ‘sistema’ por el de ‘estructura’. El postestructuralismo avanzó en esta línea mejorando la conceptualización, con los conceptos de ‘dispositivo’ (Foucault), de ‘ensamblaje’, o ‘plano’ o ‘agenciamiento’ (Deleuze) y de ‘discurso’ (Laclau-Mouffe).

²⁷⁸ “La esencia del Ser en general posee el carácter de una ensambladura” (Heidegger, M., 1990: 35).

²⁷⁹ “La posibilidad del sistema del saber y de la voluntad de sistema, en tanto un modo de la nueva fundación de la existencia misma, son algunas de las características esenciales de la Edad Moderna” (Heidegger, M., 1990: 35).

²⁸⁰ Heidegger, M., 1990: 37.

²⁸¹ Heidegger, M., 1990: 39. Cf. Spinoza, B., *Ética*, Parte I, Propos. VII.

partir del pensamiento, y como el orden propio del pensamiento es el orden geométrico, la consecuencia inmediata que se deriva de allí es que el ensamble del Ser (el sistema), tiene que ser matemático (*ratio*).

En resumen, las condiciones de posibilidad de la primera formación de sistema en la modernidad y a la vez los presupuestos de la génesis y de la existencia de las ciencias actuales son:

- 1) El predominio de lo matemático como patrón de medida del saber;
- 2) la autofundamentación del saber en el sentido de esta exigencia en cuanto primacía de la certeza sobre la verdad. Primacía del proceder (del método) sobre la cosa;
- 3) la fundamentación de la certeza como autocerteza del ‘Yo pienso’;
- 4) el pensar, *ratio*, como tribunal que ha de determinar la esencia del Ser;
- 5) la quiebra del dominio exclusivo de la fe de la iglesia sobre la configuración del saber, (...), y
- 6) la liberación del hombre para conquistar, dominar y reconfigurar el ente de manera creadora en todas las esferas de la existencia humana.²⁸²

Si bien coincidimos en esta enumeración de las condiciones de posibilidad, consideramos que adolece de una doble falencia. Por un lado, no tiene en cuenta otras condiciones igualmente importantes, como son la conquista efectiva del planeta a través de la colonización de los continentes no europeos, la conversión de los cuerpos en fuerza productiva, la transformación del tiempo vital en tiempo de trabajo, la transformación de todo ente en mercancía y de toda entidad en objeto, el devenir del yo pienso en yo actúo, de la substancia en sujeto y del sujeto en acción. Por otro lado, el enfoque heideggeriano confiere supremacía a la *perspectiva gnoseológica o científica*, al acentuar la problemática del saber, de la certeza, del sujeto como ‘substancia’ pensante y del pensar como *ratio* y relega los enfoques centrados en la acción, en el sujeto (en el sentido del idealismo alemán), en lo racional-real (en el sentido de Hegel), en lo Absoluto²⁸³ o en lo negativo. Esta doble falencia obrará como *limitación de su interpretación* de la obra de Schelling y del idealismo alemán. Por ejemplo, cuando trata de explicar el significado del concepto de sistema, dice: “La voluntad de disponer, *de manera cognoscitiva* y libremente formadora, del ente en total, proyecta para sí, en cuanto tal voluntad, el ensamble del Ser”²⁸⁴. En consecuencia, cuando afirma que “el Sistema es la ley ontológica de la existencia moderna”, se le está confiriendo un sentido fundamentalmente gnoseológico al concepto que reduce completamente su significado y limita el proyecto del idealismo alemán dentro de una perspectiva cognoscitiva, racionalista, subjetivista y metafísica, que desvirtúa decisivamente la interpretación. El mismo Heidegger reconoce que lo que ha logrado en su interpretación es “el *concepto kantiano de sistema*”²⁸⁵. En consecuencia, cuando sostiene que “en el idealismo alemán ‘el sistema’ fue entendido expresamente como exigencia de saber absoluto”²⁸⁶, es necesario no confundir esa exigencia con el proyecto de la Ilustración. Esto es precisamente lo que ocurre en la interpretación que hace Heidegger del concepto de razón en Kant²⁸⁷, definiéndola como una ‘facultad superior de conocimiento’ o como ‘facultad de las ideas’. Para los idealistas postkantianos, la razón no es meramente una

²⁸² Heidegger, M., 1990: 41-42.

²⁸³ Lo Absoluto –dice Žižek– es el nombre que Hegel da a la ‘Verdad del Ser’. Cf. Žižek, S., “Hegel versus Heidegger. Heidegger critique’s of Hegel”, e-flux, Journal #32, Febrero de 2012, en <http://www.e-flux.com/journal/32/68252/hegel-versus-heidegger/>

²⁸⁴ Heidegger, M., 1990: 42.

²⁸⁵ Heidegger, M., 1990: 45.

²⁸⁶ Heidegger, M., 1990: 43.

²⁸⁷ Cf. Heidegger, M., 1990: 44-45.

facultad del hombre como sujeto racional, sino *el sistema de lo real*. Y el sistema, para estos autores, no se limita al orden del pensamiento del sujeto que conoce, sino que se extiende al conjunto de la realidad. Por lo mismo, la *Idea* no es un contenido de la conciencia ni una representación de la unidad de la multiplicidad posibilitada por los elementos a priori del conocimiento, sino la *realidad efectiva en y para sí misma*.²⁸⁸

Para Heidegger, las condiciones desplegadas en la primera modernidad (desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII) definen los lineamientos determinantes del idealismo alemán (que llevaría esas tendencias a su culminación). Entre esas tendencias se encuentra “el perfeccionamiento de la exigencia sistemática [que] pugna precisamente por concebir y, en correspondencia con esto, por configurar al sistema cada vez menos como mero marco del saber acerca del ente, y cada vez más como *ensambladura del Ser*”²⁸⁹. Si las condiciones de posibilidad del sistema se pusieron en la primera modernidad junto con las tendencias a su realización, la pregunta obvia es: ¿Por qué Kant no llevó a cabo ese sistema? Si esa falencia se debió a Kant ¿por qué no se llevó el pensamiento kantiano hasta sus últimas consecuencias? Y si la falencia no se debió a Kant, sino a un problema que el kantismo no pudo abordar por sus limitaciones internas, ¿por qué no se fue más allá del marco kantiano?

Kant expresa la dificultad e intenta responder a ella. La dificultad consiste en que el Sistema y la Libertad *son excluyentes*: un sistema de la libertad manifiesta una contradicción en los términos. Es una contradicción análoga a la que hay en los pares: Naturaleza/Cultura, Significado natural/Sentido histórico, Indeterminación/determinación, Instinto/Moralidad, Ser/Existencia. Heidegger advierte que Kant llegó a plantear el problema y respondió a él llevando a cabo *una crítica*, es decir, una *separación* de los ámbitos, definiendo los límites de la ciencia y de la metafísica, “pero descuidó fundamentar la esencia del conocimiento que se llevó a cabo como crítica. *La crítica no llegó a ser fundada en tanto crítica*”²⁹⁰.

En este punto, las dificultades que se derivan de la filosofía de Kant pueden resumirse de la siguiente manera:

La razón, en tanto la *facultad* de las ideas, de las *representaciones* directrices del conocimiento del ente en total, está dirigida en sí misma a la totalidad del Ser y a su conexión. Según Kant, la razón es en sí misma sistemática. Pero Kant no ha mostrado el origen de las ideas, es decir, *el fundamento* del sistema. Más aún: mientras las ideas, como Kant enseña, posean sólo ese carácter indicador en tanto reglas, mientras ellas y en cuanto ellas, como re-presentaciones, no aporten lo mentado en ellas en cuanto tal, no es posible en absoluto fundar *a partir de la cosa misma*, del ente en total, al todo de las ideas, al sistema. *No es posible mostrar el fundamento del sistema* (las ideas son sólo indicaciones para el hallar, pero no son ellas mismas un hallazgo). En suma: el fundamento del sistema *es oscuro*; el camino hacia el sistema *no es seguro*. La verdad del sistema es completamente cuestionable. Y por otra parte: la exigencia del sistema es ineludible. Como se sabe, tan sólo el sistema garantiza la unidad interna del saber, su cientificidad y verdad. En vista de la verdad y del saber hay que poner por ello en cuestión una y otra vez, primeramente y ante todo, al sistema mismo, hay que fundar su esencia y perfeccionar su concepto. Así puede entenderse que el sistema se convierta en el lema del idealismo alemán y que no signifique otra cosa que verdadera autofundamentación del todo del saber esencial, de la ciencia sin más, de la filosofía.²⁹¹

²⁸⁸ “Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma*, y es *toda la verdad*.” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1974, p. 559).

²⁸⁹ Heidegger, M., 1990: 47.

²⁹⁰ Heidegger, M., 1990: 50.

²⁹¹ Heidegger, M., 1990: 50-51. Énfasis nuestro.

Si “el fundamento del sistema es oscuro” y “el camino [método] hacia el sistema no es seguro”, entonces, los principales problemas²⁹² de la nueva ciencia en la primera modernidad, no alcanzan resolución. De allí que el idealismo alemán retome y replantee estos problemas dándoles una orientación completamente nueva. Para Heidegger, el idealismo alemán complementa, completa y culmina el proyecto (metafísico) de la (primera) modernidad. Sin embargo, ¿por qué no indagar en él una iniciativa, una novedad, un acontecimiento, es decir, la irrupción de algo nuevo?

Desde el punto de vista de Heidegger, el concepto de sistema remite a una concepción ‘metafísica’, aunque con él se reemplaza la exigencia de un *fundamento último en algún ente o substancia* (onto-teo-logía) por el fundamento en la sistematicidad del sistema (Sentido del Ser). Por eso, desde su perspectiva, el sistema sigue siendo incompatible con la libertad, entendida ésta como lo no sujeto a causalidad o fundamentación, es decir, como *desfondamiento abismal*.

Esta misma crítica subyace a las posiciones heideggerianas que encuentran en la filosofía de Hegel la misma contradicción entre el sistema y el método dialéctico, entre la totalidad cerrada devenida en saber absoluto o la realidad histórica consumada en el Estado y el desarrollo dialéctico de las contradicciones que produce con cada realidad determinada las semillas de su propia destrucción. En otros términos, se trata de la contradicción entre la lógica *totalitaria* del sistema y la realidad dinámica e histórica que termina por disolver y destruir toda determinación anterior. En esta dimensión histórica se manifiesta “la tensión inherente entre el impulso sistemático de auto-mediación teórica de Hegel y un proyecto ontológico más original que, siguiendo a Heidegger, Alexandre Koyre²⁹³ describe como la historicidad de la condición humana orientada hacia el futuro”²⁹⁴, que es la raíz de lo que Hegel llama ‘negatividad’. Basados en una lectura ‘existencialista’ de Heidegger, comentaristas de Hegel como A. Kojève²⁹⁵ y J. Hyppolite²⁹⁶ denuncian una tensión irresuelta e impensada en el núcleo mismo de la filosofía de Hegel, que no ha podido ser ‘dialectizada’ o ‘mediada’ por la maquinaria trituradora del sistema. Incluso Marcuse, en su estudio sobre el pensamiento de Hegel, da cuenta de esta tensión cuando dice:

La verdad se encuentra, todavía, fuera del ámbito de los hechos, en un estado por venir. El progreso implicaba que el estado de cosas existentes iba a ser negado y no continuado. Este esquema prevalece aún en la Filosofía de la Historia de Hegel. La filosofía es tanto el material como el a priori lógico de la historia, hasta que la historia no haya adquirido el nivel adecuado a las potencialidades humanas. Sabemos, sin embargo, que Hegel pensaba que la historia había alcanzado su meta y que la idea y la realidad habían encontrado un terreno común. La obra de Hegel marca, pues, el apogeo y el fin de la historiografía filosófica crítica. Todavía se preocupa por los intereses de la libertad al tratar con los hechos históricos, y aún considera a la lucha por la libertad como el único contenido de la historia. Pero este interés ha perdido su vigor y la lucha ha llegado a su fin. El concepto de la libertad, como lo demostró la Filosofía del Derecho, se adecua al esquema de la propiedad libre. Como resultado de esto, la historia del mundo que Hegel contempla, exalta y enaltece [es] la historia de la clase media, que se basaba en este esquema. Hay una cruda verdad en el anuncio de Hegel, extrañamente seguro, de que la

²⁹² Tales son los problemas del fundamento y el método. Cf. Etchegaray, R., *Introducción a los modelos de pensamiento en las filosofías, las ciencias, las artes y las técnicas*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

²⁹³ Ver Alexandre Koyre, “Hegel a Jena”, *Etudes d’histoire de la pensee philosophique*, (Paris: Gallimard, 1971). [Nota de Žižek]

²⁹⁴ Žižek, S., “Hegel versus Heidegger. Heidegger critique’s of Hegel”, e-flux, Journal #32, Febrero de 2012, en <http://www.e-flux.com/journal/32/68252/hegel-versus-heidegger/> Nuestra traducción.

²⁹⁵ Kojève, A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

²⁹⁶ Cf. Hyppolite, J., *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

historia ha llegado a su fin. Pero anuncia el entierro de una clase, no el de la historia. Al final del libro, Hegel escribe, después de una descripción de la Restauración: ‘Este es el punto que ha alcanzado la conciencia’. Esto parece difícilmente un final.²⁹⁷

La *verdad*, en sentido dialéctico, *nunca se identifica con lo dado*, con el estado de cosas existente. Por esa razón, todo final es contingente, provisorio. Es un “todavía no...”, que exige su *negación*. Este resultado pone de nuevo en el tapete la consideración del significado de lo *negativo*.²⁹⁸

Sigamos el itinerario propuesto por Heidegger: lo primero que se constata desde esta perspectiva es la profundización de la tendencia al sistema. Ello se muestra en los títulos mismos de las principales obras de Fichte, Schelling y Hegel²⁹⁹. Se trata de llevar la filosofía kantiana hasta sus límites o, si fuese necesario, de dar un paso más allá de Kant. El concepto de sistema para este último se resume en la definición de la filosofía como *teleología rationis humanae* (saber esencial sobre aquello hacia lo cual está dirigida la razón humana). ¿Cómo concibe el idealismo alemán a la filosofía? ¿Cuál es su concepción del sistema?

Para responder a estas preguntas (que en el planteo de Heidegger están confundidas, porque *parte del concepto kantiano* que identifica filosofía y sistema) Heidegger toma como referencia el pensamiento de Schelling, abstrayendo las diferencias internas entre Fichte, Hegel y Schelling, ya que se trata de *oponerlos a Kant*. En cierta medida, el procedimiento está justificado, pero solo si se consideran los aspectos comunes a todos ellos. Precisamente, esto es lo que Heidegger *no hace*. Schelling se contrapone a Kant al definir la filosofía como “la intuición intelectual de lo absoluto”³⁰⁰.

Por supuesto, Heidegger señala que la tesis de que el conocimiento es *en el fondo intuición* ya había sido sostenida por Kant³⁰¹. Schelling no hace sino desarrollar las consecuencias de esta tesis hasta el extremo:

La intuición que constituye el saber primero y propiamente dicho tiene que referirse por esto a la totalidad del Ser, a Dios, al mundo y a la esencia del hombre (libertad). Según su

²⁹⁷ Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 222-223.

²⁹⁸ En su ensayo sobre el concepto de experiencia en Hegel (Cf. Heidegger, M., *Caminos en el bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 91 ss.), Heidegger le reprocha al autor de la *Fenomenología del Espíritu*, el mantenerse dentro de la metafísica onto-teo-lógica al sostener todo el pensamiento dialéctico y su concepto de lo negativo sobre un fundamento oculto e impensado: el sujeto absoluto portador del saber absoluto que solo se manifiesta al final del proceso. Pero lo que Heidegger no tiene en cuenta en este análisis es que la negatividad se identifica con la subjetividad del sujeto hegeliano, el cual, por esta misma razón, no puede sostenerse o fundamentarse en la ‘positividad’ de la experiencia, razón por la cual su despliegue se convierte en un ‘camino de desesperación’ (Hegel, G. W. F., 1966, Introducción, p. 54). No solo resulta infructuoso tratar de fundamentar la experiencia en una cierta ‘entidad’ subjetiva sino que la misma totalidad absoluta resulta subvertida, dejando a todo sujeto finito ante un abismo sin fondo incapaz de justificarlo o fundamentarlo. Como resultado, el concepto mismo de verdad se derrumba.

²⁹⁹ Cf. Heidegger, M., 1990: 51. “Por fuerte que sea la crítica a Kant en muchos respectos –dice Heidegger–, con los años crece siempre más y más en esos pensadores la conciencia de que sólo Kant los ha puesto propiamente allí donde ellos están”. ¿No está proyectando Heidegger aquí su propia deuda respecto de Kant?

³⁰⁰ Heidegger, M., 1990: 52. Tal vez haya que considerar el concepto de intuición intelectual en Schelling no como una posición contradictoria a la kantiana sino como una contradicción interna al concepto de sistema en sí mismo, en tanto la intuición es una relación inmediata y contradictoria con un sistema de mediaciones (Hegel).

³⁰¹ Heidegger parece ‘olvidar’ aquí el ‘retroceso’ kantiano en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, como él mismo descubriera en *Kant y el problema de la metafísica*.

esencia, esa totalidad ya no puede ser determinada a través de relaciones, a partir de relaciones *con algo diverso* -pues en ese caso no sería, claro está, el todo.³⁰²

Mientras que para Kant, la intuición (incluso las intuiciones puras) está referida (limitada) a lo sensible, a lo fenoménico; para Schelling, la intuición alcanza el ‘objeto’ más alto: lo *que es en sí y por sí*, lo *absoluto*³⁰³. Pero, precisamente, lo absoluto no tiene que ser concebido como *algo que es*, como una substancia o como un ente³⁰⁴, sino como *la totalidad del Ser*. Todo ente o toda substancia es ‘relativa’ a (está en relación con) otros entes o substancias, mientras que la totalidad no tiene nada fuera de sí, no excluye nada y por eso mismo *no está en relación con cosa alguna*. Eso mismo es lo que se define como ab-soluto, en el sentido de ‘estar libre de relaciones’, de ‘no depender de otra cosa’, por no estar en relación con otra cosa. En esto sí concuerdan al menos Schelling y Hegel: el ‘objeto’ de la filosofía es lo absoluto³⁰⁵.

Heidegger entiende que es necesario precisar el concepto de ‘intuición intelectual’ para comprender el modo como procede el saber de lo absoluto, si bien Schelling no hace referencia a esta cuestión en la investigación sobre la esencia de la libertad. Schelling dice que la intuición intelectual

...es la facultad en general de ver unificado en una unidad viviente lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito... de ver la [esencia] planta en la planta [empírica], el órgano en el órgano, para decirlo con una frase, de ver al concepto o a la indiferencia en la diferencia; esto sólo es posible a través de la intuición intelectual.³⁰⁶

La intuición intelectual permite elevarse a la unidad absoluta de pensar y Ser³⁰⁷. Dicha unidad ya había sido afirmada por la metafísica filosófica y teológica prekantiana, pero el idealismo alemán no retrocede a las posiciones anteriores a la filosofía crítica, sino que yendo más allá de ella, afirma la unidad absoluta del pensar y del Ser “en el saber, y por medio de esto un Ser de lo Absoluto en el saber y del saber en lo Absoluto”³⁰⁸. La

³⁰² Heidegger, M., 1990: 52.

³⁰³ “Sin embargo, esa intuición de lo Absoluto se refiere a algo que no percibimos con los sentidos. Esa intuición no puede, así pues, ser sensible. Intuición no-sensible es intuición intelectual” (Heidegger, M., 1990: 54). En sus lecciones sobre Heidegger, Adorno advierte que “este concepto [husserliano] de la conciencia inmediata de la esencia (...) sigue siendo también el presupuesto de toda la filosofía de Heidegger” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, pp. 64-65).

³⁰⁴ “Mientras entendamos, en efecto, en nuestro pensar, a lo pensado *sólo como cosa*, no es posible pensar lo Absoluto, porque no hay ninguna cosa absoluta y lo absoluto no puede ser cosa alguna. [...] Siempre y en cada caso sabemos acerca del ente en total. Sabemos que él es. Estamos constantemente en ese *saber acerca del Ser*” (Heidegger, M., 1990: 53 y 54). Sin embargo, esto sentado, no podría objetarse al idealismo alemán o a la filosofía de Schelling, mantener una posición metafísica, “onto-teo-lógica”, sostenida sobre un *ente* fundamental o primero.

³⁰⁵ Sin embargo no coinciden en cuanto a que la intuición sea el camino más adecuado para acceder a lo absoluto. Para Hegel existen tres medios de conocimiento de lo absoluto: la intuición (arte), la representación (religión) y el concepto (ciencia-filosofía). Para Schelling, en cambio, la reflexión y el lenguaje solo son adecuados para hablar de los entes. Como señalan A. Leyte y V. Rühle: “mientras hablemos, hablaremos necesariamente de objetos y cuando salimos por encima de esta relación objetual, a la perspectiva absoluta, el lenguaje se suspende” (“Estudio introductorio” a Schelling, F., 1989, p. 42).

³⁰⁶ Schelling, F., *Exposiciones adicionales provenientes del sistema de la filosofía*, 1802, I, IV, p. 362, citado por Heidegger, M., 1990: 56.

³⁰⁷ Hegel coincide con Schelling en el resultado (la unidad absoluta de pensar y ser) pero no en el medio o el camino de elevación. Mientras que para Schelling ese resultado se alcanza inmediatamente (como si se tratase de un tiro de pistola, comenta Hegel), para este último, el camino de las mediaciones es mucho más extenso y requiere de la evolución en el tiempo.

³⁰⁸ Schelling, F., *Exposiciones adicionales provenientes del sistema de la filosofía*, 1802, I, IV, p. 365, citado por Heidegger, M., 1990: 56.

crítica kantiana había señalado los límites de las facultades del sujeto y con ello, al mismo tiempo, los límites del conocimiento. La fe, por un lado, hace posible la relación con lo *absoluto*, pero no puede pretender conocerlo ni expresarlo en un lenguaje científico. La ciencia, por el otro, conoce y habla sobre los *fenómenos* pero no puede sobrepasar el límite estricto de la experiencia posible. El avance del idealismo alemán consiste entonces en afirmar el saber de lo absoluto (en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo): *la ciencia absoluta*. Con ello, no solamente se rompe con la filosofía crítica de Kant, sino también con la metafísica ‘dogmática’ de la primera modernidad. En este punto, nuestra interpretación se distancia de la heideggeriana, para la cual el saber del Ser del idealismo alemán se concibe como intuición intelectual que accede al saber absoluto, poniendo de manifiesto el presupuesto intrínseco “que yace en el inicio del sistema en el sentido del *sistema racional matemático*”³⁰⁹. Según su *perspectiva* de interpretación, el idealismo alemán quedó atrapado en los conceptos metafísicos de sistema, totalidad y fundamento; quedó *atrapado en el nivel óntico*, porque no pudo extraer todas las consecuencias de la filosofía crítica, que establecen *una separación radical* entre lo fenoménico y lo *nouménico*, entre la metafísica y la filosofía trascendental, entre lo óntico y lo ontológico. Desde *nuestra perspectiva*, cuando los idealistas alemanes hablan de ‘sistema’ ya no están pensando solo en el sistema del pensamiento o en el conjunto de facultades del sujeto, sino en *el sistema de lo real*, que incluye al sujeto, a sus facultades y al saber, pero más fundamentalmente al Ser. Cuando conciben lo ‘racional’ no lo hacen en el sentido de ‘*ratio*’, de ‘cómputo’, de ‘recuento’, sino en el de la ‘*lógica de lo absoluto*’. En este sentido, para los idealistas, lo matemático (*more geometrico*) no es sinónimo de lo sistemático³¹⁰. El sistema matemático y la lógica matemática *son parte* del sistema de lo real, pero no se identifican con el sistema ni con su fundamento. Pero este mismo sistema de lo real que contiene lo matemático, contiene también la totalidad de los entes (mundo) y el sentido de la totalidad de las acciones humanas libres (historia³¹¹) que no se reduce ni se agota en lo matemático. De allí la consecuencia que deriva Heidegger:

Hasta entonces la historia del espíritu era, para decirlo de manera más o menos burda, una secuencia de opiniones de pensadores individuales; ahora es conocida *la propia ley del movimiento* de la historia del pensar y del saber y se la concibe como lo más intrínseco de la historia misma. [...] Sólo desde la filosofía del idealismo alemán hay una historia de la filosofía, de suerte que la historia misma se vuelve un camino del saber absoluto hacia sí mismo. La historia no es ya lo pasado, lo que se ha dejado tras de sí y lo que se ha depuesto, sino es la forma constante del devenir del espíritu mismo. La historia es concebida por primera vez en el idealismo alemán *de manera metafísica*. [...] El sistema es el todo del Ser en la totalidad de su verdad y de la historia de la verdad.³¹²

Esta consecuencia no puede derivarse de una concepción del sistema racional matemático, ni de la razón como *ratio*, ni del sujeto como opuesto y externo al objeto, ni de una *metafísica* onto-teo-lógica. La posición de Heidegger, según la cual el idealismo alemán se agota en una consumación de la [historia de la] metafísica, resulta entonces injustificada.

³⁰⁹ Heidegger, M., 1990: 58.

³¹⁰ Hegel rechaza el modelo geométrico por ser completamente ajeno e inadecuado para la ciencia filosófica y el conocimiento de lo absoluto. En varios lugares le reprocha a Spinoza esta inadecuación. Cf. Hegel, G. W. F., 1974, p. 70.

³¹¹ “La historia es concebida aquí por primera vez de manera metafísica” (Heidegger, M., 1990: 61).

³¹² Heidegger, M., 1990: 58 y 59.

3. El sistema de la libertad

Retomemos el desarrollo de la investigación de Schelling en el punto en que nos desviamos: la aparente contradicción entre el sistema y la libertad. Una vez que se ha alcanzado el *concepto de sistema*, se vuelve a plantear desde él la pregunta por la esencia de la libertad, dando lugar así a la *contradicción* interna:

¿Quién no se da cuenta –pregunta Heidegger– de que esa pregunta conduce en sí ya a una *negación* del sistema? ¿Quién no ve que, si se mantiene a pesar de ello al sistema, hay que decidir, antes de todo paso ulterior, si y en qué medida tiene en general sentido y es posible intrínsecamente algo así como el ‘sistema de la libertad’?³¹³

Si se admite la realidad de los entes en general, también hay que admitir el sistema, puesto que ningún ente es subsistente en sí sino que cada ente está en relación con los otros³¹⁴. Pero también hay que admitir *el hecho* de la libertad. Kant se detiene en esta aparente contradicción, atribuyéndola a la razón en su intento ilusorio de trascender la experiencia posible³¹⁵. Schelling insiste en que tiene que haber *otra respuesta*, “puesto que la libertad individual se relaciona ciertamente de algún modo con la totalidad del

³¹³ Heidegger, M., 1990: 59.

³¹⁴ “Vemos traslucir ya aquí claramente –advierte Heidegger– la identidad de Ser y *ensamble*. En la medida en que comprendemos ‘Ser’ en general, aludimos a algo así como ‘ensamble’ y ‘ensamblamiento’. Ya la sentencia más antigua de la filosofía occidental que ha sido transmitida a nosotros, la sentencia de Anaximandro, habla de *δίκη* y *ἀδικία*, del ensamble y el des-ensamble del Ser. Al respecto hay que hacer caso omiso de todas las ideas morales, jurídicas, e incluso cristianas, de justicia e injusticia” (Heidegger, M., 1990: 60).

³¹⁵ Kant encuentra aquí un límite para la razón *teórica*: no se puede explicar la contradicción *real*. Se puede justificar el sistema, al costo de negar la libertad (mecanicismo, determinismo). Se puede aceptar la libertad, pero negando la necesidad (espontaneísmo, contingencia, azar). Heidegger, por su parte, lo plantea de siguiente forma: “Ese conflicto entre la libertad, como comienzo que no necesita de fundamento, y el sistema, en cuanto cerrada conexión de fundamentación, es, si se lo entiende correctamente, el impulso más intrínseco y la ley del movimiento de la filosofía misma. Ese conflicto no es sólo el objetivo, sino el estado de la filosofía” (Heidegger, M., 1990: 75). “El estado de la filosofía [es] la abierta contrariedad en la que ella está y que ella realiza una y otra vez. La filosofía es en sí misma, en tanto supremo querer del espíritu, un querer ir más allá de sí, un tropezarse con las limitaciones del ente, al que ella sobrepasa, al preguntar más allá del ente a través de la pregunta por el Ser mismo. Con la verdad sobre el Ser quiere la filosofía llegar a un campo libre y permanece, sin embargo, atada a la necesidad del ente. *La filosofía es en sí misma un conflicto entre necesidad y libertad*. Y en cuanto es propio de la filosofía, como saber supremo, saberse a sí misma, ella sacará de sí misma a la luz ese conflicto y con ello al sistema de la libertad. [...] La filosofía no puede nunca ser justificada por la circunstancia de que ella compruebe y elabore un dominio del saber, alguna zona o incluso todas, y de que aporte algo sabible de ellas, sino sólo en tanto franquea más originariamente la esencia de la verdad de lo sabible y patentizable en general y da nueva vía y nuevo horizonte al ente en general. La filosofía se origina, si es que ella se origina, de una ley fundamental del Ser mismo” (Heidegger, M., 1990: 70). ¿No persiste en esta concepción el modelo kantiano nítidamente expresado en el segundo prefacio a la *Crítica de la razón pura*: “En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere, [...] Y aún más ¡cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos!”? Una vez más, el pensamiento de Heidegger evidencia su origen kantiano sin comprender plenamente la novedad del idealismo alemán posterior. Por este motivo, Marcuse llegó a decir que “el existencialismo de Heidegger es realmente un idealismo trascendental” (“La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)”, en Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 218).

mundo (piénsese ésta de modo realista o idealista), [tiene] que existir algún sistema, *al menos en el entendimiento divino*, que sea compatible con la libertad”³¹⁶.

Así, la respuesta de Schelling conduce a la teología³¹⁷, pues el sistema de la libertad *tiene que existir al menos en Dios*, es decir, en el fundamento del Ser. “Ese fundamento es propiamente aquello en lo cual se funda *el conocimiento*, de donde él crece, con lo cual ‘comienza’, el principio, el fundamento determinante”³¹⁸. Dios es el *fundamento* en el orden del ser y es *principio* en el orden del conocimiento³¹⁹. El ser humano puede conocer lo Absoluto a partir del principio de que *lo igual es conocido por lo igual*: si el filósofo afirma tal conocimiento (divino), es porque sólo él concibe, gracias al Dios que está en él, al Dios fuera de él, al mantener su entendimiento limpio y sin ensombrecer por la maldad”³²⁰. El conocimiento de lo igual por lo igual *es la intuición*. “Solo sabemos lo que intuimos. Intuimos solamente lo que nosotros somos; somos sólo aquello a lo cual pertenecemos”³²¹. Este tratamiento de la cuestión conduce al concepto de *panteísmo* y a la necesidad de desligar el significado de este concepto del determinismo o fatalismo. En otras palabras, Schelling pretende demostrar que *el sistema entendido como panteísmo no solo no excluye, sino que incluso exige, la libertad*.

En resumen, lo alcanzado hasta aquí:

Sistema es el ensamble del ente en total, el cual ensamble se sabe a sí mismo en el saber absoluto. *Ese saber pertenece él mismo al sistema*. El saber constituye a la vez el conjunto intrínseco del ente. Saber no es, como se piensa a partir del campo visual de lo cotidiano, sólo una circunstancia que sobreviene a veces al ente. *El Ser*, en tanto ensamble desplegado y ensamblado ajuste, *es lo mismo que el saber del Ser*, ambos se co-pertenecen. Pero, ¿a través de qué se determina el ensamble del Ser? ¿Cuál es la ley y cuál es el modo fundamental del ensamblamiento del Ser? ¿Qué cosa es ‘principio’ del sistema? ¿Qué otra cosa sino el Ser mismo? La pregunta por el principio de la formación

³¹⁶ Schelling, F., 1989, p. 113 (337). Énfasis nuestro. Ya no se trata del problema de la posibilidad de la libertad dentro de la naturaleza, sino del problema más difícil de la libertad e independencia humanas frente a Dios, en tanto “fundamento del ente en total”, es decir, en tanto lo incondicionado.

³¹⁷ Heidegger aclara que no se sale con ello de la filosofía, pues ‘teología’ no hace referencia a la creencia, a la fe o al mito, sino a un saber propiamente filosófico. “Teología quiere decir en este caso preguntar por el ente en total. Esa pregunta por el ente en total, la pregunta teológica, no puede ser planteada sin la pregunta por el ente en cuanto tal, por la esencia del ‘Ser’ en general. Esta es la pregunta por el ὄν ἢ ὅν, ‘Ontología’” (Heidegger, M., 1990: 62).

³¹⁸ Heidegger, M., 1990: 64. Énfasis nuestro. Heidegger insiste (lo necesita para que su lectura de Schelling y del idealismo alemán siga siendo coherente con el encuadramiento que hace de estos pensamientos dentro de la onto-teo-logía metafísica) en reducir la posición de Schelling al encuadre gnoseológico. Por eso, para él, “Principio del conocimiento significa en general: el fundamento determinante de la posibilidad y el tipo de referencia del hombre al ente, *que yace en el conocer*. El fundamento determinante, el principio, sólo puede ser algo que sostiene y regula esa referencia desde su base” (p. 64). Creemos que esta interpretación puede ser válida para la filosofía de Kant, *pero no para los idealistas alemanes posteriores*. Como ya se ha dicho, en nuestra interpretación, el concepto de sistema no se refiere solamente al ámbito gnoseológico sino al Ser en sí mismo. Lo mismo vale para el concepto de ‘idealismo’: “‘Idealismo’ es, según el concepto contenido en esa palabra, aquella concepción filosófica fundamental, en la cual la idea, y la concepción que se da en cada caso de ella, determinan la pregunta fundamental de la filosofía. La pregunta fundamental de la filosofía reza: ¿Qué es el ente en cuanto tal? *Esta es la pregunta por el Ser*. Idealismo es la interpretación de la esencia del Ser como ‘idea’, *como ser-representado* del ente en general” (Heidegger, M., 1990: 111). Sin embargo, tanto Schelling como Hegel, distinguen y oponen la idea y la representación.

³¹⁹ Este principio universal de conocimiento, que ya fuera enunciado por Empédocles, dice: “lo igual es conocido por lo igual” (Schelling, F., 1989, p. 113 (337)).

³²⁰ Schelling, F., 1989, p. 113 (337). Aquí aparece en el texto el concepto de maldad como obstáculo o impedimento en el conocimiento. Más adelante se desarrollará esta cuestión.

³²¹ Heidegger, M., 1990: 68.

del sistema es por ello la pregunta acerca de en qué consiste la esencia del Ser, de en qué tiene el Ser su verdad. Y esta es la pregunta acerca del dominio en que podría estar patente algo así como el Ser en general, y de cómo él se preserva esa patencia y a sí mismo en ella. La verdad del Ser, aquello que hace en general patente al Ser en su esencia y que lo hace, por consiguiente, comprensible, lo llamamos el ‘sentido’ del Ser. Y la pregunta acerca de éste ha de ser la pregunta fundamental de la filosofía en general. La pregunta por la verdad del Ser es esencialmente más originaria que la pregunta de Aristóteles... que inquiriere qué sea el ente en tanto ente. A él le importaba solamente la pregunta por el Ser del ente. Y desde entonces se ha preguntado una y otra vez en este sentido por el Ser del ente, [...] *La búsqueda tras el principio de la formación de sistema no significa otra cosa que plantear la pregunta ontológica propiamente dicha*³²², o al menos tender hacia ella.³²³

Heidegger señala en este punto que la investigación de Schelling orientada hacia el fundamento del sistema *se ve reconducida a la pregunta ontológica*, es decir, a una reflexión sobre la esencia del Ser. Sin embargo, Heidegger insiste en que Schelling (y todo el idealismo alemán hasta Nietzsche inclusive) queda atrapado en la metafísica onto-teo-lógica³²⁴, yendo y viniendo desde la pregunta por el fundamento del ente en total a la pregunta por la esencia del ente en cuanto tal, *sin acceder al preguntar más originario sobre el Ser mismo y su diferencia con lo que es*.

4. El panteísmo, la inmanencia, el principio de identidad y la dialéctica

Si el sistema es identificado con el panteísmo, ¿qué significa ‘panteísmo’, en este contexto? ‘Panteísmo’ quiere decir que ‘todo es Dios’, que todas las cosas son *en* Dios, que todo lo que es está en relación con Dios como fundamento³²⁵. Que todo es en Dios y que nada hay fuera de Él, es lo mismo que decir que todo es *inmanente* a Dios³²⁶. Si todo ente es *en* Dios, el hombre, en tanto es un ente entre otros, es también *en* Dios. Pero, si por libertad se entiende poder comenzar *por sí mismo* a obrar, es decir, una acción condicionada solo por sí misma (por tanto, in-condicionada, no dependiente de otro ente, o sea, carente de causa o fundamento), entonces, está desligada del fundamento del sistema, de Dios, de lo Absoluto incondicionado. ¿Cómo algo que es (ente, y en tanto tal, fundado, dependiente del fundamento último) puede actuar libremente (es decir, rompiendo la conexión de fundamentación)? “Esa inmanencia de las cosas en Dios, es decir, el panteísmo, es exigido por el conflicto sinceramente experimentado, es decir, bien pensado, entre la libertad humana y la omnipotencia

³²² Nuestra nota: Aquí la pregunta ontológica ya no es sobre el ser *de los entes* sino por el ser mismo.

³²³ Heidegger, M., 1990: 77 y 78. Énfasis nuestro. Como en otros lugares, Heidegger parece confundir aquí el plano óntico con el ontológico, el orden del ente y el orden del Ser: “La distinción de Schelling apunta precisamente a mostrar la co-pertenencia de fundamento y existencia en cada ‘ser’, esto es, en cada ente. Es decir: la distinción abarca *el ensamble en cada ente*. [...] Si todo ente, en tanto ente, está determinado por la distinción mencionada, ella tiene que tener entonces su raíz en el ente en cuanto tal, es decir, en su ‘Ser’” (Heidegger, M., 1990: 210-211).

³²⁴ “El movimiento interior del preguntar, que se inicia ya con la introducción, es un contrajuego constante entre la pregunta teológica por el fundamento del ente en total y la pregunta ontológica por la esencia del ente en cuanto tal, es el dar vueltas en sí misma una onto-teo-logía. Una disciplina semejante - sólo que de otro tipo- es también la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; una onto-teo-logía tal, pero a su vez de otro estilo, es también el proyecto de la obra capital de Nietzsche, *La voluntad de poder*” (Heidegger, M., 1990: 80).

³²⁵ “‘Panteísmo’ es sólo la fórmula teológica de la pregunta por el fundamento y ensamble del ente en total” (Heidegger, M., 1990: 87). “‘Panteísmo’ significa la pregunta por el Ser en general” (Heidegger, M., 1990: 97).

³²⁶ “Este es el concepto general formal de panteísmo: ‘inmanencia’. *El panteísmo es exigido por la libertad*.” (Heidegger, M., 1990: 90).

divina”³²⁷. Pero este conflicto no deriva del panteísmo, ni de la teología, sino de la ontología subyacente³²⁸, que conduce al fatalismo y a la exclusión de la libertad. Es necesario ir más allá de esa ontología y poner al ‘Ser’-libre en conexión con el fundamento.

Schelling pone en cuestión *la ontología subyacente* al pensamiento de su tiempo sostenida sobre *el principio de identidad y la teoría lógica del juicio*. “El Ser es comprendido en correspondencia con la comprensión del principio de identidad”³²⁹. ¿Qué significa ‘identidad’? Identidad quiere decir ‘mismidad’. Cuando se dice: ‘A es B’, esto significa: A = B; A es lo mismo que B. La identidad es un principio fundamental, sin el cual no se podría ni pensar ni hablar. Schelling da como ejemplo la proposición: “lo perfecto es [está en] lo imperfecto”. Esto no quiere decir que lo perfecto y lo imperfecto sean equivalentes, sino que el predicado (“lo imperfecto”) no se define desde sí mismo sino en relación con el sujeto (“lo perfecto”). Así también, la proposición que define al panteísmo “Dios es [está en] todo” no significa que Dios sea igual o equivalente a la totalidad de lo que es, sino que la totalidad de lo que es no se fundamenta desde sí misma sino a partir de Dios.³³⁰ En términos de Heidegger:

Sujeto es [está en el] predicado. Esto significa que S funda la posibilidad de ‘Ser’ de P, es el fundamento que yace a la base y precede así a P. ‘S es P’ quiere decir: S ‘funda’, proporciona el fundamento de P. [...] El recto concepto de identidad menta la co-pertenencia originaria de lo diverso en lo uno, el cual es en ese caso a la vez el fundamento de la posibilidad de lo diverso.³³¹

Para Schelling, *la identidad es unidad productiva, creadora, proceso de lo diverso, es decir, dialéctica*³³². La identidad dialéctica, filosófica, científica tiene que distinguirse del uso cotidiano que se hace de la cópula en las proposiciones del sentido común. Por eso Heidegger afirma que “todas las proposiciones decisivas de la filosofía son ‘dialécticas’, [...] es decir, *el Ser que es pensado en ellas tiene que ser concebido siempre a la vez como No-ser*”³³³. Esto es así porque, como decía Hegel, todo lo que es finito contiene en sí el no-ser. Con estas aclaraciones se comprende el objetivo de la consideración ontológica sobre el principio de identidad y el significado de la cópula realizada por Schelling: destacar el sentido superior de la ciencia filosófica y las condiciones de su ejercicio.

³²⁷ Heidegger, M., 1990: 86. Como el concepto spinoziano de inmanencia está atado a una concepción mecánica de los entes y no da lugar a una interpretación vitalista y espiritual, Schelling se verá obligado, más adelante, a “eliminar completamente el concepto de inmanencia” (Cf. Schelling, F., 1989, p. 165 (358); Heidegger, M., 1990: 142).

³²⁸ “La razón de tales malinterpretaciones, que también experimentaron en gran medida otros sistemas, reside en el mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio” (Schelling, F., 1989, p. 123 (341)).

³²⁹ Heidegger, M., 1990: 98.

³³⁰ Deleuze sostiene una posición diferente: Ya no piensa el Ser como identidad del fundamento sino como univocidad: “El ser se dice en único y mismo sentido de todo lo que es. De cierta forma esto quiere decir que la garrapata es Dios. [...] ¿En qué consisten entonces las diferencias entre los seres? La única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia. Los seres no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es remite a un grado de potencia. [...] En tanto que se definen por grados de potencia, cada ser realiza un único y mismo Ser, el mismo Ser que los otros seres, puesto que el Ser se dice en un único y mismo sentido en la diferencia contigua de los grados de potencia. [...] La potencia es el Ser” (Derrames, 285 y 286 290). El problema de la diferencia como grados de potencia será abordado más adelante.

³³¹ Heidegger, M., 1990: 94 y 95.

³³² “Dialéctico” significa “comprender lo uno en tránsito a través de lo otro, en su referencia esencial al otro, y no mentarlo simplemente de manera directa” (Heidegger, M., 1990: 96).

³³³ Heidegger, M., 1990: 99.

Habiendo aclarado el sentido del principio de identidad y el significado de la cópula, es posible volver a plantear la pregunta ontológica fundamental: la pregunta por el ‘Ser’-libre. ‘Ser’-libre quiere decir: no estar determinado por causas naturales y, al mismo tiempo, ser causa y fundamento de la propia acción, es decir, *autodeterminarse*, “en el sentido de que el ente libre mismo *se da la ley de su propia esencia*, a partir de ésta misma”³³⁴. Este concepto de libertad solo se ha podido alcanzar, por primera vez, con el idealismo alemán³³⁵. En Kant, la esfera de la libertad se identificaba con la razón pura, *excluyendo* lo natural, lo dado, lo sensible. Con el idealismo alemán, *la libertad es la esencia misma del Ser*³³⁶ y, en consecuencia, no puede excluir ni lo natural, ni lo dado ni lo sensible. *La libertad no exige exclusión y trascendencia, sino inclusión, inmanencia, panteísmo*.

Si se admite el panteísmo, se admite que las cosas dependen de Dios.... Hay que pensar, así pues, no sólo una dependencia que en sí misma proporcione un espacio para la autosubsistencia de lo dependiente, sino que en sí misma -bien entendido: en cuanto dependencia- exija esencialmente a lo dependiente que sea libre en su Ser, es decir, que se mantenga por sí mismo gracias a su esencia.³³⁷

‘Panteísmo’ significa que Dios es [está en] todo. En consecuencia, Dios es [está en] el hombre. De acuerdo con el principio de identidad, esto no significa que Dios y el hombre son equivalentes (como interpretará Feuerbach), sino que Dios y el hombre están en una relación de co-pertenencia [Schelling la llama ‘amor’³³⁸] en su diversidad. ‘Dios es el hombre’ significa que Dios (sujeto, *antecedens*) es el fundamento que hace ser al hombre (predicado, *consequens*).

La necesidad de esa proposición puede ser aclarada por entero precisamente aquí. Si Dios es el fundamento y Dios mismo no es una máquina y una causa mecánica, sino *vida creadora*, entonces lo producido por él no puede ser un mero mecanismo. Si Dios se revela, en cuanto fundamento, en lo fundado por él, sólo puede revelarse a sí mismo en éste. Lo dependiente tiene que ser él mismo un ente que actúa libremente en sí mismo, precisamente porque depende de Dios.³³⁹

5. El idealismo y la ontología del mal

El correcto planteo del problema de la posibilidad de un sistema de la libertad requirió un esclarecimiento de los significados de ‘sistema’, ‘panteísmo’, ‘identidad’ y, ahora, precisa comprender *el concepto de libertad*. Schelling explicita los cinco significados del concepto de libertad en uso:

³³⁴ Heidegger, M., 1990: 101.

³³⁵ “El idealismo ha sido el primero en elevar la doctrina de la libertad a esa única región en la que puede ser comprendida. Según él, la esencia inteligible de cada cosa, y sobre todo del hombre, se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera o más allá de todo tiempo” (Schelling, F., 1989, p. 224 (383)). El ser libre es el que no está determinado por otro, ni externamente ni internamente, sino que se determina a sí mismo a partir de su ser o esencia.

³³⁶ El Ser-libre es la determinación fundamental del Ser en sí. Cf. Heidegger, M., 1990: 130.

³³⁷ Heidegger, M., 1990: 104.

³³⁸ Schelling, F., 1989, p. 171 (361). “Schelling concibe el amor en sentido metafísico como la esencia más íntima de la identidad en tanto copertenencia de lo diverso. El ‘amor’ concebido formalmente es la esencia del lazo, de la cópula, del ‘es’ y del Ser.” (Heidegger, M., 1990: 108).

³³⁹ Heidegger, M., 1990: 106.

1. Libertad como poder comenzar por sí mismo. 2. Libertad como no estar atado, *libertad de* (libertad negativa). 3. Libertad como obligarse a, *libertas determinationis*, *libertad para* (libertad positiva). 4. Libertad como dominio sobre la sensibilidad (libertad impropia). 5. Libertad como autodeterminación a partir de la propia ley esencial (libertad propia), concepto formal de libertad; incluye en sí mismo todas las anteriores determinaciones.³⁴⁰

Heidegger entiende que el idealismo es la doctrina en la cual la esencia del Ser se determina a partir del yo o sujeto³⁴¹, pero éste no es entendido ya como substancia pensante sino como sujeto de acción y el actuar del sujeto significa darse a sí mismo la ley a partir de su propia esencia. ‘Acción’ es, entonces, ‘acción libre’³⁴². Esta conceptualización pone la base para una comprensión del Ser en sí de todo lo que es (no solamente el ser humano) en general, en la cual la libertad se convierte en una determinación positiva y universal. El idealismo consiste, entonces, en una interpretación del Ser desde esta determinación de la libertad y no solamente como cosas o entes naturales o mecánicos. *El idealismo es la doctrina que concibe el Ser como Ser-libre y el Ser-libre como modelo de todo ente*. Con el concepto de idealismo, Schelling supera las posiciones de Kant y de Fichte, que quedan atrapadas en una separación abstracta y unilateral del ente en general en dos ámbitos irreconciliables: subjetividad libre y objetividad determinada. En el ‘idealismo ontológico’ de Schelling, por el contrario, el ámbito de lo natural queda *incluido* dentro del todo libre ideal o espiritual. Como dice Heidegger:

En última y más alta instancia no hay ningún otro ‘Ser’ que querer. Querer es ‘Ser’ originario. [...] El hilo conductor de la introducción es la cuestión del panteísmo y esta cuestión es la pregunta por el principio de la formación de sistema, y ésta es la pregunta por la esencia del Ser, la pregunta ontológica. Ahora nos encontramos en la respuesta a la pregunta planteada propiamente bajo el título de ‘panteísmo’: Ser es querer [libertad]; el ente en tanto ente es voluntad, y en cada caso según los niveles jerárquicos en los cuales es. [...] *El Ser es entendido como querer, como libertad*. Pero con esto se amplía el concepto de libertad hasta ser la determinación más universal de todo ente.³⁴³

El concepto de libertad en Schelling no está ligado a la antropología ni a una región del ente, sino al Ser en sí mismo. Por tanto, es un concepto *ontológico*³⁴⁴. Pero, si la libertad es entendida como autodeterminación a partir de la propia ley esencial, entonces, es esencialmente una facultad para el bien y *para el mal*. Es decir, el mal no es una mera

³⁴⁰ Heidegger, M., 1990: 107.

³⁴¹ “El sujeto hegeliano... es... eso o ese que disuelve toda sustancia –toda instancia dada de antemano, supuesta como primera o última, fundadora o final, capaz de reposar en sí y de gozar sin compartirlas de su señorío y de su propiedad. El lector de Hegel que no comprende esto no comprende nada” (Nancy, J. L., 2005, p. 11).

³⁴² Para ser coherente con su tesis sobre la historia de la metafísica como ‘olvido’ de la pregunta ontológica fundamental y de la diferencia ontológica, Heidegger se ve obligado a distorsionar la interpretación de la filosofía del idealismo alemán, en general, y de Schelling, en particular. Así, por ejemplo, dice: “Esa doctrina del Ser, a saber, que éste es determinable en su esencia *a partir del pensar*, es por ello un idealismo” (p. 111), ‘olvidando’ su propia interpretación de la identidad (entre ser y pensar, en este caso) como copertenencia. Más adelante dice: “el idealismo es entonces aquella doctrina del Ser en la cual la esencia de éste se determina a partir del ‘yo’ (sujeto)” (p. 111). Entendiendo al ‘sujeto’ como ‘pensante’ y al pensamiento como ‘representativo’, deriva de allí que “El representar, la idea, se convierte entonces en el elemento constitutivo esencial de todo ente en cuanto tal” (p. 112). Pero, un poco más adelante, aclara que “la esencia propia del ‘yo’ [para el idealismo postkantiano] no es el yo pienso, sino el ‘yo actúo’, yo me doy a mí mismo la ley a partir del fundamento del ser, yo soy libre” (p. 112), con lo cual contradice su interpretación anterior en la cual el sujeto es esencialmente ‘representativo’.

³⁴³ Heidegger, M., 1990: 115 y 116. Énfasis nuestro.

³⁴⁴ En términos de Heidegger: es un *existenciario*.

posibilidad *abstracta* o una alternativa *contingente*, sino *una dimensión esencial* de la libertad. Esta consideración conduce la investigación de Schelling hacia la pregunta por el mal y su fundamento como problema ontológico. Es necesario desarrollar una ‘metafísica del mal’ o una ontología del mal.

El ‘Ser’-libre sostiene la mayor dignidad del ser-humano por sobre todos los demás entes. Sin embargo, este resultado del proceso anterior de investigación “se ve estremecido desde su fundamento por *el hecho del mal*”³⁴⁵, porque si ya se veía como una contradicción sostener un sistema de la libertad, parece mucho más contradictorio tratar de comprender *la inmanencia del mal*. ¿En qué sentido el mal es un *hecho*? ¿Qué significa ‘mal’? Cuando se habla del hecho del mal se quiere decir: ‘hay mal’, ‘el mal existe, no es una mera posibilidad’. Sin embargo, el mal no es una cosa [que es] o un ente. Ya desde Platón el mal ha sido concebido *como una falta* (de bien), como una *carencia* (de perfección o de virtud). Esto quiere decir que el mal

...tiene que ver de algún modo esencialmente con la pregunta por el Ser *del no-ente*. En referencia al principio del sistema, es decir, a la pregunta por el Ser, esto significa que la pregunta por la esencia del Ser es a la vez *la pregunta por la esencia del No y de la nada*. [...] En consecuencia, *la nada no es algo nulo, sino algo terrible, lo más terrible en la esencia del Ser*.³⁴⁶

Que ‘el hombre es libre’ significa que tiene la facultad del bien y del mal, es decir, que el mal comienza a partir de la libertad humana. No se trata de una libertad abstracta sino de “la libertad concreta de un ser humano que queda atrapado en la tensión entre el Bien y el Mal”³⁴⁷. Para Schelling, la libertad así entendida y el mal como producto de la libertad son perfectamente compatibles con el sistema³⁴⁸, *ya que el hombre ha sido creado por Dios* como un ente libre en cuya libertad se origina el mal. Si bien Dios es el fundamento de todo lo que es, crea al hombre como un ser libre, que actúa desde sí y por tanto libera al creador de la autoría del mal³⁴⁹. Esta explicación no resuelve totalmente el problema, porque Dios sigue siendo el *creador de la facultad para el mal* que hay en el hombre, lo cual contradice su esencia bondadosa. Pareciera que la única solución posible es la maniquea, esto es, el dualismo de principios en el fundamento: un dios bueno y un dios malo. Schelling niega este dualismo de principios porque conduciría a un “autodesgarramiento de la razón” lo que en filosofía implica “el abandono de la razón y la ciencia”³⁵⁰. Se ha de poder encontrar, entonces, un fundamento para el mal a partir de un principio racional, a partir del principio de identidad. La pregunta es, entonces, ¿cuáles son las condiciones que hacen posible el mal a partir de su fundamento en la razón y cuál es el tipo de *realidad* del mal? “La

³⁴⁵ Heidegger, M., 1990: 121.

³⁴⁶ Heidegger, M., 1990: 123.

³⁴⁷ Žižek, S., 2015, p. 965.

³⁴⁸ Heidegger advierte que Schelling no estaba en condiciones de admitir “la posibilidad de que semejante Mal, completamente contingente, no pueda estar justificado en términos de la sistematicidad del Absoluto”, no estaba preparado para “apoyar plenamente el abismo de la libertad abandonando el marco idealista-sistemático y aceptando la finitud humana y la temporalidad como nuestro horizonte insuperable” (Žižek, S., 2015, p. 965).

³⁴⁹ “¿Cómo es posible que él pueda ser y permanecer como Dios, si él es el fundamento del mal? Schelling... muestra: 1) que Dios no tiene infinitas posibilidades de elección y no puede tenerlas, 2) que Dios no puede hacer que el mal no sea. Sólo en lo finito existe la esfera de lo posible y lo real; y si a la esencia del Ser pertenece la posibilidad de distinguir entre posibilidad y realidad, entonces el Ser en general es en su esencia finito. Y esta esencia es el amor. [...] Como el mal proviene del fundamento, pero el fundamento forma parte de la esencia del ente, con el Ser del ente está puesto en principio el mal” (Heidegger, M., 1990: 194 y 196).

³⁵⁰ Schelling, F., 1989, p. 161 (356).

esencia del Ser es la identidad, entendida como *unidad en el sentido de la co-pertenencia de lo diverso*, de allí que la separación, la oposición y la contradicción supongan la previa *unidad de la mutua pertenencia*.

6. Fundamento y la existencia

Para poder responder a este problema Schelling advierte que en todo ser debe distinguirse entre su ‘existencia’ y el ‘fundamento de su existencia’³⁵¹. Este último término, no es entendido como ‘argumento justificador’ sino como ‘base’, ‘asiento’, ‘sostén’ no-racional (pero no por ello ‘irracional’). El primer término no hace referencia a un modo de Ser, sino “al ente mismo en un sentido determinado”: “lo que sale fuera de sí y se patentiza al salir-fuera” (*Ex-sistencia*)³⁵². A partir de esta distinción, Schelling retoma la definición de Spinoza de la esencia de Dios como *causa sui*: ‘Dios es causa de sí mismo’ significa ‘*Dios es el fundamento de su propia existencia*’. La causa de la existencia de Dios es Dios mismo. No hay un fundamento de Dios más allá de Dios. Se trata de explicar cómo Dios se fundamenta a sí mismo, cómo Dios adviene a sí mismo, no formalmente, sino realmente, como devenir existente de Dios.

Existencia significa en Schelling siempre el ente en cuanto es consigo mismo. Dios, considerado como fundamento de su existencia, no ‘es’ todavía propiamente Dios en cuanto él mismo. Pero a pesar de ello Dios ‘es’ su fundamento. El fundamento es ciertamente algo diverso de Dios, pero no ‘fuera’ de Dios. El fundamento en Dios es aquello en Dios que Dios no ‘es’ propiamente él mismo, sino justo su fundamento para su ‘Ser’-sí-mismo. Schelling llama a ese fundamento la ‘naturaleza’ en Dios.³⁵³

La naturaleza es inmanente a Dios. Dios es naturaleza, pero la naturaleza no es [todavía] Dios³⁵⁴. En este contexto de la investigación de Schelling, el Ser solo puede ser comprendido como devenir³⁵⁵, como temporalidad, como historicidad³⁵⁶. Las categorías espaciales tienen que ser interpretadas desde la temporalidad, desde el devenir³⁵⁷.

³⁵¹ Esta distinción no coincide con la distinción tradicional entre esencia (lo que algo es, modo de Ser) y existencia (que algo es). Schelling también habla de la condición (fundamento) y la superación (existencia). Cf. Schelling, F., 1989, p. 263 (399). Žižek señala que “la definición mínima de materialismo depende de la admisión de una brecha entre lo que Schelling llamaba Existencia y el Fundamento de la Existencia: antes de la realidad plenamente existente, hay una protorrealidad no-Toda caótica, una fluctuación virtual, preontológica, de un real todavía no constituido completamente. Este real preontológico es lo que Badiou llama multiplicidad pura, a diferencia del nivel de las apariencias, que es el nivel de la realidad constituida por el horizonte trascendental del mundo” (Žižek, S., 2015, p. 991).

³⁵² “Por ello la ‘existencia’ es entendida de antemano como ‘salir fuera de sí’, patentizarse y, al volverse patente, advenir a sí mismo y, por virtud de ese *acaecer*, ‘Ser’ consigo mismo, y ser de ese modo en sí y para sí mismo. Dios como existencia, es decir, el Dios existente es ese *Dios histórico* en sí mismo” (Heidegger, M., 1990: 134). Curiosamente, Heidegger encuentra en su interpretación de Schelling los conceptos centrales de la lectura de la *Lógica* de Hegel realizada por Marcuse, bajo su dirección, algunos años antes.

³⁵³ Heidegger, M., 1990: 134.

³⁵⁴ “‘Naturaleza’ no quiere decir ahora todavía lo que experimentamos inmediatamente como ‘la naturaleza’, sino una determinación metafísica del ente en general y alude a aquello que es propio del ente en tanto su basamento, pero es aquello que no desaparece propiamente en el ‘Ser’-sí-mismo, sino sigue siendo siempre lo diverso de él” (Heidegger, M., 1990: 137).

³⁵⁵ “El concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas” (Schelling, F., 1989, p. 165 (359)).

³⁵⁶ El mayor desafío de la filosofía del idealismo alemán es pensar el devenir de Dios, la historicidad del Ser: “El Ser de Dios es un llegar-a-ser-sí-mismo a partir de sí mismo”.

³⁵⁷ Esta conceptualización enfrenta dos objeciones: 1) Devenir, llegar a ser lo que no se es todavía, implica finitud, pero Dios implica infinitud y eternidad. 2) Si Dios llega a ser a partir de su fundamento que ha sido puesto por Dios mismo, estamos ante un círculo vicioso. Estas dos objeciones tienen origen

Además, Schelling piensa al Ser como *relaciones de fuerzas*, en términos de conflicto de potencias y no ya como meras relaciones conceptuales o de pensamiento. Consecuentemente, todas las distinciones u oposiciones que se han desarrollado hasta aquí (naturaleza-espíritu, no yo-yo, real-ideal, objeto-sujeto, Ser-ente, cosa-razón, fundamento-existencia) tienen que ser interpretadas en su ‘identidad’ dialéctica³⁵⁸ (en términos de Heidegger: ‘en su mutua pertenencia’).

El concepto de ‘fundamento’ es entendido como ‘lo que da base, lo que sostiene a lo que existe, a lo que sale afuera, y lo religa a sí’. La existencia se sostiene en su fundamento, tanto la existencia de las cosas como la de Dios mismo. Los entes son en tanto devienen a partir del fundamento. El fundamento es la base inicial del devenir existente de Dios³⁵⁹, que no desaparece ni se disuelve con el devenir.

¿Cómo puede explicarse el mal? ¿Tiene el mal un fundamento *en* Dios? ¿Cómo son creadas las condiciones de posibilidad del mal a partir de su fundamento en la ensambladura ontológica en Dios? Si el mal es una forma posible de la libertad del hombre, en tanto que Ser-humano, ¿cómo es posible que exista un ente creado con esta facultad o poder?³⁶⁰ El hombre es una creatura y “creación es un hacerse-patente [revelarse] Dios”. Pero, “puesto que todo ser sólo puede revelarse en su contrario”³⁶¹; tiene que haber para él *algo diverso*, que no es Dios en cuanto Él mismo y que encierra, sin embargo, en sí la posibilidad de que Dios se patentice [revele] a sí mismo en él. Ese ente es el hombre. El hombre tiene que ser, a fin de que Dios se haga patente [revele]. (...) El hombre tiene que ser para que Dios ‘exista’³⁶². Las condiciones que hacen posible la revelación de Dios son también las condiciones de posibilidad de la libertad humana, es decir, de la esencia del ser-humano. El fundamento del mal remite entonces al fundamento del Ser-humano. En resumen:

La existencia está referida a aquello en Dios de donde él sale en cuanto ex-sistente, es decir, al fundamento en Dios. A partir de la esencia del fundamento tienen por ello su inicio esencial, su ‘principio’, la existencia, la autopatentización en general y la creación del mundo en especial, así pues, el ‘Ser’-hombre y la posibilidad del mal.³⁶³

A partir de este resultado, se puede ir más allá de la concepción del mal como algo meramente negativo, como una falta o una carencia, pues ese fundamento es algo positivo. La nada, la carencia, la falta o la finitud *no fundamentan* el mal. Tampoco

en la unilateralidad del pensamiento que no es capaz de comprender las *relaciones propiamente dialécticas*, que no es capaz de pensar conjuntamente lo diverso y diferenciado. Fundamento y existencia (ser en sí y ser para sí, en términos de Hegel) tienen que ser pensados en la unidad del devenir originario.

³⁵⁸ “*Logos* significa lo que «hace» todo «dado», o sea su «dar», y más exactamente su «darse a sí mismo»: *logos* designa lo idéntico no como sustancia sino como acto. Su acto es el de la igualdad que al igualarse se hace desigual a sí (hay que decir: «igualándose», y no «para igualarse», porque la igualdad no es un objetivo fijado de antemano, es el movimiento de la identidad, su identificación). Si $A = A$, es porque A se pone como otro distinto de sí mismo. Y eso es justamente lo que expone «Yo = Yo». El *logos* es sujeto, es decir, es el exponente de la exposición infinita de la identidad. El pensamiento es entonces la igualdad que sale de sí para entrar en la desigualdad de la cosa. Al penetrar la cosa, la igualdad se hará *su* igualdad, mas al volverse de ese modo *su igualdad*, permanecerá siendo tanto identidad singular -distinta de todas las otras- como idéntica a toda identidad: estremecida, agitada, movida y emocionada por el propio «hacerse-idéntico». (Nancy, J. L., 2005, p. 27).

³⁵⁹ “El Ser puede ser entendido como la ensambladura de fundamento y existencia” (Heidegger, M., 1990: 165).

³⁶⁰ “El mundo que se sabe inmanente es al mismo tiempo el mundo que se sabe incondicionalmente obligado a dar razón de sí mismo” (Nancy, J. L., 2005, p. 29).

³⁶¹ Schelling, F., 1989, p. 201 (373-374).

³⁶² Heidegger, M., 1990: 146. Énfasis nuestro.

³⁶³ Heidegger, M., 1990: 148.

debe confundirse el mal con lo natural, con lo corporal o con lo sensible, en contraposición con lo cultural, lo espiritual o lo racional. El fundamento del mal tiene que buscarse en lo espiritual: “*el error no es carencia de espíritu, sino espíritu pervertido*”³⁶⁴. “El mal es la revuelta de la *per-versión* del fundamento de la voluntad esencial hacia la *inversión* de Dios”.³⁶⁵ Heidegger cita a Schelling:

Quien esté enterado en alguna forma de los misterios del mal (pues hay que ignorarlo con el corazón, pero no con la cabeza), sabe que la corrupción más alta es también precisamente la más espiritual, que en ella desaparece al fin todo lo natural³⁶⁶, y según esto incluso la sensibilidad, hasta la misma lujuria; sabe que ésta se transforma en crueldad, y que el malvado de índole demoníaco-diabólica es más ajeno al placer que el bueno. Si, así pues, el error y la maldad son espirituales y proceden del espíritu, éste no puede ser lo más alto.³⁶⁷

El fundamento es *en* Dios, porque no puede existir nada fuera de Él, pero *no es todavía* Dios mismo. Puede decirse entonces que las cosas “*tienen su fundamento en aquello que, en Dios, no es Él mismo, esto es, en aquello que es fundamento de la existencia de Dios*”³⁶⁸. ¿Cómo se puede caracterizar la esencia del fundamento en Dios? Schelling propone el concepto de ‘ansia’ o ‘anhelo’:

El hombre se forma en el seno materno, y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos. Por lo tanto, así tenemos que imaginarnos al ansia originaria: dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce, de la misma manera en que nosotros, en nuestra ansia, *aspiramos hacia un bien desconocido y sin nombre*, y moviéndose a la vez que presente al modo de un mar ondulante y agitado, igual a la materia de Platón, buscando una ley oscura e incierta, incapaz de construir por sí misma algo duradero. Pero de acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen.³⁶⁹

De la misma manera que el ansia en el hombre aspira hacia un bien desconocido e innombrado pero sentido, el ansia en Dios se dirige hacia el entendimiento. *Dios es en esencia devenir del fundamento hacia la existencia*. Pero esa escisión supone³⁷⁰ un ‘ser originario’ anterior a toda dualidad de fundamento y existencia o “absoluta

³⁶⁴ Heidegger, M., 1990: 146.

³⁶⁵ Heidegger, M., 1990: 129. Se hizo referencia en la nota 341 a la crítica que Heidegger dirige contra la incapacidad de Schelling para abandonar el marco idealista-sistémico y aceptar plenamente el abismo de la libertad. Žižek vuelve la crítica contra el propio Heidegger: es precisamente este marco idealista-sistémico de lo Absoluto el que le permite a Schelling dar su paso más radical y fundamentar la libertad humana en la *Verrücktheit* (locura/inversión) de lo Absoluto. No hay que entender el planteo de Schelling como un intento de suturar el abismo de la libertad dándole un lugar en el orden del sistema sino que, por el contrario, este filósofo avanza hacia una concepción de lo Absoluto perverso, desquiciado, loco, origen del mal, que no rechaza lo negativo sino que se identifica con él. Cf. Žižek, S., 2015, p. 965.

³⁶⁶ Nuestra nota: en sentido estricto, no hay mal en la naturaleza.

³⁶⁷ Schelling, F., *Lecciones privadas de Stuttgart*, 1810, I, VII, 468; citado por Heidegger, M., 1990: 146-147.

³⁶⁸ Schelling, F., 1989, p. 166 (359).

³⁶⁹ Schelling, F., 1989, pp. 169-170 (360). Énfasis nuestro.

³⁷⁰ Explicando la posición de Žižek, Carew observa que “No hay necesidad de postular un estado de ‘salud originaria’ del cual no se pueda predicar la inquietud devoradora de lo negativo (indiferencia absoluta como la que se encuentra en la diferencia entre el fundamento (Grund) y la existencia y por lo tanto es igual en uno como en el otro) para explicar el movimiento dialéctico de la realidad y su relación con el absoluto” (Carew, J., 2014, p. 47).

indiferencia de ambos principios³⁷¹, que por ser anterior al fundamento, también puede ser llamado “fundamento originario o mejor aún *in-fundamento*”³⁷². El Absoluto, como en Spinoza, es indiferencia absoluta, completamente indeterminado, carente de predicados. Es la unidad originaria³⁷³, la fuente ontológica de toda escisión y de toda determinación, el fundamento del fundamento.

La investigación de Schelling sobre la esencia de la libertad humana, interpretada por Heidegger como un proyecto de fundamentación de la metafísica post-kantiana, llega a un resultado sorprendentemente parecido al obtenido por la *Crítica* de Kant que se ha comentado en el capítulo 2. Sin embargo, lo que allí se mostró como la facultad originaria del conocimiento, anterior a toda escisión en sensibilidad y entendimiento, aquí se revela como el no-fundamento originario del Ser de lo que es. Si el terrible resultado kantiano había hecho retroceder al autor de la *Crítica*, la consecuencia schellingiana resulta más horrorosa aún: *Dios o el Absoluto es devenir*³⁷⁴ de un no-fundamento originario inmanente, indeterminado, inconciente, oscuro, que se revela en el bien y *en el mal*. Si la aceptación de la imaginación trascendental como la facultad originaria amenazaba con disolver todo el edificio de la razón pura, la aceptación del no-fundamento originario en Dios pone en peligro el sistema absoluto al mostrar la *necesidad* del mal. Heidegger resume los problemas derivados en tres preguntas: “1) ¿Cómo puede algo separado de Dios ser, sin embargo, divino? 2) ¿Cómo es posible el mal en el ámbito de ese ente? 3) ¿Cómo puede el mal, en tanto ente, estar fundado en Dios, sin ser causado, sin embargo, por él?”³⁷⁵

Para estar en condiciones de responder a estas preguntas, es necesario previamente aclarar el significado de algunos conceptos. En primer lugar, el anhelo o ansia [*Sucht*]. La exégesis de Heidegger muestra que “en el anhelo [*Sehnsucht*] yace, así pues, un estar-en-movimiento³⁷⁶, doble y de direcciones contrarias: tender fuera de sí hacia la extensión y, sin embargo, tender precisamente hacia atrás, a sí mismo”³⁷⁷, a lo

³⁷¹ Schelling, F., 1989, p. 280 (406).

³⁷² Schelling, F., 1989, p. 279 (406).

³⁷³ “La ‘unidad’ significa siempre identidad en sentido originario, unificación de lo diferenciado y separado en sí. En la representación y en la palabra están contenidos, por esto, tanto lo diferenciado como lo unitario” (Heidegger, M., 1990: 154-55). Schelling llama ‘espíritu’ a esa unidad del fundamento en Dios y de su existencia. Cf. Heidegger, M., 1990: 156. Heidegger agrega que dicha unidad no debe entenderse “en el sentido vacío de una referencia pensada, sino como *unidad unificante*, en la cual, como origen, ‘está presente’ lo que hay que unificar, a despecho de su diversidad, o más bien precisamente junto con ella”. En este mismo sentido, Marcuse destacaba este mismo concepto de ‘unidad unificante’ en los primeros escritos de Hegel. Cf. infra capítulo 5, 2.

³⁷⁴ “Cuando se habla del fundamento en Dios se alude a que es un modo del *eterno devenir de Dios* en total. Y ese devenir no tiene su comienzo en el fundamento, sino lo tiene equi-originariamente en el existir, es decir, es un devenir sin comienzo. Ahora bien, como la esencia del Ser-Dios es tal devenir hay que concebir también al Ser de las cosas como devenir, puesto que nada de lo que es puede ser pensado absolutamente como fuera de Dios. [...] El Ser no es disuelto en un devenir extrínseco, llamado devenir, sino *el devenir es concebido como un modo de Ser*. Pero el Ser es concebido ahora originariamente como querer” (Heidegger, M., 1990: 149 y 150).

³⁷⁵ Heidegger, M., 1990: 151.

³⁷⁶ “Schelling busca aprehender... la estructura esencial del estar-en-movimiento vital” Heidegger, M., 1990: 167).

³⁷⁷ Heidegger, M., 1990: 153. “Para el presente propósito sólo es importante lo siguiente: todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados. El primer principio es aquel por el cual los seres están separados de Dios, o aquel por el que están en el mero fundamento, pero como entre aquello que está en el fundamento y aquello que se ha premodelado en el entendimiento existe sin embargo una unidad originaria y el proceso de creación sólo persigue una transmutación interna o una transfiguración en luz del principio inicialmente oscuro (porque el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza sólo busca en el fundamento la luz emparentada con él y vuelta hacia él), por ello es

indeterminado del fundamento. En este lado retroactivo del estar-en-movimiento, el anhelo o ansia quiere el fundamento oscuro, inconciente, sin entendimiento. “El eterno anhelo es un tender que no se permite llegar jamás a una hechura fija, porque quiere seguir siendo siempre anhelo (...) no es capaz de nombrar lo que él apetece; *le falta la posibilidad de la palabra*”³⁷⁸. La dirección contraria del estar-en-movimiento es expansiva, es el ansia de existir, por la cual se produce una representación reflexiva³⁷⁹ de Dios en Dios. En el representar Dios se mira a sí mismo abarcando “la infinita plenitud no desplegada de su esencia”³⁸⁰, a la que Hegel llama lo Absoluto ‘en sí’. En tanto no desplegada este fundamento es indeterminado, es “*el desierto de Dios*”³⁸¹.

En el primer mirarse de Dios, en el oculto buscarse del anhelo, acaece el primer existir. Pero éste no sigue al anhelo en un tiempo después, sino pertenece equi-originariamente a él en la eternidad del devenir. Así como el fundamento es sólo fundamento para la existencia, así el salir-de-sí hacia sí mismo es sólo un salir a partir del fundamento; por esto la existencia no aparta de sí al fundamento, sino, por el contrario, al existir, el ser originario retrocede expresamente hacia el fundamento; en tanto existente ha asumido eternamente al fundamento y ha afirmado con esto al anhelo en tanto eterno. De tal manera, el anhelo llega a ser y permanece un constante consumirse, que jamás se agota, sino que se inflama hasta lo inextinguible, para conservar con esto, en su más propia oscuridad, la luz puesta en él. La palabra en Dios, *el eterno sí a sí mismo*, es el eterno decir, en el que Dios ‘*co-rresponde*’ y accede a lo que quiere la voluntad del anhelo, y lo destaca.³⁸²

Según Schelling, fundamento y existencia son las dos determinaciones del Ser de Dios³⁸³, las que suponen la *originaria unidad unificante*, a la que Schelling llama ‘espíritu’, y que es eternamente ‘movidado por el amor’³⁸⁴. El amor es así lo más originario y propiamente unificante³⁸⁵: es la esencia del espíritu.

precisamente el principio oscuro según su naturaleza el que se transfigura en luz, y ambos son, aunque sólo hasta cierto grado, uno en cada ser de la naturaleza. El principio, hasta donde procede del fundamento y es oscuro. es la voluntad propia de la criatura, la cual, sin embargo, hasta donde todavía no se ha elevado (como principio del entendimiento) a la perfecta unidad con la luz (por lo tanto no lo puede asir), es mera pasión o concupiscencia, es decir, voluntad ciega. A esta voluntad propia de la criatura se le contrapone el entendimiento en tanto que la voluntad universal, el cual se sirve de ésta y la subordina como mero instrumento” (Schelling, F., 1989, p. 175-176 (362-363)).

³⁷⁸ Heidegger, M., 1990: 153. “Pero Dios, al poner orden en los desordenados productos del caos y al expresar su eterna unidad en la naturaleza, actuó más bien en contra de las tinieblas y le opuso al movimiento sin reglas del principio privado de entendimiento la palabra, como centro fijo y luz eterna” (Schelling, F., 1989, p. 269 (402)).

³⁷⁹ “Pero de acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen. Esta representación es lo primero en lo que, considerado de modo absoluto, Dios se realiza, aunque sólo sea en sí mismo; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en* Dios; es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra de aquel ansia y el espíritu eterno” (Schelling, F., 1989, p. 171 (360-361)).

³⁸⁰ Heidegger, M., 1990: 154.

³⁸¹ Heidegger, M., 1990: 154.

³⁸² Heidegger, M., 1990: 155.

³⁸³ Teniendo en cuenta la permanente referencia de Schelling a la filosofía de Spinoza, es dable pensar que estas dos determinaciones podrían ser una interpretación de los atributos de la substancia (pensamiento y extensión) en el último de los autores nombrados. “Fundamento y existencia son, cada uno a su manera, la totalidad de lo Absoluto, y en cuanto tales se co-pertenecen y son inseparables” (Heidegger, M., 1990: 158).

³⁸⁴ Schelling, F., 1989, p. 171 (361).

³⁸⁵ En Kant, la imaginación trascendental es la unidad unificante que hace posible el conocimiento; en Schelling, el amor es la esencia (unidad unificante) de Dios como espíritu.

Pues ni siquiera el propio espíritu es lo más elevado: no es más que el espíritu o el hálito del amor. Mas es el amor quien es lo supremo. Es aquello que estaba ahí antes de que fueran el fundamento y lo existente (a título de elementos separados), pero todavía no era en calidad de amor, sino ¿cómo podríamos denominarlo?³⁸⁶

La voluntad caótica, desordenada, sin regla, del anhelo originario del fundamento deviene naturaleza creadora del espíritu que pronuncia la palabra del entendimiento³⁸⁷. Crear es una acción de la voluntad eterna y lo creado algo que llega a ser en el querer³⁸⁸. Lo creado es en cada caso aquello de lo que es capaz ('potencia', lo llamaba Spinoza, 'poder' lo llamará Nietzsche) un ente en tanto 'queriente', en tanto obra de la voluntad. En este sentido, los entes o las cosas no están hechas, fabricadas o creadas, sino que están (o son) en creación, están (o son) en devenir.

La pregunta por el devenir del 'Ser'-creado es por esto la pregunta por el devenir del individuo, es decir, por la esencia de la individuación y en consecuencia por el principio que determina al individuo en su individualidad. Esa pregunta es conocida en la historia de la metafísica como la pregunta por el *principium individuationis*. Podemos decir que Schelling proporciona aquí, y en todo el tratado, una de las exposiciones más profundas y fructíferas de ese principio³⁸⁹. Y él logra esto porque ve ese principio en el estar-en-movimiento del devenir creador mismo.³⁹⁰

El movimiento de individuación, por el cual el individuo se determina como individuo, es "una particularización que se determina en la separación". Tal movimiento define el acto creador. El fundamento es oscuro, indeterminado, confuso, enredado, que lastra la totalidad de los entes, pero al mismo tiempo, se despliega un movimiento contrario hacia la separación, la individuación, la iluminación y la clarificación, hacia el desenvolvimiento, el despliegue y el enriquecimiento de la existencia. Schelling comparte con Hegel esta concepción de lo Absoluto como *movimiento dialéctico de particularización creciente*. Esta concepción supera las perspectivas idealistas 'subjetivas' de Kant y de Fichte porque no solo abandonan las posiciones 'substancialistas' de la metafísica cartesiana asentándose sobre el 'yo' o el 'sujeto' sino también porque elaboran otra concepción del movimiento y del devenir, que evita las aporías de lo que Hegel llamó el 'mal infinito'. En este punto, Heidegger no supo hacer justicia al salto dado por el idealismo alemán más allá de Kant y Fichte. Por eso, vincula este movimiento creador con la unidad sintética *del juicio*, en el que la cópula enlaza y

³⁸⁶ Schelling, F., 1989, p. 279 (405-406).

³⁸⁷ Junto con las referencias a la filosofía de Spinoza, resuenan en el texto de Schelling los conceptos centrales de la teología de San Juan: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios" (Juan, 1, 1).

³⁸⁸ "En efecto, en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad, y nadie podrá creer que los apetitos, que constituyen el fundamento de toda vida particular de la naturaleza, ni la tendencia a la conservación -no sólo en general, sino precisamente en este existir determinado-, hayan sido añadidos a la criatura ya creada, sino antes bien, que fueron ellos mismos lo creador" (Schelling, F., 1989, p. 207 (376)).

³⁸⁹ [Nuestra nota] Heidegger, como en otras oportunidades, "olvida" aquí también el aporte de Hegel, para quien la separación del individuo respecto de la substancia es el problema central de la época moderna y su filosofía. "Hegel es el primero -escribe Habermas- que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. [...] sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del *autocercioramiento* de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía." (Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 28).

³⁹⁰ Heidegger, M., 1990: 161. Heidegger subraya además que esto es "lo más importante desde el punto de vista metafísico en todo el tratado [de Schelling]".

ata la existencia del ente particular a la universalidad del fundamento³⁹¹, advirtiendo que la creación se produce en una gradación del devenir natural “que conduce a que la naturaleza se aproxime a sí misma cada vez más, sin alcanzarse, sin embargo, nunca como tal y sin soltar nunca totalmente el enrollamiento de su lazo dentro de sí misma”³⁹².

Heidegger resume los últimos avances en la interpretación del texto de Schelling de la siguiente manera:

Creación es el salir fuera de sí de lo Absoluto, que quiere advenir a sí mismo a partir del fundamento –y que es él mismo un querer. El modo inicial del querer es la excitación del anhelo. El entendimiento convierte equi-originariamente esa excitación del oscuro buscarse en incitación y con ello en afán. En ese afán se realiza la separación respecto de lo incitante, y como éste permanece aún en unión con el fundamento, el entendimiento mismo, en tanto iluminación de lo oscuro, se convierte en in-formación de la unidad en lo que carece de regla.³⁹³

El devenir³⁹⁴ de lo Absoluto, el estar en movimiento del ser se caracteriza por todas estas acciones: excitación, incitación, separación e in-formación, elevación y gradación. Los rasgos del Ser caracterizan a todo lo que es, a todos los entes, incluido el ser humano. Los entes creados son también creadores, ya que no son el mero producto de causas mecánicas sino individuaciones que resultan del doble movimiento de diferenciación e individuación y al mismo tiempo de unificación y retracción al fundamento. El ser humano está así atravesado por este doble movimiento; en él “se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran *el abismo más profundo* y el cielo más elevado, o ambos centros”³⁹⁵. Como consecuencia de este doble movimiento de separación y unificación, el fundamento y la existencia se escinden cada vez más.

El estar-en-movimiento de la naturaleza creadora y creada es así un impulso vital que da vueltas en sí mismo, que girando se desborda, y desbordándose se individúa, e individuándose se articula en niveles. Dicho formalmente: la identidad de la ensambladura ontológica, en sí misma de tendencias contrarias, desplaza al ente adecuado a ella, es decir, al deviniente, a potencias cada vez más altas.³⁹⁶

El Ser como tal no tiene que ser confundido con un ente o con la totalidad de los entes o con una modalidad de lo que es. Si puede ser entendido como ‘ensambladura ontológica’ (Heidegger) o como ‘agenciamiento’ (Deleuze), no hay que confundir estos conceptos con un orden de los entes, porque se trata del sentido del Ser como devenir, como acaecer³⁹⁷. El Ser es impulso vital, es estar-en-movimiento siguiendo tendencias

³⁹¹ Cf. Heidegger, M., 1990: 162.

³⁹² Heidegger, M., 1990: 163. Esto es lo que Hegel llamó el movimiento del mal infinito o, en otras palabras, una mala comprensión del movimiento infinito: un movimiento que nunca alcanza un objetivo o meta. Este problema ya había sido planteado en la antigüedad por las aporías de Zenón: en la imposibilidad de que Aquiles alcance a la tortuga en su carrera o lanzada por el arco dé en el blanco. Más de veinte siglos después, Popper sigue enredado en aporías semejantes en el ámbito epistemológico, cuando señala que el método de ensayo y error permite a las ciencias aproximarse a la verdad sin poder nunca alcanzarla plenamente.

³⁹³ Heidegger, M., 1990: 163.

³⁹⁴ “Ese devenir es la esencia del Ser” (Heidegger, M., 1990: 165). “El devenir es *por tanto* una inquietud carente de sostén que se hunde conjuntamente dentro de un resultado inerte” (Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada Editores/UAM Ediciones, 2011, p. 239).

³⁹⁵ Schelling, F., 1989, p. 177 (363).

³⁹⁶ Heidegger, M., 1990: 167.

³⁹⁷ Cf. *Infra* Capítulo 4.

contrarias: hacia lo más alto y hacia lo más bajo (cumbre y abismo), hacia lo más luminoso y hacia lo más oscuro, progreso y regreso, avance y retorno, creación y creado, bien y mal. El Ser es movimiento y movimiento de tendencias contrarias. Por esa razón no puede ser comprendido sino *dialécticamente*. Este es un punto de ruptura con toda la tradición anterior, incluidos Kant y Fichte. El Ser es movimiento y movimiento de relación.³⁹⁸ No se trata de la identidad abstracta, pura y vacía ni de la identidad substancial caracterizada por rasgos esenciales. Se trata de una relación entre movimientos, potencias o fuerzas contrarias. El fundamento solo puede comprenderse en relación con la existencia (y viceversa)³⁹⁹. La naturaleza solo puede comprenderse en relación con la cultura o la historia (y viceversa)⁴⁰⁰. El hombre solo puede comprenderse en relación con Dios (y viceversa)⁴⁰¹. El bien solo puede comprenderse en relación con el mal (y viceversa)⁴⁰². Lo universal solo puede comprenderse en relación con lo particular (y viceversa)⁴⁰³. El Ser es movimiento y movimiento diferenciador, movimiento de individuación⁴⁰⁴. La diferencia no puede ser pensada en lo Absoluto indiferenciado sino solo en relación con el ser humano. Por eso, dice Heidegger: “En el hombre, en él y sólo en él, ambos principios son una unidad propia, lo más profundo del fundamento, la propia voluntad de mismidad, y lo más alto de la palabra, la voluntad referida al Ser iluminado de la unidad del todo. En el hombre está ‘el abismo más hondo y el más alto cielo’”⁴⁰⁵.

³⁹⁸ “...La resolución de la relación sólo puede ser el movimiento, la actividad y la vida de la relación: no su ser, sino su ir, su llegar a ser y su pasar” (Nancy, J. L., 2005, p. 26).

³⁹⁹ “Debido a que surge del fundamento (a que es criatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que precisamente tal principio -sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento- se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el *espíritu*” (Schelling, F., 1989, p. 177 (363)).

⁴⁰⁰ “Pues el espíritu eterno es el que expresa la unidad o la palabra en la naturaleza. Pero esta palabra (real) expresada, sólo reside en la unidad de luz y oscuridad (vocales y consonantes). Ciertamente, ambos principios se hallan en todas las cosas, pero sin una consonancia completa, por causa de los defectos de aquello surgido del fundamento” (Schelling, F., 1989, p. 177 (363)).

⁴⁰¹ “La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y es precisamente esta imagen de Dios la que fue alcanzada en el centro por el ansia cuando ésta se opuso a la luz” (Schelling, F., 1989, p. 177 (363)).

⁴⁰² “El Mal radical abre el espacio para el Bien precisamente de la misma manera en que el discurso vacío abre el espacio para el discurso pleno.” De manera que se llega a “concebir el Mal radical como algo que *precede ontológicamente* el Bien al abrir el espacio para ello”. Es decir, ¿qué es precisamente el Mal? El Mal es otro nombre para la ‘pulsión de muerte’, *para la fijación en una Cosa* que descarrila nuestra vida habitual”. (Žižek, S., *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016, p. 159 y 161).

⁴⁰³ “La voluntad general espiritual no significa simplemente la conservación de un género enrollado en sí mismo, sino es historia, y por consiguiente es tanto la obra lograda como el fracaso, tanto la victoria como la derrota, tanto la forma que se mantiene a sí misma como la decadencia. (...) El lazo de los principios, de la voluntad particular y de la voluntad universal, es en el hombre un lazo libre (1, VII, p. 374), no necesario como en Dios. (...) Esa separabilidad de ambos principios, inherente a la esencia del ‘Ser’-hombre, no es otra cosa que la condición de posibilidad del mal” (Heidegger, M., 1990: 173-174).

⁴⁰⁴ “Por lo tanto, la palabra, incompleta y retenida aún en todas las demás cosas, sólo se expresa íntegramente en el hombre. Pero en la palabra expresada se revela el espíritu, esto es, *Dios* existente como *acto*. Ahora bien, desde el momento en que el alma es la identidad viva de ambos principios, es espíritu, y el espíritu es en Dios. Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no *se* manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe de ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal” (Schelling, F., 1989, p. 178 (364)).

⁴⁰⁵ Heidegger, M., 1990: 173.

Heidegger señala que el objetivo de Schelling es construir una metafísica del mal⁴⁰⁶. ¿Cuál es la esencia del mal? ¿En qué consiste la maldad del mal? No se trata solamente (y de manera simplificada) de un problema moral. Se trata del Ser y, por eso, de una ontología. Sin embargo, es necesario ir más allá de las contraposiciones clásicas (Ser-no ser, Ser-nada, real-falta, presencia-ausencia, perfección-imperfección, virtud-vicio, Eros-Tánatos)⁴⁰⁷. El Ser consiste en tendencias contrarias. *Ser es devenir*. El mal no es simple ausencia de bien sino de *una perversión de la voluntad*, “una inversión de la ensambladura ontológica en el desensamblable”⁴⁰⁸. El mal es la sublevación de la voluntad propia⁴⁰⁹, que en tanto tal, “se levanta por encima de la voluntad universal, ella quiere ser precisamente ésta”⁴¹⁰. *El mal se identifica con la negación*, pero no con la mera falta o ausencia. No se trata de un simple no-ser, de una nada. Para poder precisar el significado del mal es necesario aclarar el concepto de lo *negativo* y de la *negación*. Para Heidegger, la esencia de la negación se puede aprehender a partir del concepto de la afirmación y de lo positivo. Ni lo positivo consiste en un simple asentimiento a lo presente o dado ni lo negativo es su rechazo⁴¹¹. La afirmación “es asentimiento al acuerdo de lo que concuerda en sí mismo y está esencialmente en orden. Lo ‘positivo’ entraña por esto la afirmación de la unidad esencial de un ser en total”⁴¹². Lo afirmativo es el acuerdo con el orden del Ser mientras que lo negativo es el desacuerdo, la discordancia, la introducción de *otro orden* y, por tanto, ruptura del orden del Ser como tal⁴¹³. “La afirmación, concebida *de modo originario*, no es el reconocimiento adicional, que viene de afuera, a lo que ya existe, sino asentimiento en el sentido del sí concordante, que lo penetra todo, poniendo de acuerdo las cosas unas con otras; el ‘no’ se determina en correspondencia con esto”⁴¹⁴. Si la afirmación es asentimiento a la

⁴⁰⁶ Heidegger, M., 1990: 135.

⁴⁰⁷ “La perversión y la revuelta no son algo solamente negativo y nulo, sino la *negación* que toma el poder; ella trastorna de tal modo las fuerzas, que éstas se dirigen contra la naturaleza y contra lo creado, lo cual tiene por consecuencia una descomposición del ente” (Heidegger, M., 1990: 175). Heidegger interpreta el texto de Schelling desde la perspectiva nietzscheana de la *Genealogía de la moral*: como despliegue de las fuerzas reactivas: “falsificación”, “tergiversación”, “inversión”... Con ello enriquece el texto de Schelling, *pero también suprime el movimiento dialéctico*.

⁴⁰⁸ Heidegger, M., 1990: 174.

⁴⁰⁹ “Esa voluntad empuñada es espíritu y, en cuanto tal, historia” (Heidegger, M., 1990:190).

⁴¹⁰ Heidegger, M., 1990: 174. “Pues, en efecto, la mismidad provocada no es en sí el mal, sino que lo es sólo en la medida en que se ha arrancado por completo a su opuesto, la luz o la voluntad universal. [...] Sólo la mismidad superada, esto es, reconducida desde la actividad a la potencialidad, constituye el bien, y según su potencia y en tanto que dominada por él, permanece siempre en el bien.” (Schelling, F., 1989, p. 264 (399-400)).

⁴¹¹ “En tanto real, el mal es un estar-decيدido de la libertad, y por cierto el estar-decيدido por aquella unidad de fundamento y existencia, en la cual el fundamento egoísta, el egoísmo, se pone en el lugar de la voluntad general. Tal dominio de la maldad no es nada negativo, no es ninguna incapacidad ni un mero fallar... Sólo lo espiritual es horrible” (Heidegger, M., 1990: 191).

⁴¹² Heidegger, M., 1990: 175.

⁴¹³ La interpretación heideggeriana retoma la concepción cristiana del mal entendido como *pecado*. Por eso insiste en que “la historia de Europa está y permanece determinada por el cristianismo” (Heidegger, M., 1990: 177). Para Heidegger, “una mundanización del concepto teológico del pecado y una cristianización del concepto metafísico del mal” caracterizan a todo el idealismo alemán, especialmente a Hegel.

⁴¹⁴ Heidegger, M., 1990: 175. Énfasis nuestro. “La negación en tanto perversión es por ello posible sólo y propiamente allí, donde lo que está coordinado uno al otro, fundamento y existencia, se vuelve libremente movable uno contra el otro y ofrece con ello la posibilidad de *una unidad pervertida*” (Ibidem). Heidegger pone el acento en el carácter de lo afirmativo y en la pertenencia mutua de fundamento y existencia, pero no presta suficiente atención a la relación dialéctica (que no se reduce a una mera oposición) entre las fuerzas ni a lo negativo como “furia destructora” (Schelling, F., 1989, p. 271 (403)), de lo que nos ocuparemos más abajo.

propia esencia del ser humano, la negación⁴¹⁵ consiste en la rebelión contra el orden del Ser. El *mal* es desordenamiento, ὕβρις (hýbris), caos, discordia, desvinculación, muerte (en el ámbito natural) y pecado, rebelión, afirmación de la particular contra lo universal, instrumentalización, perversión espiritual.

Heidegger advierte que la metafísica del mal (Schelling) se edifica sobre la teología del pecado (san Agustín), en un doble sentido. Por un lado, la redención de Cristo supone el pecado, el pecado supone el libre albedrío, el libre albedrío supone la creación divina. Por otro lado, la libertad no se identifica con el libre albedrío. Este último es la capacidad de la voluntad para actuar según su propia decisión y proyecto. Pero la libertad no consiste en la facultad de decidir o de actuar sino en la decisión y la acción *correctas*, esto es, de acuerdo con el orden de Dios⁴¹⁶. La posición de Schelling sigue el concepto agustiniano, enriqueciéndolo con el aporte de Kant. En lugar de la voluntad que quiere el orden de Dios, que puede dar lugar a una representación inadecuada, la libertad tiene que ser entendida como *la voluntad que quiere lo universal*⁴¹⁷. El pecado o el mal, como contrapartida de la libertad, son entendidos como la voluntad que quiere y *se identifica con lo particular* por encima de lo universal, a partir de una ‘fisura en lo universal’⁴¹⁸.

Si bien Kant considera lo universal como constitutivo tanto en la esfera epistemológica como en la moral y en la estética, en cuanto la *Cosa en sí* se considera incognoscible e inalcanzable, todo universal contiene ‘un punto de excepción’ en el que su validez se cancela. Como consecuencia, en cada una de sus tres críticas Kant ‘tropieza’ con esta singularidad excepcional *que no cabe dentro del universal*. En la *Crítica de la razón pura*, cuando se intenta aplicar las categorías a la *totalidad* del universo más allá de la experiencia posible, se incurre en antinomias insuperables. En la *Crítica de la razón práctica*, el punto de excepción es la posibilidad del ‘mal radical’ (que formalmente no se distingue del Bien y es igualmente universal). En la *Crítica de la capacidad de juzgar*, el punto de excepción es lo sublime, que no puede ser incluido ni dentro de lo bello ni dentro de lo regido por la causalidad⁴¹⁹.

⁴¹⁵ “Cuando, en su *Psicología de grupo*, Freud describe la ‘negatividad’ de desvincular los vínculos sociales (*Tánatos* en oposición a *Eros*, la fuerza del vínculo social), descarta, con demasiada facilidad, las manifestaciones de esta desvinculación como fanatismo de la multitud ‘espontánea’ (como opuesto de las multitudes artificiales: la Iglesia y el Ejército). Contra Freud, nos quedamos con la ambigüedad de este movimiento de desvinculación: es un nivel cero que abre el espacio para la intervención política. En otras palabras, esta desvinculación es la condición prepolítica de la política y, con respecto a ella, cada intervención política propiamente dicha ya va ‘un paso demasiado lejos’ y se compromete con un nuevo proyecto (o Significante Amo)” (Žižek, S., 2016, pp. 5-6).

⁴¹⁶ “...La ‘elección forzada’ por medio de la cual el sujeto emerge del acto de elegir libremente lo inevitable, es decir, el acto en el cual tiene la libertad de elegir con la condición de que realice la elección correcta. Primero está la decisión de marcar o delimitar el contexto en el cual se tomará una decisión [sobre qué tipos de diferencias no deben incluirse en una política dada], y después está la exclusión de ciertos tipos de diferencias como inadmisibles” (Žižek, S., 2001, p. 28).

⁴¹⁷ Heidegger, quien ya no comparte el ideal ilustrado de Kant, caracteriza de otra forma a esta voluntad que quiere lo universal: “Esas más altas formas de decisión son el entusiasmo [revolucionario], el heroísmo y la fe. El estar-decidiendo es aquel saber que tiene certeza de su propia necesidad esencial y se encuentra, en cuanto tal, en la acción. Esa certeza es el tener-conciencia, que hay que entender metafísicamente y no en sentido moral” (Heidegger, M., 1990: 193).

⁴¹⁸ Cf. Žižek, S., 2016, pp. 85 ss.

⁴¹⁹ “Entonces, si lo Bello es el símbolo de lo Bueno, lo Sublime... ¿qué sugiere? Solo hay una respuesta posible: sin dudas, la dimensión suprasensible, ética y no patológica, pero *la postura suprasensible y ética, en tanto elude el dominio de lo Bueno*; en resumen, el Mal radical, el Mal como actitud ética” (Žižek, S., 2016, p. 88).

El mal tiene su fundamento en el ansia o anhelo que es el origen de todo estar-en-movimiento del Ser. La tendencia a retornar y mantenerse en el fundamento⁴²⁰, que constituyen a la voluntad originaria como egoísta, es lo que significa ‘mal’⁴²¹. Es el movimiento que se re-tiene, que se de-tiene y que se man-tiene en el fundamento. Es un movimiento involutivo, disolutivo⁴²². Es la existencia particular que se afirma en su *mismidad separada* “y que se ha puesto en el lugar de la voluntad universal”⁴²³.

El mal solo es posible cuando los movimientos contrarios e inseparables en el Ser (fundamento y existencia) *pueden separarse* y ello solo puede ocurrir en un ente que sea libre de actuar según uno de los principios separado o independizado del otro. Ese ente solo puede ser humano, es decir, espiritual. “El mal es, así, pues, posible solamente en lo creado, y es posible sólo como espíritu. *La esfera del espíritu creado es la historia*. Ésta es solamente en tanto el hombre es *existente*. *Sólo el hombre es capaz del mal*”⁴²⁴. La capacidad para el mal, el poder actuar mal constituye la esencia del Ser humano. Es, por tanto, un ser *indeciso*, pues su esencia es el poder para lo uno o lo otro, pero en tanto que ente, es decir, en tanto devenir o actividad, tiene que decidirse y no puede permanecer en la indecisión⁴²⁵. La esencia de la libertad humana se determina así como la facultad o el poder para el bien y para el mal.

En la naturaleza, “lo raro y contingente de las formaciones y mal formaciones orgánicas”, “aquello irracional y casual”, es decir, lo monstruoso, se manifiesta como un *presagio del mal*. En la cultura y en la historia, el mal se anuncia como ‘espíritu de escisión’, como fragmentación y separación⁴²⁶. Escribe Schelling:

El nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia, así como el nacimiento de la luz inicia el de la naturaleza; los mismos períodos de la creación que encontramos en éste, se encuentran también en aquel; uno es al otro analogía y explicación. Aquel mismo principio que era fundamento en la primera creación, aparece ahora de nuevo -pero en una forma superior- como germen y semilla a partir de la cual se desarrolla un mundo superior, pues el mal no es más que el primerísimo fundamento de la existencia y en la medida en que tiende a la actualización en un ser creado, no es de hecho más que la superior potencia del fundamento que actúa en la naturaleza.⁴²⁷

⁴²⁰ “El mal no entraña sólo algo positivo en general, sino lo más positivo de la naturaleza misma, el querer ir hacia sí mismo del fundamento, ‘es’ en este caso lo negativo, ‘es’ en tanto negación bajo el aspecto del mal. No es la finitud en cuanto tal la que constituye el mal, sino la finitud sublevada, y convertida en el señorío del egoísmo. Pero esa sublevación es posible sólo en tanto espiritual y por ello el mal pertenece al dominio del espíritu [‘Espíritu de la escisión’] y de la historia” (Heidegger, M., 1990: 176).

⁴²¹ “El amor a sí mismo en tanto esencia del Ser en general, ese estar-decidedo es la médula más interna de la libertad absoluta. Sobre la base de esa libertad absoluta el mal es metafísicamente necesario. Por ello, el mal sólo podría no ser bajo una condición metafísica, a saber, si lo Absoluto mismo no tuviera que ser. Pero él tiene que ser, en tanto el ente en general es” (Heidegger, M., 1990: 195).

⁴²² “Lo que provoca repugnancia [es] el hecho de que todo lo viviente marche hacia su disolución” (Heidegger, M., 1990: 182).

⁴²³ Heidegger, M., 1990: 174. “La voluntad de Dios es universalizarlo todo, elevarlo todo a la unidad con la luz o mantenerlo dentro de ella; la voluntad del fundamento, sin embargo, es particularizarlo todo o hacerlo propio de una criatura” (Schelling, F., 1989, p. 219 (381)).

⁴²⁴ Heidegger, M., 1990: 179.

⁴²⁵ “Porque el Yo es absolutamente indeterminado, tuvo que decidirse” (Nancy, J. L., 2005, p. 81).

⁴²⁶ “Lo que Hegel llama el desgarramiento de la conciencia desdichada no es igual, pero sí algo análogo a la significación que tiene para Schelling el mal en la historia del Ser” (Heidegger, M., 1990: 183).

⁴²⁷ 211 (377-378).

Así como pueden percibirse las etapas evolutivas de la creación en la naturaleza, análogamente pueden distinguirse las ‘edades del mundo’ (*Die Weltalter*)⁴²⁸ en el desarrollo de la historia. Con la cultura y la historia se da lugar a

...un nuevo reino en el que la palabra viva, como centro seguro y estable, entra en lucha contra el caos y en el que comienza una pugna declarada entre el bien y el mal que durará hasta el final de la época actual, en la que Dios se revela precisamente como espíritu, esto es, efectivamente como *acto*.⁴²⁹

Conflicto entre las tinieblas y la luz en la naturaleza, lucha entre el mal y el bien en la historia, contraposición entre el fundamento y la existencia en lo Absoluto, enfrentamiento entre lo particular y lo universal en el deseo o en la voluntad. Se trata de un reparto de las fuerzas⁴³⁰, en el que cada una no se define por sí sino en relación con la otra. Por esta razón, “sólo con la decidida aparición del bien aparece el mal de modo absolutamente decisivo y *como tal* (no como si surgiera sólo ahora, sino porque sólo ahora se da la única oposición en la que puede surgir en su totalidad y como tal)”⁴³¹. El reparto de las fuerzas es su relación dialéctica. “Por eso se puede decir con total corrección de modo dialéctico que *bien y mal son lo mismo* vistos simplemente desde distintos lados, o que el mal es en sí, esto es, en la raíz de su identidad, el bien, del mismo modo en que el bien, por su parte, contemplado en su escisión o su no-identidad, es el mal”⁴³².

De esta conceptualización del problema se deriva una consecuencia de difícil aceptación para la teología cristiana tradicional: “la propensión al mal, en tanto efectividad universal de éste, ‘viene’ de lo Absoluto”⁴³³. En otros términos: “¡el amor (Dios) es la causa del mal!”⁴³⁴ En términos filosóficos: el principio para el mal “es la libre movilidad del fundamento y la existencia”⁴³⁵.

Que el deseo y la voluntad alberguen la posibilidad real, la facultad y el poder para el bien y el mal, para el mal *a través* del bien y para el bien *a través* del mal, para lo universal *a través* de lo particular y viceversa, tiene que necesariamente provocar angustia.

La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él, el hombre tiene que morir a toda particularidad,

⁴²⁸ Éste es el tema de toda la obra póstuma que Schelling fue construyendo desde la publicación de la *Investigación* hasta su muerte y es también el objeto del primer libro publicado por Hegel, la *Fenomenología del Espíritu*, al que Heidegger considera “la primera y mayor obra de Hegel”.

⁴²⁹ Schelling, F., 1989, p. 218 (380).

⁴³⁰ Cf. Schelling, F., 1989, p. 216 (379).

⁴³¹ Schelling, F., 1989, p. 216 (379-380).

⁴³² Schelling, F., 1989, p. 266 (400). Énfasis nuestro.

⁴³³ Heidegger, M., 1990: 184.

⁴³⁴ Heidegger, M., 1990: 185. “El primer inicio de la creación es el ansia que siente el Uno por engendrarse a sí mismo, o la voluntad del fundamento. El segundo, es la voluntad del amor, mediante la cual se expresa la palabra en la naturaleza y por la cual Dios se hace personal por vez primera. La voluntad del fundamento no puede por tanto ser libre en el sentido en que lo es la voluntad del amor. No es ninguna voluntad consciente o con reflexión, aunque tampoco es una voluntad totalmente inconsciente que se mueva según una necesidad ciega y mecánica, sino una voluntad de naturaleza intermedia, como el apetito o el deseo, comparable sobre todo con el hermoso impulso de una naturaleza en devenir que aspira a desplegarse y cuyos movimientos internos son involuntarios (son inevitables), sin que sin embargo se sienta obligada a ellos. Pero la voluntad del amor es una voluntad libre y consciente por antonomasia, precisamente por ser tal; la revelación que surge de ella es acción y acto” (Schelling, F., 1989, p. 253-254 (395)).

⁴³⁵ Heidegger, M., 1990: 185.

por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia⁴³⁶ para buscar allí un reposo a su mismidad. De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada.⁴³⁷

La angustia vital es el signo de que el ser humano está expuesto, en su esencia, a la efectividad del mal, en tanto es un ser libre que realiza el poder para el bien y para el mal y que necesariamente tiene que decidirse por uno y contra el otro.

Se ha demostrado la *posibilidad* del mal, que tiene su fuente en la libertad. Se ha mostrado la *realidad* del mal, como monstruosidad en la naturaleza y como distorsión, disolución, inversión y perversión en el reino del espíritu. La pregunta, ahora, es: ¿el mal es también *necesario*? El mal no es meramente contingente, ni responde a una causalidad mecánica, óptica⁴³⁸. La necesidad no se opone aquí a la libertad sino que se identifica con ella. La libertad no consiste en hacer lo que me da la gana o lo que quiero, sino (retomando el significado de san Agustín) en actuar de acuerdo con la propia esencia (creada por Dios). Se trata de la necesidad de alcanzar o devenir lo que está determinado en el propio Ser⁴³⁹.

La libertad en tanto facultad real, es decir, como un *decidido* ‘gustar’ del bien, es a la vez en sí mismo un admitir al mal. ¿Pues qué bien sería aquel que no hubiera admitido y asumido al mal, para superarlo y reprimirlo? ¿Qué mal sería aquel que no desarrollara en sí todo el vigor de un contendor del bien?⁴⁴⁰

La libertad humana no debe ser entendida como una facultad para actuar en un sentido o en otro, bien o mal. No es una capacidad indiferente ni indeterminada. Ser humano es ser determinado y su determinación es su esencia, pero no está determinado por otro sino *por sí mismo*. El ser humano es acción y se determina por su propia acción. Su determinación

...es una con la posición y el concepto de la propia esencia y por lo tanto es verdaderamente la esencia en el seno de la esencia. Por ello, el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que *sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto*, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y *con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta*, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él.⁴⁴¹

⁴³⁶ No podemos sino recordar las resonancias nietzscheanas de este texto, cuando el autor de Así habló Zaratustra sostiene que toda la historia es un error, al que llama ‘nihilismo’, del que resulta “finalmente, una autodestrucción, una tendencia suicida, un anticientificismo. Desde Copérnico, el hombre ha pasado desde el centro que ocupaba a la periferia” (Nietzsche, F., *Obras completas*, tomo VIII, *La voluntad de dominio*, Madrid, Aguilar, 1932, p. 6).

⁴³⁷ Schelling, F., 1989, p. 221 (381).

⁴³⁸ “El puro arbitrio no proporciona ninguna razón determinante de la decisión; la forzosidad mecánica no da ninguna razón determinante de aquello para lo cual ella debía ser tal, es decir, para la decisión” (Heidegger, M., 1990: 188).

⁴³⁹ “...Una verdadera decisión/elección (no una elección entre una serie de objetos que dejan intacta mi imposición subjetiva, sino la elección fundamental por medio de la cual yo ‘me elijo a mí mismo’) presupone que asumo una actitud pasiva de ‘dejarme elegir’: en síntesis, *la elección libre y la gracia son estrictamente equivalentes*” (Žižek, S., 2001, p. 27).

⁴⁴⁰ Heidegger, M., 1990: 190. Énfasis nuestro.

⁴⁴¹ Schelling, F., 1989, p. 227 (384). Énfasis nuestro.

De manera que la acción humana tiene que ser comprendida como *acción libre y necesaria al mismo tiempo*.⁴⁴² Es libre, porque se determina a sí misma de acuerdo con su propia esencia, sin depender o ser determinada por ningún otro. Es necesaria, porque se sigue de su propia esencia o naturaleza sin que haya otra posibilidad. Por supuesto, Schelling se refiere a la necesidad en sentido filosófico, la que no tiene que ser confundida con ‘una necesidad empírica procedente de una obligación’. Por eso dice que

...la esencia del hombre es esencialmente *su propio acto*: necesidad y libertad están compenetradas formando *una única* y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad.⁴⁴³

El ser humano es acto, su Ser es acción, es autoposición de “un querer originario y fundamental que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento y la base de toda esencialidad”⁴⁴⁴. No hay un ser anterior e independiente de la voluntad, pues el hombre es desde el comienzo acción y acto⁴⁴⁵. No se trata de una acción contingente sino de un acto eterno, fuera de lo creado, anterior (no en el tiempo sino al tiempo) y exterior a la conciencia. Por eso Schelling habla del ‘mal radical’⁴⁴⁶ (al que los teólogos cristianos llamaban ‘pecado original’), que es resultado de un acto propio, “pero adquirido desde el nacimiento”⁴⁴⁷.

El mal consiste en que la mismidad es elevada a principio dominante y voluntad universal en lugar de ser solo la base y el instrumento del espíritu. Como ya Kant había señalado, el ser humano libre tiene que ser considerado como un fin en sí mismo y nunca solo como un medio. No obstante, Schelling introduce aquí otros conceptos decisivos para el idealismo alemán: el vínculo de las fuerzas (y su inversión: la discordia de las fuerzas), la inversión dialéctica (y su producto: la ideología o ‘falsa imaginación’, que pone las condiciones para el engaño y el error).

⁴⁴² “La verdadera libertad está en consonancia con una sagrada necesidad, tal y como podemos sentirla en el conocimiento esencial, cuando espíritu y corazón, atados a su propia ley, afirman libremente lo que es necesario” (Schelling, F., 1989, p. 245 (391)).

⁴⁴³ Schelling, F., 1989, p. 228 (385).

⁴⁴⁴ Schelling, F., 1989, p. 229 (385).

⁴⁴⁵ El concepto de *voluntad* ha sido desarrollado desde perspectivas diferentes. Por un lado, se puede reconocer una línea que parte de Kant y Fichte y se despliega a través de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y Sorel, en la que se mantiene el término ‘voluntad’, y también en el concepto de ‘vitalidad’ de Bergson y en el de ‘cuerpo sin órganos’ de Deleuze. Por otro lado, hay una perspectiva que nace en Kant y Fichte, desarrollándose en Hegel, en Marx y en los diversos marxismos, en la que la voluntad es comprendida como acción, trabajo, producción y lucha, pero también alienación, ideología, fantasma, fetichismo.

⁴⁴⁶ Schelling, F., 1989, p. 236 (388). El concepto de “mal radical” proviene de Kant, quien lo concebía como “una tendencia a priori, no solo empírica-contingente, de la naturaleza humana respecto del Mal” (Žižek, S., 2016, p. 160). “*La condición del sujeto en cuanto tal es malvada*, es decir, en tanto somos ‘humanos’, en cierto sentido *siempre ya hemos elegido el Mal*” (p. 164). “Pero el mal –dice Schelling– no es una esencia [*Wesen*], sino una no-esencia [*Unwesen*], que no es real más que en su oposición, pero no en sí. Precisamente por eso, *la identidad absoluta, el espíritu del amor, es anterior al mal*, ya que éste no puede aparecer más que en su oposición con el primero. Por ello, no puede ser comprendido tampoco por la absoluta identidad, sino que se encuentra eternamente excluido y expulsado de ella” (Schelling, F., 1989, p. 287 (409)). Žižek sostiene que “deberíamos corregir a Schelling en este punto: el mal es *ontológicamente anterior* al bien porque el ‘mal’ es la disonancia o exceso primordial en el orden natural del ser, la ‘atascabilidad’ o desbaratamiento del curso natural de las cosas, y el ‘bien’ es la (re)integración secundaria de este exceso. Es la *Unwesen* la que crea el espacio para la aparición de una *Wesen*, o en hegeliano: el Bien es el Mal autoasumido (universalizado)” (Žižek, S., 2015, p. 966).

⁴⁴⁷ Schelling, F., 1989, p. 237 (388). “...Un acto trascendental y determinante del ser humano en su conjunto” (Ibídem).

Cuando el principio oscuro de la mismidad y de la voluntad propia se encuentra en el hombre totalmente atravesado por la luz y es uno con ella, es Dios, por su parte, el que como amor eterno o como efectivamente existente, es *el vínculo de fuerzas* que hay en él. Pero cuando ambos principios entran *en discordia*, otro espíritu se desliza en el lugar que debería ocupar Dios, en concreto, el Dios *invertido*, ese ser que provocado a la actualización por la revelación de Dios, no puede sin embargo pasar de la potencia al acto, que de hecho nunca es, pero siempre quiere ser y que por ello, como la materia de los antiguos, no puede ser aprehendido como efectivo (actualizado) por la perfección del entendimiento, sino sólo por una *falsa imaginación* que es precisamente el pecado; por lo tanto, aspira mediante representaciones o espejismos, en cuanto que no siendo él mismo toma prestada su apariencia del ser verdadero, del mismo modo en que la serpiente toma prestados sus colores de la luz, a llevar al hombre al sinsentido, pues sólo allí puede ser recibido y concebido por él.⁴⁴⁸

La concepción de la imaginación (falsa) opuesta al entendimiento (verdadero) retoma los problemas planteados anteriormente por Spinoza y Kant en relación con las condiciones del conocimiento verdadero. El concepto de *inversión* será retomado por Feuerbach y Marx en relación con la transformación de la teología en antropología (el primero) y en relación con la transformación de la ideología (falsa conciencia, falsa realidad⁴⁴⁹) en conocimiento científico y en comunismo (el segundo). Sin embargo, en relación con nuestro objeto de investigación, los conceptos insoslayables son los de la *mediación* y lo *negativo*. Schelling dice:

El fundamento originario de la existencia sigue actuando *en el mal* del mismo modo en que la salud sigue actuando hasta *en la enfermedad* y en que la vida más desordenada o falsa no deja de permanecer y de moverse *en Dios*, en la medida en que este es el fundamento de la existencia, aunque sintiéndolo como a una *furia destructora* que, a causa de la atracción del propio fundamento, la lleva a una tensión cada vez mayor contra la unidad, *hasta llegar a la propia autoaniquilación* y la crisis final.⁴⁵⁰

El bien actúa en el mal, a través del mal, mediante el mal. El caos y el desorden actúan en el cosmos y en el orden. Esto es lo que el idealismo alemán llama identidad dialéctica o diferencia absoluta y lo que Heidegger llama *pertenencia mutua*. Pero la actuación del mal en el bien es *sentida* como una *furia destructora*, que en el extremo llega a la autoaniquilación⁴⁵¹. Esto es lo que el idealismo de Schelling y de Hegel llama lo *negativo*. En un pasaje de la *Fenomenología*, Hegel también hace referencia a esta ‘furia destructora’, pero ya no dentro de una metafísica del mal, sino en el contexto de una ontología del ser social. Dice que la libre potencia del contenido (*fundamento* en

⁴⁴⁸ Schelling, F., 1989, p. 239-240 (389-390).

⁴⁴⁹ Cf. Etchegaray, R., et alia, *¿Cómo no sentirme así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo-UNLaM, 2009.

⁴⁵⁰ Schelling, F., 1989, p. 273 (403).

⁴⁵¹ “De acuerdo con la doxa liberal tradicional y posmoderna, el milenarismo debe ser rechazado como un caso de fanatismo autodestructivo: la entrada en vigencia directa de una utopía imposible del ‘fin de los tiempos’ debe terminar en una orgía de violencia, en una explosión catastrófica de la negatividad social. Desde la habitual perspectiva posmoderna, estos intentos (generalmente catalogados como ‘*Mal radical*’) representan el abismo de la solución instantánea cuya realidad es siempre *la destrucción furiosa*, por lo que la tarea es resistir esta tentación y detenerla antes del abismo. Aquí, ya, las cosas se complican: para Robespierre, el terror revolucionario era una etapa intermedia que debía crear las condiciones para una futura sociedad de la abundancia y la libertad, y el problema era que esta etapa intermedia tendía a reproducirse indefinidamente *hasta su autodestrucción*. Las sociedades milenarias reales pueden, entonces, ser definidas por esta superposición inmediata de opuestos: el final feliz está aquí, pero no todavía, y el presente es el paso violento en curso hasta el final...” (Žižek, S., 2016, p. 12. Énfasis nuestros).

Schelling) que se ha separado y desvinculado de su substancia o esencia (*existencia* en Schelling) “es el caos de las potencias espirituales, que, *desencadenadas* como esencias elementales, en salvaje orgía, se lanzan unas contra otras con *loca furia destructora*”⁴⁵².

A través de este desarrollo se ha hecho evidente *la insuficiencia del concepto de Ser para comprender lo Absoluto* y, con ello, la limitación de la filosofía de Spinoza⁴⁵³. “Dios es una vida –dice Schelling- y no sólo un ser”⁴⁵⁴. La vida, el movimiento, lo negativo, la mediación, no son atributos ni modos de Ser; no son rasgos particulares de cierto tipo de entes que permitan diferenciarlos y clasificarlos (como cuando se distinguen los vivientes de los no vivientes, los que están en movimiento de los que están en reposo). Vida, movimiento, negación, mediación son conceptos que se identifican con el Ser.⁴⁵⁵ Ser = Vida. Ser = Movimiento. Pero toda vida “tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir”. Por lo tanto, Dios también tiene un devenir y está sometido a un destino necesario, aunque voluntario, puesto que para poder determinarse, existir e individualizarse (“para volverse personal”) tuvo que separar el mundo de la luz del de las tinieblas⁴⁵⁶, tuvo que separar el cosmos del caos, la forma de la materia, el bien del mal.

El ser sólo se torna sensible a sí mismo en el devenir, pero *en el ser no existe ciertamente ningún devenir*, antes bien, él mismo reposa en el devenir como eternidad; pero en la realización por oposición hay necesariamente un devenir. Sin *el concepto de un Dios que sufre* humanamente, común a todos los misterios y religiones espirituales de la Antigüedad, toda la historia permanecería incomprensible; las propias Escrituras distinguen períodos dentro de la revelación y sitúan en un futuro lejano la época en que Dios será todo en todo, es decir, la época en la que se realizará completamente. El primer período de la creación es aquel del nacimiento de la luz, como ya mostramos antes. La luz o *el principio ideal* es, como eterno opuesto del principio oscuro, *la palabra creadora*, que libera del no-ser a la vida escondida en el fundamento y la eleva de la potencia al acto. El espíritu se levanta por encima de la palabra y es el primer ser que reúne el mundo de las tinieblas y el de la luz y subordina a ambos principios para alcanzar su realización efectiva y su personalidad.⁴⁵⁷

Para Schelling, como para Hegel, el Ser es completamente abstracto e indeterminado si no se lo concibe como devenir, como mediación. El cristianismo es la cumbre de la revelación de Dios, en la que el Ser se manifiesta como el movimiento de las tinieblas a la luz por medio de la palabra creadora, religando el mundo de las tinieblas y el de la luz, re-unificando los fragmentos dispersos en los que se escinde la multiplicidad. Si no hubiese esta superación, esta realización efectiva como determinación e individuación

⁴⁵² Hegel, G. W. F., 1966, p. 285. Énfasis nuestro.

⁴⁵³ “El error del espinocismo no consiste en absoluto en la afirmación de tal necesidad inquebrantable en Dios, sino en considerar esta necesidad como impersonal y sin vida” (Schelling, F., 1989, p. 259 (397)). Heidegger señala el “error ontológico” del spinocismo que “no conoce lo viviente, ni siquiera lo espiritual como modo propio y tal vez más originario del Ser” (Heidegger, M., 1990: 108).

⁴⁵⁴ Schelling, F., 1989, p. 273 (403).

⁴⁵⁵ “Lo que de ese modo es parte «del ser» -lo propio del ser mismo- consiste en negarse como ser para devenir sentido. Al devenir sentido, el ser no se suprime a la manera en que se destruye algo. Niega ser el ser de la subsistencia impenetrable, y en esa negación afirma ser el ser del sentido” (Nancy, J. L., 2005, p. 59).

⁴⁵⁶ La referencia de Schelling al ‘mundo de las tinieblas’ tiene que ser puesta en relación con el concepto hegeliano de la ‘noche del mundo’, desarrollado en el capítulo anterior.

⁴⁵⁷ Schelling, F., 1989, p. 273-274 (403-404).

(*para sí*⁴⁵⁸), la historia quedaría sin comprenderse, pues carecería de destino, es decir, de *sentido*⁴⁵⁹.

No obstante, la conceptualización alcanzada sigue siendo insuficiente para comprender el Ser que no se agota en la mutua pertenencia del fundamento y la existencia, ni en la determinación del Ser como relación consigo mismo a través de su otro, es decir, como espíritu. Lo supremo, dice Schelling, es el amor⁴⁶⁰. Sin embargo, no se trata del amor como relación entre los opuestos diferenciados, sino como “aquello que estaba ahí antes de que fueran el fundamento y lo existente (a título de elementos separados)”, para lo cual *no hay todavía un concepto adecuado*. Se pregunta, entonces, cómo podría llamarse a esta *suprema unidad anterior a toda diferenciación*, que es también el objeto último de toda la investigación⁴⁶¹.

¿Cómo podremos llamarlo sino *fundamento originario* (Urgrund), o mejor aún, *in-fundamento* (Ungrund) [fundamento incausado]? (...) Por tanto, no puede ser calificado como identidad, sino sólo como absoluta *indiferencia* de ambos principios. (...) La indiferencia no es un producto de los opuestos, los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio, separado de toda oposición, contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el *no-ser* de éstos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la *ausencia de predicados*, aunque sin ser por eso una nada o un absurdo.⁴⁶²

El *fundamento originario* (Urgrund) debe distinguirse del fundamento de la existencia. Éste se diferencia y opone a la existencia; aquel es la base que no se ha diferenciado en los opuestos. El fundamento originario es el *Ser puro* de Hegel y la *Substancia* de Spinoza, de los cuales no puede decirse nada, pues carecen de toda determinación. De allí que los opuestos diferenciados no puedan ser predicados del fundamento originario. “Pero nada impide predicarlos como no-oposiciones del in-fundamento, es decir, *disyuntivamente* y cada uno *para sí*, con lo que se establece precisamente la dualidad (la efectiva duplicidad de los principios)”⁴⁶³. Lo mismo ocurre con los atributos de la

⁴⁵⁸ “Pues esta es la meta de la creación: que aquello que no podía *ser para sí*, sea precisamente *para sí* al ser elevado desde las tinieblas, como desde un fundamento independiente de Dios, al existir” (Schelling, F., 1989, p. 275 (404)).

⁴⁵⁹ Dice Hegel en sus lecciones: “Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de las formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos vedas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Se produce el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 104-105).

⁴⁶⁰ “El secreto del amor es que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro” (Schelling, F., 1989, p. 284 (408)).

⁴⁶¹ “Aquí tocamos finalmente el punto supremo de toda esta investigación. Ya hace tiempo que se escucha la pregunta: ¿para qué puede servir esta distinción originaria entre el ser, en cuanto que es fundamento, y el ser en cuanto que existe? Ya hemos explicado nuestra actitud al primer respecto: tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad” (Schelling, F., 1989, p. 279 (406)).

⁴⁶² Schelling, F., 1989, p. 279-280 (406)).

⁴⁶³ Schelling, F., 1989, p. 281 (407)).

substancia en Spinoza. El fundamento originario precede a la escisión de fundamento y existencia, y por ello tiene que ser “considerado absoluto por antonomasia”.

Žižek, siguiendo a B. W. Davis⁴⁶⁴ en este punto, considera que Schelling queda atrapado en la trampa del idealismo subjetivo desplazando la libertad del Ser y el mal metafísico a “la apertura radical existencial del ser humano finito efectivamente real [...] A causa de esta limitación, ‘el atrevido intento de Schelling de pensar un ‘sistema de la libertad’ como una ‘metafísica del mal’ al final vuelve a caer en una ‘sistematicidad’ de lo Absoluto. El Mal se requiere y se justifica en nombre de la revelación de la omnipotencia de la voluntad de amor divina’⁴⁶⁵”.⁴⁶⁶

Heidegger se ocupó del libro de Schelling en el semestre de verano de 1936 y volvió a hacerlo entre los años 1941 y 1943, en plena Guerra Mundial. El problema de la decisión es desarrollado por Deleuze en sus estudios sobre cine, a partir de la obra de un extraño grupo de cineastas (de la “abstracción lírica”) que realizan sus obras desde el fin de la Guerra, pero que tienen antecedentes desde la década del ’30. Focalizan sobre la *imagen-afección*, cuando el lazo que une a la percepción con la acción se torna problemático, el espacio queda desconectado (‘espacios cualesquiera’), y la acción se vuelve objeto de una *decisión espiritual*. En ese espacio ya no se expresa un conflicto (típico del expresionismo) entre la luz y las tinieblas o entre el bien y el mal sino un pasaje por todos los tonos del gris en función de la luz que se propaga. El blanco será el color de los representantes del bien, el negro será el color del mal y el gris, finalmente, será el tono de la *incertidumbre*. El que elige no lo hace entre dos términos externos al hombre que elige, sino que se elige un determinado modo de existencia del que elige. No se elige entre el bien y el mal, sino que primeramente *se elige la posibilidad de elegir* entre el bien o el mal. Siguiendo el camino abierto por Schelling y por Kierkegaard, estos cineastas muestran que el hombre que se elige a sí mismo de modo absoluto, y que al mismo tiempo elige lo absoluto que le sirve de fundamento, es el único que realiza la verdadera elección. De lo que se trata en el fondo es *de elegir la elección o no elegirla*, pero de todas maneras, consciente o inconscientemente, se está eligiendo. La elección verdadera es la que realiza *el que elige elegir*, mientras que la falsa, a la que Sartre llama ‘mala conciencia’, es la del que cree que no tiene opción y que su elección no es verdaderamente libre. La verdadera elección no pasa por elegir el bien o el mal, sino por la elección de la Luz, por el modo de existencia de aquel que elige elegir, en un elemento lumínico más allá del bien y de mal. Se trata de ser conscientes de que, en todo caso, *siempre estamos eligiendo*.⁴⁶⁷

7. La constitución del sujeto como acto

La época moderna se caracteriza por una serie de procesos que fueron produciendo una progresiva *descentralización* del sujeto, el primero de los cuales es, sin duda, la revolución copernicana, que quitó a la Tierra de su lugar privilegiado en el centro del cosmos. Sin embargo, este movimiento descentralizador fue ‘compensado’

⁴⁶⁴ Davis, B. W., *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston, Northwestern University Press, 2007.

⁴⁶⁵ Davis, B. W., *Op. Cit.*, p. 110, citado por Žižek.

⁴⁶⁶ Žižek, S., 2015, p. 967.

⁴⁶⁷ Deleuze advierte que en esta elección verdadera se trata de una relación con el *afuera*. El *afuera* remite a una *potencia disociadora* que impide una clausura del mundo de las cosas y las personas en conjuntos cerrados. Lo que hay que retener es esta relación con el *afuera* en tanto surgimiento de un problema que excede el estado de cosas actual, y que arrastra a los personajes y al espacio en el que se mueven hacia coordenadas totalmente distintas. Y esta exposición a la violencia del *afuera* como aquello que fuerza a pensar determinará necesariamente una nueva relación del personaje con el mundo que lo rodea.

por las modernas filosofías del sujeto desde Descartes hasta Kant y la ilustración, las que pusieron a la razón humana *como fundamento y centro* del conocimiento y de la realidad. Si bien los filósofos modernos se han preguntado por la relación que existe entre la naturaleza y la cultura, entre la determinación y la libertad, entre lo dado y lo construido por los hombres en la historia, terminaron por asignar al sujeto conciente y racional el lugar del fundamento y centro que antes tenía la Tierra.

La segunda parte del siglo XIX y el comienzo del siglo XX estuvieron signados por un radical proceso de *descentralización del sujeto*, emblemáticamente representado por las obras de Marx, Darwin, Nietzsche y Freud. Marx había mostrado que las fuerzas productivas materiales, y no lo que los hombres creen o piensan, son el verdadero motor de la sociedad y la historia. Darwin sostenía que el hombre no derivaba de Dios en tanto Ser Creador, sino que es el producto de la evolución de las especies inferiores, de los simios. Los planteos de Marx y Darwin muestran que la conciencia y el saber del sujeto están determinados y se derivan de procesos ‘materiales’ o ‘biológicos’. Nietzsche revelaba que los valores superiores no eran sino la expresión suprema del instinto de venganza encarnado en la rebelión de los esclavos, es decir, una inversión de los valores aristocráticos originarios. Freud, apoyándose en la medicina y en la práctica psicoanalítica, sostenía que la conciencia humana, como la punta de un iceberg, no era más que un emergente superficial de fuerzas originarias profundamente sumergidas en lo inconciente. El movimiento surrealista, en el ámbito estético, se alimentó de esta concepción que demanda la liberación de las fuerzas del inconciente, en su crítica radical a la sociedad burguesa. Marx y Nietzsche, además, pusieron en cuestión las concepciones *esencialistas*, que afirmaban la existencia de una ‘naturaleza’ humana, que daba fundamento a su acción.

Žižek piensa que Heidegger va aún más allá que todos ellos, al efectuar la pregunta por el sujeto con una mayor radicalidad, y advierte que la adhesión de este pensador al nazismo no fue ajena a aquel planteo, *porque este movimiento es la culminación del capitalismo y de la modernidad*. Como la mayor parte de la tradición marxista occidental, Žižek considera al fascismo y al nazismo como *una consecuencia necesaria del capitalismo* y no como una excepción distorsionada.⁴⁶⁸ *Es un exceso que revela la verdad del capitalismo*. La adhesión de Heidegger al nazismo se explica porque veía en el movimiento nacional-socialista la encarnación de la época de la técnica y del dominio de la ‘razón instrumental’, que conducen a la modernidad a sus consecuencias extremas⁴⁶⁹. La respuesta a la pregunta heideggeriana por el sentido del ser permitiría resolver *el problema del surgimiento del sujeto* ya que en esta cuestión está supuesta la misma dificultad: *¿cómo de una condición de alienación total podría surgir un sujeto capaz de un acto de radical libertad?*

⁴⁶⁸ “El nazismo no fue suficientemente radical, no se atrevió a perturbar la estructura básica del espacio social capitalista moderno [...] Hitler (...) en realidad *no* actuaba. Todas sus acciones fueron en esencia reacciones” (Žižek, S., 2016, pp. 13-14). Deleuze coincide en esta interpretación: “El último código que ha sabido producir el capitalismo ha sido el fascismo” ((Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 27).

⁴⁶⁹ El retroceso heideggeriano ante la imaginación trascendental y ante el mal radical le habrían conducido, según Žižek, al compromiso con el nacional-socialismo interpretado como una adhesión al Bien, en cuanto “‘máscara de la Cosa (es decir, del Mal radical)’ (Lacan) [lo que] es, pues, un intento complementario y ontológicamente secundario de restablecer el equilibrio perdido. Su paradigma último en el ámbito social es el esfuerzo corporativista para (re)construir la sociedad como edificio armonioso, orgánico y no antagónico” (Žižek, S., 2016, pp. 162-163).

Siguiendo la conceptualización lacaniana, Žižek llama ‘acto’ a ese momento de ruptura, sostenido en una decisión in-fundada.⁴⁷⁰

Un acto de libertad absoluta deja en suspenso momentáneamente el campo del sentido ideológico, es decir, interrumpe el vínculo entre palabras y acciones. Precisamente, por estar vacío de todo contenido (ideológico, psicológico) ‘positivo’, (...) es un acto de libertad según lo definiera F. W. Schelling: *un acto fundado sólo en sí mismo*.⁴⁷¹

Un tal acto de libertad supone una exclusión radical: el sujeto⁴⁷² de tal acto no solamente está excluido de la sociedad, de las relaciones intersubjetivas, sino también del mismo orden simbólico (al que Lacan llama el ‘gran Otro’ y Schelling llama ‘mundo’ y ‘palabra’). Se trata de una ruptura radical porque “lo que impulsa al acto es la conciencia de la insuficiencia y nulidad últimas *de todo fundamento ideológico*”⁴⁷³.

El concepto de acto no debe ser confundido con el de acción o actividad o *praxis* (si se entiende que éstas suponen un sujeto previamente constituido -por Dios, la naturaleza, la historia o el Poder-), porque *el acto transforma radicalmente a su agente o portador*⁴⁷⁴. Mientras que en la acción se trata simplemente de que alguien lleve algo a cabo sin que se altere necesariamente su identidad, después del acto “no soy el mismo que antes”. Žižek dice que el sujeto, más que llevarlo a cabo, ‘sufre’ el acto o ‘pasa a través’ de él. En el acto,

...el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, *aphanisis*, temporal del sujeto. Lo que constituye la razón por la cual todo acto digno de este nombre es ‘loco’ en el sentido de una *inexplicabilidad* radical: por su intermedio, pongo en juego todo, incluyéndome a mí mismo, mi identidad simbólica; el acto siempre es, por lo tanto, un ‘delito’, una ‘transgresión’, a saber, del límite de la comunidad simbólica a la que pertenezco. El acto se define por este *riesgo* irreductible: en su dimensión más fundamental, es siempre *negativo*, es decir, un acto de aniquilación, de extirpación –no sólo no sabemos que saldrá de ello, sino que su resultado final es,

⁴⁷⁰ “El mismo término ‘acto’ –observa Žižek- es extremadamente interesante desde la perspectiva lacaniana: la multiplicidad de sus significados condensa toda la tríada Imaginario-Real-Simbólico. Imaginario: falsificación, espectáculo, actuación; Real: hecho, ejercicio, golpe; Simbólico: edicto, decreto, ordenanza, promulgación” (Žižek, S., 1994, p. 82. Nota 5. Sobre la tríada lacaniana: cf. Žižek, S., 1994, pp. 23-39).

⁴⁷¹ Žižek, S., *¡Goza tu síntoma!*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 52. Énfasis nuestro. Cf. Schelling, F., *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas relacionados con ella*, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969; Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1990.

⁴⁷² Žižek retoma así las conceptualizaciones del ‘sujeto’ construidas por Rancière (“una parte de los que no tienen parte”) y por Laclau (“subjetivización” y “posición de sujeto”), enriqueciéndolas con elementos derivados de la teoría psicoanalítica lacaniana.

⁴⁷³ Žižek, S., 1994, p. 53. Énfasis nuestro. Al poner en cuestión todo fundamento ideológico el sujeto pone de manifiesto con su acto la contingencia última de lo social. En este sentido, el concepto de ‘acto’ está vinculado estrechamente con el concepto de ‘ironista’ definido por R. Rorty (Cf. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, capítulo 4).

⁴⁷⁴ “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., 1994, p. 64). El concepto de *acto* coincide con lo que Deleuze llama *devenir* (Cf. Etchegaray, R. et alia, Informe final del proyecto de investigación A-155 *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, U.N.La.M., 2013).

en última instancia, hasta insignificante, estrictamente secundario en relación con el ¡NO! del acto puro-.^{475 476}

Cuando Žižek sugiere ejemplos históricos del acto no tiene en mente a los ‘nuevos movimientos sociales’⁴⁷⁷ sino las grandes revoluciones como el surgimiento del cristianismo o la ‘revolución democrática’⁴⁷⁸. Es necesario aclarar, entonces, que el problema del acto puro de libertad no se inscribe en el ámbito de la psicología subjetiva, ni del idealismo subjetivo o de la lingüística. Es una cuestión que incumbe al orden simbólico mismo y a la emergencia de lo Real, es decir, al mundo en que vivimos, al sistema global. El acto atraviesa la fantasía fundamental⁴⁷⁹ que sostiene a un sistema ideológico y, en este contexto, la pregunta decisiva es: ¿cómo es posible socavar realmente el sistema capitalista global? Por esta razón, Žižek cree que las opciones de las políticas de izquierda no logran desatar el nudo que mantiene funcionando al sistema: la neutralidad o naturalidad de las leyes del mercado. En consecuencia, un acto verdaderamente político implica necesariamente la re-politización de la economía.⁴⁸⁰

Pero, si el acto radical es constitutivo, si toda cultura y orden simbólico suponen este *antagonismo* imposible de superar o suprimir, entonces ninguna totalidad o sistema puede ordenar *definitivamente* el mundo humano. Esta falla estructural impediría la totalización del proceso dialéctico en un ‘espíritu absoluto’ o en un ‘sistema de diferencias’ e impulsaría a toda realidad (social) más allá de cualquier determinismo a causa de la tensión entre lo universal y lo particular.

El sujeto que representa al universal ‘verdadero’ o hegemónico no se caracteriza por un conjunto de rasgos positivos que lo oponen a otro grupo caracterizado de igual manera, sino que supone asumir una cierta *posición subjetiva*, que en principio puede ser adoptada por cualquier individuo o cualquier grupo. La línea que separa a las fuerzas antagónicas (lucha de clases) es *radicalmente subjetiva*. “La subjetividad y el universalismo no solo no se excluyen, sino que son las dos caras de la misma moneda”. En un texto que recuerda la caracterización hecha por san Agustín sobre las ‘dos ciudades’, dice Žižek:

la división movilizadora es la división que atraviesa las fronteras sociales en el orden del ser, y distingue entre quienes se reconocen en el llamado del acontecimiento-verdad, convirtiéndose en sus seguidores, y quienes niegan o ignoran ese llamado. Es la división entre los dos conceptos (y prácticas materiales) de la universalidad: entre quienes abogan por la positividad del orden del ser como horizonte último del saber y la acción, y quienes aceptan la eficacia de la dimensión del acontecimiento-verdad irreductible al orden del ser, e imposible de explicar en los términos de ese orden.⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Žižek, S., 1994, pp. 62-63. Énfasis del autor.

⁴⁷⁶ Žižek vincula su concepto de *acto* con la misma noción desarrollada por Laclau en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1993).

⁴⁷⁷ “La emergencia postmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples ciertamente *no* alcanza este nivel radical del acto político propiamente dicho” (Žižek, S., ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! en Butler, J. et alia: 2003, p. 106).

⁴⁷⁸ “¿Qué pasa si cambia el principio estructural fundamental mismo de la sociedad, como sucedió con la aparición de la invención democrática?” (Žižek, S., ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! en Butler, J. et alia: 2003, p. 99).

⁴⁷⁹ En su aspecto fundamental, el tratamiento psicoanalítico consiste en “el ‘atravesamiento del fantasma’, designa el *renacimiento* (simbólico) del sujeto, su (re)creación *ex nihilo*, un salto a través del ‘punto cero’ de la pulsión de muerte a la totalmente nueva configuración simbólica de su ser” (Žižek, S., 2001, p. 230).

⁴⁸⁰ Cf. Žižek, S., 2001, p. 378; Žižek, S., Lenin ciberespacial: ¿por qué no?, en:

<http://www.infoamerica.org/teoria/articulos/zizek02.htm>.

⁴⁸¹ Žižek, S., 2001, p. 247.

Esta división inherente a todo orden social ha sido pensada por diversos autores contemporáneos dando lugar a una nueva configuración de la filosofía política y de su objeto a partir de la diferencia. En los capítulos siguientes se desarrollará el problema del acontecimiento y la diferencia ontológica a partir de esta divisoria de aguas que O. Marchart llama ‘filosofías postfundacionales’.

En el capítulo anterior se ha presentado el problema de la diferencia a partir del retroceso kantiano frente a la imaginación trascendental señalado por Heidegger, y del retroceso de este último frente al abismo del Ser y de la libertad radical⁴⁸². Schelling había planteado el problema de la diferencia ontológica desde la perspectiva de la existencia finita en la que se determina la libertad y el mal. Análogamente, Heidegger repite la pregunta por la diferencia ontológica desde la ontología fundamental del *Da-sein*. En el ámbito de la filosofía política se han planteado situaciones análogas: algunas se han mantenido dentro del olvido metafísico de la diferencia ontológica, otras han vislumbrado el problema y han retrocedido ante él⁴⁸³, otras, finalmente, han tratado de conceptualizarlo.

8. Conclusión

En el capítulo 2 se ha seguido el planteo del problema de la diferencia ontológica a través del intento kantiano de (re)fundamentación de la metafísica y de la repetición heideggeriana que retoma los resultados del primero. En este capítulo se ha replanteado el problema de la diferencia ontológica siguiendo la *Investigación* de Schelling (y la ‘repetición’ heideggeriana) que prometía sobrepasar los límites de la filosofía de Kant mediante una doble superación: de la teoría por la práctica, del idealismo subjetivo por el idealismo objetivo. El impasse resultante del proyecto de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, es posible que se haya debido al marco kantiano del que parte esa investigación. Pero esa limitación podría superarse construyendo una filosofía práctica o un pensamiento del devenir que sobrepase el marco meramente ‘teórico’, al mismo tiempo que se da lugar a la reflexión sobre los avances de la filosofía del ‘idealismo alemán’, después y más allá de Kant.

Persiguiendo el mismo objetivo (la fundamentación de la metafísica, responder a la pregunta por el sentido del Ser), pero superando los fracasos y retrocesos de la búsqueda anterior, en este capítulo se buscó avanzar en el intento de lograr una comprensión del ser como diferencia y devenir. Se persiguió este objetivo con el fin de dar sustento a una ontología política capaz de pensar la novedad y la diferencia en el ámbito de lo social. En sus clases, Heidegger señala que este objetivo estaba presente en la misma *Investigación* de Schelling: desarrollar una ontología de la libertad con el objeto de oponerla a la ‘política’ como opresión y humillación (es decir, la política de la racionalidad ilustrada francesa encarnada en la expansión napoleónica) a la cual le opone una política como liberación (expresada en el pensamiento romántico alemán de Schelling y encarnada en el Nacional-socialismo). En otros términos: dominación versus libertad. Pero ¿qué relación tiene una obra que investiga la esencia de la libertad humana con una ontología fundamental como fundamentación de la metafísica?

⁴⁸² Adorno explica el retroceso heideggeriano en tanto se trata de alcanzar un objetivo imposible: esto es precisamente “volver a alcanzar un estado tal de la sujeción a categorías con contenido de ser o al ser mismo [heteronomía] a partir de un estado de la conciencia sin sujeción [autonomía]” (Adorno, T., 2017: 104).

⁴⁸³ Žižek advierte, por ejemplo, que las filosofías políticas postmodernas retroceden ante la hegemonía planetaria del capitalismo y su ideología neoliberal o postmoderna.

Para Schelling, como se ha mostrado, la libertad es una categoría ontológica, en tanto es ella misma *una determinación del Ser* en general propiamente dicho sobre la cual se funda la esencia humana. Para Heidegger, la investigación sobre la obra de Schelling es una continuación de la investigación sobre la *Crítica* de Kant que intenta superar el impasse en que termina esta última.

Schelling define el doble objeto de su investigación, diciendo que se trata de definir científicamente el concepto de libertad para lo cual hay que ponerlo en el contexto de ‘una concepción científica del mundo’, en tanto ningún concepto puede ser definido desde sí mismo sino solo dentro de un sistema de relaciones. ¿Qué quiere decir ‘concepción científica del mundo’? Para Schelling es sinónimo de ciencia y de filosofía. Significa el saber absoluto del ente en total, que se funda en principios últimos e intelecciones esenciales de la realidad de los entes. Este saber no puramente subjetivo sino que tiene realidad objetiva en las producciones del espíritu (por lo cual Hegel lo llamaba ‘espíritu objetivo’). Esa concepción científica del mundo no está ya dada sino que también tiene que hacerse, es decir, es una tarea. Se trata entonces de concebir a la filosofía y a la ciencia como ‘*sistema*’, como ensamble, como contexto que haga posible definir correctamente el concepto de libertad. La libertad no tiene que ser entendida como una determinación del ser humano sino como la determinación fundamental del Ser en el sistema científico, a tal punto que el sistema se define como sistema *de la libertad*. ¿No se trata de una contradicción en los términos? ¿Cómo sería *posible* un sistema de la libertad? ¿Qué características definen un sistema? Heidegger enumera las siguientes: predominio de lo matemático, autofundamentación del saber (primacía de la certeza sobre la verdad y primacía del método sobre la cosa, fundamentación en la autocerteza del ‘Yo pienso’, el pensar como *ratio*, como tribunal que ha de determinar la esencia del Ser, la quiebra del dominio exclusivo de la fe sobre la configuración del saber, y la liberación del hombre para conquistar, dominar y reconfigurar el ente de manera creadora en todas las esferas de la existencia humana. Para Heidegger, el idealismo alemán complementa, completa y culmina el proyecto (metafísico) de la (primera) modernidad. En Schelling y Hegel no hay, por tanto, ninguna novedad esencial. Desde el punto de vista de Heidegger, el concepto de sistema remite a una concepción ‘metafísica’, aunque con él se reemplaza la exigencia de un fundamento último en algún ente o substancia (onto-teo-logía) por el fundamento en la sistematicidad del sistema (sentido del Ser). Según su perspectiva, el idealismo alemán quedó atrapado en el nivel óntico, porque no pudo extraer todas las consecuencias de la filosofía crítica, que establecen una separación radical entre lo fenoménico y lo nouménico, entre la metafísica y la filosofía trascendental, entre lo óntico y lo ontológico. Por eso, desde su perspectiva, el sistema sigue siendo incompatible con la libertad, entendida ésta como lo no sujeto a causalidad o fundamentación, es decir, como desfondamiento abismal. Sin embargo, ¿por qué no indagar en el idealismo una iniciativa, una novedad, un acontecimiento, es decir, la irrupción de algo nuevo? ¿Cómo concibe el idealismo alemán a la filosofía? ¿Cuál es su concepción del sistema?

Schelling se contrapone a Kant al definir la filosofía como “la intuición intelectual de lo absoluto. El todo, lo absoluto, no puede definirse apelando algo diverso de sí mismo, pues en ese caso no sería el todo ni lo absoluto, sino algo relativo. La intuición, entonces, no tiene por objeto algo dado a la sensibilidad sino lo que es en sí y por sí, lo absoluto, la totalidad del Ser. La intuición intelectual permite elevarse a la unidad absoluta de pensar y Ser. El ser humano puede conocer lo Absoluto a partir del principio de que lo igual es conocido por lo igual: si el filósofo afirma tal conocimiento (divino), es porque sólo él concibe, gracias al Dios que está en él, al Dios fuera de él. El conocimiento de lo igual por lo igual es la intuición. Pero si intuimos solamente lo que

nosotros somos y decimos que intuimos a Dios, entonces, somos en Dios. El conocimiento del todo, de lo absoluto, de Dios, conduce al concepto de panteísmo. Schelling pretende demostrar que el sistema entendido como panteísmo no solo no excluye, sino que incluso exige, la libertad.

El sistema es el todo del Ser en la totalidad de su verdad y de la historia de la verdad, pero esto no implica una contradicción pues ‘sistema’ y ‘libertad’ tienen que poder predicarse y existir al menos en Dios, es decir, en el fundamento del Ser. ‘Panteísmo’ quiere decir que ‘todo es Dios’, que todas las cosas son en Dios, que todo lo que es está en relación con Dios como fundamento. Esto es lo mismo que decir que todo es inmanente a Dios. Schelling advierte que la lógica de los juicios está sostenida sobre el principio de identidad. ¿Qué significa ‘identidad’? Identidad quiere decir ‘mismidad’, pero no significa igualdad o equivalencia. Cuando se dice, como en el panteísmo, que ‘Dios es [está en] todo’ no se quiere decir que Dios sea igual o equivalente a la totalidad de lo que es, sino que la totalidad de lo que es no se fundamenta desde sí misma sino a partir de Dios. Para Schelling, la identidad no es igualdad o equivalencia sino unidad productiva, creadora, proceso de lo diverso, es decir, dialéctica, es decir, el Ser que es pensado en ellas tiene que ser concebido siempre a la vez como No-ser.

La libertad no exige exclusión y trascendencia, sino inclusión, inmanencia, panteísmo. Dios y el hombre están en una relación de co-pertenencia o ‘identidad’ dialéctica. Que ‘Dios es el hombre’ significa que Dios (sujeto) es el fundamento que hace ser al hombre (predicado). Si Dios es el fundamento (libre) del hombre, entonces lo dependiente tiene que ser él mismo un ente que actúa libremente en sí mismo, precisamente porque depende de Dios. El idealismo es la doctrina que concibe el Ser como Ser-libre y el Ser-libre como modelo de todo ente. El Ser es entendido como querer, como libertad. El concepto de libertad en Schelling no está ligado a la antropología ni a una región del ente, sino al Ser en sí mismo. Por tanto, es un concepto ontológico. Pero, si la libertad es entendida como autodeterminación a partir de la propia ley esencial, entonces, es esencialmente una facultad para el bien y para el mal. Esta consideración conduce la investigación de Schelling hacia la pregunta por el mal y su fundamento como problema ontológico. Es necesario desarrollar una ‘metafísica del mal’ o una ontología del mal.

Heidegger observa que desde Platón el mal “...tiene que ver de algún modo esencialmente con la pregunta por el Ser del no-ente. En referencia al principio del sistema, es decir, a la pregunta por el Ser, esto significa que la pregunta por la esencia del Ser es a la vez la pregunta por la esencia del No y de la nada. [...] En consecuencia, la nada no es algo nulo, sino algo terrible, lo más terrible en la esencia del Ser.”⁴⁸⁴

Para poder responder a este problema Schelling distingue en todo ente entre la ‘existencia’ y el ‘fundamento de la existencia’. Dios es el fundamento de su propia existencia’, pero el fundamento que es en Dios no se identifica con Dios mismo. El fundamento es inmanente a Dios, pero como fundamento no es todavía Dios. El fundamento deviene existencia. Dice Heidegger: “A partir de la esencia del fundamento tienen por ello su inicio esencial, su ‘principio’, la existencia, la autopatentización en general y la creación del mundo en especial, así pues, el ‘Ser’-hombre y la posibilidad del mal”⁴⁸⁵. *Dios o el Absoluto es devenir* de un no-fundamento originario, inmanente, indeterminado, inconsciente, oscuro, que se revela en el bien y *en el mal*.

La voluntad caótica, desordenada, sin regla, del anhelo originario del fundamento deviene naturaleza creadora del espíritu que pronuncia la palabra del

⁴⁸⁴ Heidegger, M., 1990: 123.

⁴⁸⁵ Heidegger, M., 1990: 148.

entendimiento. Crear es una acción de la voluntad eterna y lo creado algo que llega a ser en el querer. Lo creado es en cada caso aquello de lo que es capaz un ente en tanto 'queriente', en tanto obra de la voluntad. En este sentido, los entes o las cosas no están hechas, fabricadas o creadas, sino que están (o son) en creación, están (o son) en devenir. El Ser es impulso vital, es estar-en-movimiento siguiendo tendencias contrarias: hacia lo más alto y hacia lo más bajo (cumbre y abismo), hacia lo más luminoso y hacia lo más oscuro, progreso y regreso, avance y retorno, creación y creado, bien y mal. El Ser es movimiento y movimiento de tendencias contrarias. Por esa razón no puede ser comprendido sino *dialécticamente*. El Ser consiste en tendencias contrarias. *Ser es devenir*. El mal no es simple ausencia de bien sino de *una perversión de la voluntad*, "una inversión de la ensambladura ontológica en el desensamble.

Lo afirmativo es el acuerdo con el orden del Ser mientras que lo negativo es el desacuerdo, la discordancia, la introducción de *otro orden* y, por tanto, ruptura del orden del Ser como tal. La negación consiste en la rebelión contra el orden del Ser. El *mal* es desordenamiento, ὄβρις, caos, discordia, desvinculación, muerte (en el ámbito natural) y pecado, rebelión, afirmación de la particular contra lo universal, instrumentalización, perversión espiritual. El 'mal' es el movimiento que se re-tiene, que se de-tiene y que se man-tiene en el fundamento. Es un movimiento involutivo, disolutivo. Es la existencia particular que se afirma en su *mismidad separada* "y que se ha puesto en el lugar de la voluntad universal" "Por eso se puede decir con total corrección de modo dialéctico que *bien y mal son lo mismo* vistos simplemente desde distintos lados, o que el mal es en sí, esto es, en la raíz de su identidad, el bien, del mismo modo en que el bien, por su parte, contemplado en su escisión o su no-identidad, es el mal"

Se ha demostrado la *posibilidad* del mal, que tiene su fuente en la libertad. Se ha mostrado la *realidad* del mal, como monstruosidad en la naturaleza y como distorsión, disolución, inversión y perversión en el reino del espíritu. De manera que la acción humana tiene que ser comprendida como *acción libre y necesaria al mismo tiempo*. Es libre, porque se determina a sí misma de acuerdo con su propia esencia, sin depender o ser determinada por ningún otro. Es necesaria, porque se sigue de su propia esencia o naturaleza sin que haya otra posibilidad. El ser humano es acto, su Ser es acción, es autopoiesis.

Según la interpretación heideggeriana del texto de Schelling, el intento de desarrollar un sistema de la libertad mediante una metafísica del mal, culmina en un fracaso análogo al proyecto kantiano de (re)fundamentación de la metafísica, por los mismos motivos. Kant y Schelling quedaron atrapados en las categorías de la metafísica moderna que consuma el olvido de la pregunta por el sentido del ser. Mediante el recurso de reducir los conceptos de Schelling y al idealismo en su conjunto a las categorías de la metafísica del sujeto moderno, Heidegger oculta la novedad del acontecimiento filosófico del idealismo alemán. Por nuestra parte, hemos señalado los momentos más álgidos de la discusión e insinuamos algunos caminos alternativos que no fueron considerados por la interpretación de Heidegger. Uno de estos caminos será bosquejado en el capítulo 4 siguiendo la guía de la investigación de Marcuse sobre la ontología de Hegel.

EXCURSUS 1

El *cogito* ‘hendido’ y el fundamento de la metafísica

Hacia fines de la década del 60, Deleuze retoma el proyecto heideggeriano de una ontología de la diferencia, fundada en una crítica de todo el pensamiento que sobrevalore el *cogito* y cualquier concepción centrada en una supuesta interioridad que crearía cierta armonía entre el hombre y su entorno. “Este yo activo pero fisurado [fracturado] no solo es la base del super-yo, sino el correlato del yo [*moi*] narcisista, pasivo y herido, en un conjunto complejo que Paul Ricoeur denominó adecuadamente ‘cogito abortado’.”⁴⁸⁶ A pesar de sus muy diferentes perspectivas, Deleuze adoptó la expresión de Ricoeur en su ensayo de 1965 sobre Freud⁴⁸⁷.

En *Historia de la locura en la época clásica*⁴⁸⁸, Foucault interpreta el texto cartesiano de la primera de las *Meditaciones Metafísicas* como “un encierro *filosófico* de la locura”. Dicho encierro se efectuó mediante un golpe de fuerza consistente en “una expulsión sumaria de la posibilidad de la locura *fuera del pensamiento mismo*”.

Foucault parte del análisis del proceso de la duda en el texto de la *Primera Meditación* para mostrar que la duda llega a ser radical solo cuando pone a prueba a la misma razón. “Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara conciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duda al punto extremo de su universalidad: admitamos que los ojos nos engañan, ‘supongamos ahora que estamos dormidos’, la verdad no se deslizará *entera* hacia la noche”⁴⁸⁹. El hecho de que los sentidos nos hayan engañado, y de que no se puede confiar en quien nos ha engañado alguna vez, tanto como la suposición de que estemos dormidos y nuestra percepción sea un sueño ilusorio y falso, solo pueden poner en duda *parcialmente* la verdad del conocimiento. Son solo algunas sombras que no llegan a cubrir totalmente la luz. La duda no llega aquí, todavía, al “punto extremo de su universalidad” cuando la verdad se desliza completa hacia la noche⁴⁹⁰. La duda de los conocimientos sensibles no es *universal* porque el conocimiento tendría *otra fuente* de acceso a la verdad por medio de la razón.

Para la locura, las cosas son distintas; si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque *tal cosa*, ni aun el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque *yo*, que pienso, no puedo estar loco. Cuando yo creo tener un cuerpo, ¿estoy seguro de sostener una verdad más firme que quien imagina tener un cuerpo de vidrio? Seguramente, pues ‘son locos, y yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo’.⁴⁹¹

Seguramente muchas de las percepciones que tenemos, incluso las de nuestro propio cuerpo, pueden ser falsas, pero si estuviese loco, no habría forma de discernir la verdad, la verdad entera se deslizaría hacia la noche. La luz de la razón no se opone a la noche del error y la falsedad, sino a la *noche de la locura*⁴⁹². De allí que Foucault escriba: “No

⁴⁸⁶ Dosse, F., *Gilles Deleuze-Felix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 204.

⁴⁸⁷ Ricoeur, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.

⁴⁸⁸ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, México, F. C. E., 1967, capítulo 2: El gran encierro.

⁴⁸⁹ Foucault, M., 1967, p. 40.

⁴⁹⁰ Esta noche que encubre totalmente a la verdad y a la posibilidad del conocimiento verdadero es el preanuncio de lo que Hegel llamará la ‘noche del mundo’.

⁴⁹¹ Foucault, M., 1967, p. 40.

⁴⁹² “...Estar loco -si esta expresión tiene un sentido filosófico unívoco, cosa que no creo: simplemente significa lo otro de cada forma determinada del logos” (Derrida, J., “Cogito e historia de la locura”, traducción de Patricio Peñalver, en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 84).

es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante⁴⁹³. Derrida⁴⁹⁴ retoma el comentario de Foucault y agrega: “Es de la interioridad misma del pensamiento de donde la locura será expulsada, rehusada, denunciada en su misma posibilidad⁴⁹⁵. Este decreto cartesiano por el que se separa la locura de la razón marca, para Foucault, el advenimiento de una *ratio*. Derrida advierte que esta posibilidad no arraiga en alguna particularidad del sujeto o de la época, sino que “es una necesidad de esencia universal a la que ningún discurso⁴⁹⁶ puede escapar porque pertenece al *sentido del sentido* [a la racionalidad de la razón]. Es una necesidad de esencia a la que ningún discurso puede escapar, ni siquiera el que denuncia una mistificación o un golpe de fuerza [crítica]”⁴⁹⁷. El comentario que Foucault hace del texto cartesiano se detiene aquí.

Pero Derrida avanza más allá de Foucault señalando que la duda del conocimiento sensible, primero parcial, y después, con el argumento del sueño, completa o universal, *nunca es superada en los pasos siguientes*, es decir, que la duda de la razón no agrega nada a la universalidad de la duda. El argumento del sueño es aplicable a la totalidad de las imágenes sensibles, es decir, a la totalidad de la percepción. Solo los conocimientos de origen no-sensible y no-imaginativo escapan a este argumento, conocimientos a los que los griegos llamaban *mathémata*⁴⁹⁸, a los que Aristóteles llamaba ‘forma’ y los medievales, ‘esencia’. Así lo indica Descartes:

Y por la misma razón, aunque esas cosas generales, como los ojos, una cabeza, las manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, es necesario confesar, sin embargo, que hay cosas aún más simples y más universales que son verdaderas y existentes; de cuya mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de aquellos colores verdaderos, están formadas todas esas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, sean verdaderas y reales, sean fingidas y fantásticas. De este género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión; igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; así como el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes. Por lo cual tal vez no concluiríamos mal si dijéramos que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la Aritmética, la Geometría y las otras ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales sin preocuparse mucho de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable. Porque, ya sea que yo esté despierto o que duerma, dos y tres juntos forman siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá nunca más de cuatro lados; y no parece

⁴⁹³ Foucault, M., 1967, p. 40.

⁴⁹⁴ Derrida, J., “Cogito e historia de la locura”, traducción de Patricio Peñalver, en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.

⁴⁹⁵ Más adelante, sugiere que esta exclusión es una exigencia del mismo lenguaje: “el discurso y la comunicación filosóficas (es decir, el lenguaje mismo), si han de tener un sentido inteligible, es decir, si han de conformarse a su esencia y vocación de discurso, tienen que escapar de hecho, y simultáneamente de derecho, a la locura. Tienen que llevar en ellos mismos la *normalidad*”.

⁴⁹⁶ “La frase lleva en sí la normalidad y el sentido, cualquiera que sea por otra parte el estado, la salud o la locura del que la profiera, o por quien aquélla pase, y sobre quien, en quien se articule. En su sintaxis más pobre, el logos es la razón, y una razón ya histórica. [...] el lenguaje es la ruptura misma con la locura” (Derrida, J., 1989, p. 77).

⁴⁹⁷ Derrida, J., 1989, p. 76.

⁴⁹⁸ Las *mathémata*, lo matemático, es aquello *de* las cosas, que en verdad ya conocemos; es algo que, en cierto modo, llevamos en nosotros mismos. “*Ta mathémata* significa para los griegos *aquello que el hombre conoce de antemano* al examinar lo que es y al tratar con las cosas: de los cuerpos lo corpóreo, de las plantas lo vegetal, de los animales lo animal, del hombre lo humano. A esto ya conocido, es decir, matemático, pertenecen, además de lo citado, también los números. Cuando sobre la mesa hallamos tres manzanas, conocemos que hay tres. Pero ya conocemos el número tres, la tríada” (Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960, pp. 68-99).

posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de alguna falsedad o incertidumbre.⁴⁹⁹

Derrida señala que la superación no se produce por la sensibilidad o la imaginación, sino por lo inteligible, a partir de una ruptura con lo sensible, que nunca deja de estar bajo la duda. Por el argumento del sueño, “*toda significación, toda ‘idea’ de origen sensible queda excluida del dominio de la verdad, bajo el mismo título que la locura.*”⁵⁰⁰ Por lo tanto, “es en el caso del durmiente y no en el de la extravagancia donde la *totalidad absoluta* de las ideas *de origen sensible* se hace sospechosa, queda privada de ‘valor objetivo’ según la expresión de M. Guérault”⁵⁰¹.

Pero el segundo momento en el proceso de la duda, a partir del argumento del Genio Maligno, va a ir más allá de este primer momento en que la locura queda excluida y encerrada, convocando a “la posibilidad de una locura total”⁵⁰², una locura que escapa a la posibilidad de control, puesto que me es inflingida por un poder superior y externo, que subvierte el ámbito mismo de la conciencia, de la razón, de las ideas claras y distintas. Dice Descartes en las *Meditaciones*:

Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son más que ilusiones y engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas.⁵⁰³

En este momento del proceso, *la duda y la locura se identifican*, puesto que las ideas más simples e inteligibles, los criterios que permitirían separar el orden de la razón del abismo oscuro de la sinrazón, se han disuelto, todo ha sido reducido a quimeras⁵⁰⁴. “¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el mundo no hay nada cierto.”⁵⁰⁵ En el punto culminante de la duda universal y radical se arriba a una falta total de certeza y de verdad, a un escepticismo gnoseológico, a una locura subjetiva, a un abismo ontológico. Es el derrumbe de las preguntas metafísicas kantianas: “¿Qué puedo pensar?” No hay pensamiento, sino delirio. “¿Qué puedo hacer?” Cualquier acción queda privada de sentido y resulta tan insensata como cualquier otra. “¿Qué me está permitido esperar?” Solo esperar a que las fuerzas se agoten, para finalmente hundirse en el abismo. “¿Qué es el hombre?” Delirio, errancia, desesperanza, hundimiento en el abismo.

Sin embargo, en el punto culminante de la duda hiperbólica, en el instante inmediatamente previo al hundimiento, surge el sustento de la salvación:

Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o

⁴⁹⁹ Descartes, R., “Primera Meditación”, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1997, p. 167.

⁵⁰⁰ Derrida, J., 1989, p. 71.

⁵⁰¹ Derrida, J., 1989, pp. 72-73.

⁵⁰² Derrida, J., 1989, p. 75.

⁵⁰³ Descartes, R., “Primera Meditación”, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1997, p. 169.

⁵⁰⁴ “Por lo tanto, si, en este preciso sentido (como dice Lacan), la normalidad es en sí misma un modo, una subespecie de la psicosis (es decir, si la diferencia entre ‘la normalidad’ y la locura es inherente a la locura), ¿en qué consiste esta diferencia entre la construcción ‘loca’ (paranoica) y la construcción ‘normal’ (social) de la realidad? En última instancia, ¿la ‘normalidad’ es solo una forma más mediada de locura? ¿O bien, como dice Schelling, la razón normal no es más que ‘locura regulada’?” (Žižek, S., 2001, p. 46).

⁵⁰⁵ Descartes, R., “Segunda Meditación”, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1997, p. 170.

sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.⁵⁰⁶

Más allá del análisis de Foucault, Derrida advierte que no se puede decir que el acto del *Cogito* escape a la locura excluyéndola y manteniéndose fuera de su alcance

sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del *Cogito* vale *incluso si estoy loco*, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte. Hay un valor y un sentido del *Cogito* así como de la existencia que escapan a la alternativa de una locura y una razón determinadas. Ante la experiencia aguda del *Cogito*, la extravagancia, como dice el *Discurso del método*, queda irremediamente del lado del escepticismo. El pensamiento, entonces, no le teme a la locura: ‘Las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovirlo’ (*Discurso del método*, IV parte). La certeza alcanzada de esta manera no está al abrigo de una locura encerrada, se la alcanza y se la asegura en la locura. Es válida *incluso si estoy loco*. Suprema seguridad que parece no requerir ni exclusión ni elusión. Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural ni en la etapa de la duda metafísica. *Simplemente simula que la excluye en la primera fase de la primera etapa, en el momento no-hiperbólico de la duda natural.*⁵⁰⁷

El *cogito* está situado en una *instancia previa* a la distinción y oposición entre la razón y la locura, que no son más que casos del pensamiento, incluidos en el pensamiento. El *cogito* es el punto (originariedad temporal en general) “en el que se enraíza el proyecto de pensar la totalidad escapando a ésta”, es decir, *excediéndola* “hacia el infinito o la nada”⁵⁰⁸. La originariedad temporal del *cogito* es un punto, un instante, en el límite del pensamiento y la existencia (*ser-ahí*), que excede la totalidad y permite la comprensión o la pre-comprensión⁵⁰⁹. En el *cogito* despunta *el proyecto de un exceso hacia lo infinito*, hacia lo indeterminado, hacia la nada,

que desborda la totalidad de lo que se puede pensar, la totalidad de lo existente y del sentido determinados, la totalidad de la historia de hecho, en esa medida, toda empresa que se esfuerce en reducirlo, en encerrarlo en una estructura histórica determinada, por comprensiva que sea, corre el riesgo de dejar perder lo esencial, de embotar su mismo *despuntar*. Aquella empresa corre el riesgo de hacerle violencia a su vez a este proyecto (...) y una violencia de estilo totalitario e historicista que pierde el sentido y el origen del sentido, [es decir,] corre el riesgo de borrar el exceso mediante el que toda filosofía (del sentido) se pone en relación, en alguna zona de su discurso, con el desfondamiento del sin-sentido.⁵¹⁰

No obstante, si bien el *cogito* vale incluso para el loco más loco, el *logos*, como razón y como lenguaje, *requiere un distanciamiento o separación de la locura*. Por este motivo, se ha señalado que afirmarse en el *cogito* conduce al solipsismo y hace imposible el

⁵⁰⁶ Descartes, R., “Segunda Meditación”, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1997, p. 171.

⁵⁰⁷ Derrida, J., 1989, pp. 47-89. Énfasis en el original, subrayados nuestros.

⁵⁰⁸ Derrida, J., 1989, p. 79.

⁵⁰⁹ “Incluso si no accedo aquí *de hecho* a la totalidad, si no la comprendo ni la abrazo de hecho, formulo un *proyecto* como ése, y este proyecto tiene un sentido tal que no se define más que con respecto a una precomprensión de la totalidad infinita e indeterminada. Por eso, en ese exceso de lo posible, del derecho y del sentido sobre lo real, el hecho y lo existente, este proyecto es loco y *reconoce la locura como su libertad y su propia posibilidad*. (...) En este sentido, nada es menos tranquilizador que el *cogito* en su momento inaugural y propio” (Derrida, J., 1989, p. 80).

⁵¹⁰ Derrida, J., 1989, p. 80.

progreso por el camino del lenguaje o del razonamiento. Pero “Descartes parece sobreentender que pensar y decir lo claro y lo distinto es lo mismo” y también parece identificar el *cogito* con la razón razonable y normal, sin tener que justificarlas en la existencia de Dios⁵¹¹. Sin embargo, *el ‘cogito’ es anterior a la separación entre la razón y la locura*, es anterior a la partición entre la razón como orden razonable y el desorden y la locura, es “la fuente a partir de la cual pueden determinarse y decirse la razón y la locura”⁵¹².

Por eso, el acto del Cogito en el momento hiperbólico en que se mide con la locura, o más bien se deja medir por ésta, ese acto debe ser repetido y distinguido del lenguaje o del sistema deductivo en el que Descartes tiene que inscribirlo desde el momento en que lo propone a la inteligibilidad y a la comunicación, es decir, desde que lo refleja para el otro, lo cual significa para sí. *Es en esa relación con el otro como otro sí mismo cómo se reafirma el sentido contra la locura y el sin-sentido...* Y la filosofía es, quizás, esa seguridad que se adquiere en la mayor proximidad de la locura contra la angustia de estar loco.⁵¹³

Derrida diferencia, entonces, el *cogito* de su inscripción en el lenguaje y la razonabilidad,⁵¹⁴ así como Kant había diferenciado la imaginación trascendental de la sensibilidad y el entendimiento como fuentes del conocimiento empírico, y así también como Heidegger había hecho lo propio con la finitud del *ser-ahí* humano respecto de toda metafísica.

La historicidad propia de la filosofía tiene su lugar y se constituye en ese pasaje, en ese diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historia y la historicidad; es decir, en el lugar, o más bien el momento, en que el *Cogito* y todo lo que éste simboliza aquí (locura, desmesura, hipérbole, etc.) se dicen, se reafirman y decaen, se olvidan de forma necesaria, hasta su reactivación, su despertar en otra ocasión de decir el exceso, que más tarde será también otra decadencia y otra crisis⁵¹⁵. Desde el primer aliento, el habla, sometida a este ritmo temporal de crisis y despertar, sólo puede abrir su espacio de habla en cuanto que encierra a la locura. [...] Sin atenerse a un momento histórico determinado, sino extendiendo esta verdad a la historicidad en general, se podría decir que *el reino de un pensamiento-finito sólo puede establecerse sobre la base del encierro y la humillación y el encadenamiento y la irrisión más o menos disimulada del loco que hay en nosotros de un loco que sólo puede ser el loco de un logos, como padre, como señor, como rey.*⁵¹⁶

En este párrafo, hacia el final de su escrito, Derrida llega a un resultado análogo al que Heidegger conseguirá con su ‘repetición’ del problema kantiano del fundamento de la metafísica, en cuanto muestra que la pregunta fundamental de la metafísica, la pregunta por la diferencia ontológica, ha sido disimulada y olvidada “de forma necesaria” por la

⁵¹¹ Existencia que no podría ser probada sin suponer la luz de la razón natural, es decir, la identidad del cogito y la razón.

⁵¹² Derrida, J., 1989, p. 84.

⁵¹³ Derrida, J., 1989, p. 85.

⁵¹⁴ “...para Lacan, no se trata solo de que el *cogito* no deba reducirse a la autotransparencia del pensamiento puro, sino que el *cogito*, paradójicamente, es el sujeto del inconsciente; una fractura o corte en el orden del Ser en el que irrumpe lo Real de la *jouissance*”. (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 953).

⁵¹⁵ Nuestra nota: “Una y otra vez, los filósofos post-cartesianos se ven obligados, por la lógica intrínseca de su proyecto filosófico, a articular un cierto momento excesivo de ‘locura’ intrínseco en el *cogito*, que de inmediato se esfuerzan en ‘renormalizar’ (el mal diabólico en Kant, la ‘noche del mundo’ en Hegel, etcétera).” (Žižek, S., 2001, p. 10).

⁵¹⁶ Derrida, J., 1989, p. 87.

historia de la filosofía⁵¹⁷. Sin embargo, Derrida avanza un poco más al señalar que este ‘mecanismo’ es *una condición de todo pensamiento-finito* que solo puede desplegarse a partir de un querer y una decisión que violenta la apertura indeterminada e infinita del pensamiento.

Este querer-decir-la-hipérbole-demoníaca [...] es la originaria profundidad de todo querer en general. [...] Guarda en él la huella de una violencia. Se escribe más que se dice, *se economiza*. La economía de esta escritura es una relación ajustada entre lo excedente y la totalidad excedida; la *diferancia* del exceso absoluto.⁵¹⁸

Derrida, como Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, termina sin concluir, arribando a nuevas preguntas que dejan abierta la investigación: “Eso que se llama la *finitud*, ¿no será la posibilidad como crisis? ¿Una cierta identidad de la consciencia de la crisis y del olvido de la crisis? ¿Del pensamiento de la negatividad y de la reducción de la negatividad?”⁵¹⁹ Para volver a las cuestiones planteadas al comienzo de este apartado y para registrar un avance en el proceso, subráyese que la duda universal y el *cogito* como repliegue en uno mismo “involucran –como señala Žižek- *un pasaje por el momento de la locura radical*”⁵²⁰.

Sin este gesto de repliegue no hay subjetividad; por ello Hegel tiene todas las razones para invertir el interrogante convencional de cómo es posible la caída/regresión en la locura: *la verdadera pregunta es cómo puede el sujeto salir de la locura* y llegar a la ‘normalidad’. Es decir que al repliegue en sí mismo, al corte de los vínculos con el ambiente, le sigue la construcción del universo simbólico que el sujeto proyecta sobre la realidad, como una especie de formación sustitutiva, destinada a compensar la pérdida de lo Real inmediato, pre-simbólico. [...] En síntesis, la necesidad ontológica de ‘la locura’ reside en el hecho de que no es posible pasar directamente desde el ‘alma animal’ pura, inmersa en su mundo vital natural, a la subjetividad ‘normal’ que habita en su universo simbólico. El ‘mediador evanescente’ es el gesto ‘loco’ del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para su (re)constitución simbólica. [...] Desde luego, el nombre freudiano de este intermediario es ‘pulsión de muerte’.⁵²¹

Esta última cita introduce el concepto freudiano de *pulsión de muerte*, que será elaborado más adelante.

FIN DEL EXCURSUS 1

⁵¹⁷ “Definir la filosofía como querer-decir-la-hipérbole es confesar -y la filosofía es quizás esa gigantesca confesión que, en lo históricamente dicho, con lo que la filosofía se sosiega y excluye la locura, aquélla se traiciona a sí misma (o se traiciona como pensamiento), entra en una crisis y en un olvido de sí que son un período esencial y necesario de su movimiento. Sólo hago filosofía en el *terror*, pero en el *terror confesado* de estar loco. La confesión es a la vez, en su estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición: economía” (Derrida, J., 1989, p. 88).

⁵¹⁸ Derrida, J., 1989, p. 88.

⁵¹⁹ Derrida, J., 1989, p. 89.

⁵²⁰ Žižek, S., 2001, p. 45. “Para Žižek la relación evanescente entre la naturaleza y la cultura se puede encontrar en el proceso de la duda cartesiana. Žižek describe el proceso de la duda cartesiana como recorte del sí mismo. Descartes se separa a sí mismo del mundo, cortando sistemáticamente todos los lazos con su entorno hasta que lo queda de sí es el *cogito*. Es aquí, en el gesto de total recorte que Žižek ubica el pasaje oculto de la naturaleza a la cultura. Este gesto es, para Žižek, una locura –la locura específica de “la noche del mundo” de Hegel. (...) Para Žižek, el *cogito* cartesiano no es el ‘yo’ substancial del individuo, sino un punto vacío de negatividad. Este punto vacío de negatividad no es una ‘nada’ sino el opuesto de todas las cosas, o la negación de toda determinación. Y es exactamente aquí, en este espacio vacío carente de todo contenido, que Žižek ubica al sujeto. El sujeto es, en otras palabras, una falla” (Myers, T., 2003, pp. 36-7. Nuestra traducción).

⁵²¹ Žižek, S., 2001, pp. 46 y 47. Énfasis nuestro.

CAPÍTULO 4

SER Y ACAECER UNA ONTOLOGÍA DEL DEVENIR

1. Introducción

Una (re)fundamentación de la metafísica como ciencia requiere de una investigación previa sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento científico para un sujeto racional finito. Tal investigación apunta al conocimiento de las capacidades subjetivas para el conocimiento de los entes. La indagación kantiana sobre la fundamentación de la metafísica como ciencia es continuada por Hegel en la *Filosofía Real* y en la *Fenomenología del espíritu*. Pero la pregunta ontológica en Heidegger no se dirige a las condiciones de posibilidad *del conocimiento* de los entes, sino a las condiciones de posibilidad de los entes mismos, es decir, al ser de los entes y a su sentido. ¿Qué es lo que hace que los entes sean? ¿Qué es lo que da el ser a los entes? Y también: ¿qué es lo que hace que los entes dejen de ser?

Para Heidegger la “revolución copernicana” producida por Kant consistió en deslizar el problema óntico hacia la cuestión del fundamento ontológico, pero este deslizamiento se mantiene dentro del marco ‘metafísico’ del problema del conocimiento⁵²². Para Hegel la revolución copernicana efectuó un deslizamiento diferente, que no consiste solamente en priorizar la cuestión del fundamento ontológico, cuyas bases y límites se encuentran en la razón (lo que conduce al problema de la imaginación trascendental como la única capacidad que podría sostener la unidad de la razón), sino también en considerar a *la acción como el rasgo esencial de la razón* y al mismo tiempo superar la unilateralidad del planteo kantiano comprendiendo a *la razón como un orden del ser* y no solo como la facultad de los principios o como el conjunto de las facultades del sujeto.

El problema planteado por Heidegger se refiere a la pregunta por la diferencia *entre* ser y ente. Poner la pregunta en el ‘entre’ supone todavía un punto de vista dualista aunque pretenda situarse en una instancia previa. El dualismo ser-ente se presenta como una versión nueva del dualismo sujeto-objeto o incluso del más antiguo dualismo entre pensamiento y ser. Hegel pone la diferencia no en el ‘entre’ sino *en el ser mismo*. El ser tiene/es *en sí* la diferencia consigo mismo. Lo diferente del ser es el no ser. El ser contiene el no ser, así como el no ser contiene el ser (como lo negado). En una concepción dualista se pone el acento en la separación, en lo diferenciado. En la concepción hegeliana se pone el acento *en la relación* del ser al ente y del ente al ser. Ser es *ser de* lo que es. Ente es lo que es, aquello de lo que se predica el ser. El ser es un predicado de lo que es. El ser se dice de lo que es como existencia pero también se dice como esencia, significado o sentido. Hegel no se limita a anteponer *lo uno* a la dualidad o a la multiplicidad, ni a postular una dualidad originaria, ni a reducir la diferencia a la identidad.

⁵²² “La fundamentación de la metafísica como revelación de la esencia de la ontología es una *Crítica de la razón pura*. El conocimiento ontológico, es decir, la ‘síntesis’ *a priori*, es aquello para lo cual ‘propriadamente está hecha toda la crítica’” (Heidegger, M., 1981, p.).

La ontología de Hegel⁵²³ es presentada como una superación de la respuesta (fallida) kantiana al problema de la fundamentación de la metafísica (no solamente en la *Crítica de la razón pura* sino también en las obras posteriores). Paralelamente, la ‘repetición’⁵²⁴ marcuseana se ofrece como una superación de la respuesta heideggeriana (fallida) al problema de la metafísica.⁵²⁵

Las clases de Heidegger en las universidades de Friburgo y Marburgo le dieron un rápido reconocimiento en la universidad alemana y su reputación se consolidó y expandió con la publicación de *El ser y el tiempo*. Este prestigio contribuyó para que Herbert Marcuse decidiera solicitarle que sea su tutor en la tesis de habilitación⁵²⁶. Con ese fin, Marcuse viaja a Friburgo hacia fines de la década de 1920. Como resultado de esa investigación, redactó una tesis sobre *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*⁵²⁷, la cual se publicó como ensayo en 1932, aunque las diferencias con Heidegger malograron la obtención de la habilitación para la docencia. Esta obra tiene un doble interés para nosotros: por un lado, se desarrolla a partir del *mismo contexto problemático* que Heidegger había presentado en su gran obra de 1927 (el problema de la ontología fundamental y la pregunta que interroga por el sentido del ser) pero siguiendo un camino alternativo que le permitió eludir la frustración y el retroceso resultantes del proyecto de *El ser y el tiempo*. Por otro lado, como había hecho Heidegger, Marcuse también ensaya una ‘repetición’ del intento de fundamentación de la metafísica, pero siguiendo la tentativa de Hegel, al que Heidegger había desestimado por entender que su filosofía consuma la metafísica onto-teo-lógica.⁵²⁸

⁵²³ “Por ello puede sostener Marcuse que el ámbito del que se ocupa la fenomenología dialéctica abarca ‘la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas’. O sea, su asunto es la *historicidad de la existencia*, entendiendo por tal tanto el acontecer esencial y constitutivo analizado por Heidegger (es decir, su componente ontológica) como las formas de realización concreta de ese acontecer en las condiciones socio-históricas vigentes, accesibles a través del enfoque dialéctico (es decir, su componente óntica o material)” (Romero Cuevas, J. M., “Introducción” a Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 19).

⁵²⁴ Entendemos aquí la ‘repetición’ en el mismo sentido que Heidegger: como pensar lo impensado de un pensamiento, en este caso, en la ontología de Hegel, pero también en la ‘repetición’ heideggeriana de Kant.

⁵²⁵ Žižek ensaya una posición más radical aún. Contra la interpretación de la historia de la metafísica como la historia de un olvido (Heidegger) o de un error (Nietzsche), el filósofo esloveno rescata los ‘acontecimientos’ filosóficos en la historia de la filosofía, es decir, los momentos en que se produce una novedad, una ruptura con el pasado, una resignificación radical de toda la historia anterior. Esos *acontecimientos filosóficos* son tres –“y solo tres”-: Platón, Descartes, Hegel. En ellos no habría que buscar los rastros del ‘olvido’ sino la irrupción de la diferencia, el pensamiento de la diferencia como diferencia. Cf. Žižek, S., *Contra golpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

⁵²⁶ No deja de resultar extraña esta solicitud dada la doble condición de judío y marxista de Marcuse y la adhesión al nacional-socialismo manifestada por Heidegger en su breve período a cargo del rectorado de la universidad.

⁵²⁷ Marcuse, 1970.

⁵²⁸ No interesa en este contexto hacer referencia a las críticas a Heidegger ni confrontar las diferencias en las diversas interpretaciones del pensamiento de Hegel. Heidegger interpreta el pensamiento de Hegel como la culminación de la historia de la filosofía y entiende la historia de la filosofía como la historia del olvido de la pregunta por el ser. (Cf. Heidegger, M., *Hegel y los griegos*, traducción de Danilo Cruz Vélez, en: Eco (Bogotá), Año II, N° 1 (Nov 1960), pp. 16-38). Consecuentemente, considera que la tarea del pensar en su presente histórico consiste en replantear la pregunta sin extraviarse en el ámbito de lo óntico. Tal es el impulso que subyace a las obras iniciales desde la publicación de *El ser y el tiempo* hasta la llamada *Khere* (Vuelta). En este contexto, la interpretación de Hegel, como los demás filósofos “metafísicos”, solo puede revelar el punto en que se extraviaron, pero no puede responder a la pregunta ontológica originaria. Marcuse comparte la idea de que el pensamiento debe responder al ser existente, concreto, finito, pero cree que Hegel y Marx pueden aportar algo más que una noción clara del punto en que nos hemos extraviado, a saber: una teoría de la historicidad, es decir, una ontología del ser concreto.

Marcuse sitúa su investigación, como ya se dijo, dentro del marco del pensamiento heideggeriano⁵²⁹, en el que ve “el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos *realmente concretos* —la filosofía en tanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos”⁵³⁰, superando los anquilosamientos de “las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo”⁵³¹. El objetivo de este capítulo es *recuperar* el trabajo de Marcuse como un camino original, trazado desde *el mismo marco* que Heidegger⁵³² pero obteniendo resultados diferentes. Es muy curioso que el camino abierto por Marcuse haya permanecido ‘olvidado’ (no solamente por Heidegger⁵³³ y por los heideggerianos, sino también por los pensadores de la Escuela de Frankfurt y por el mismo Marcuse⁵³⁴, que no retomó sus investigaciones ontológicas desde la historicidad⁵³⁵). Precisamente, el interés de este capítulo radica en su intento de ‘*desolvidar*’ el camino iniciado por este pensador, mediante el análisis, la interpretación

⁵²⁹ La cuestión de la historicidad ocupa un lugar central en *El ser y el tiempo*, donde se puede leer: “La cuestión de la historicidad es la cuestión *ontológica* de la constitución del ser del ente histórico” (Heidegger, M., (1927), *El ser y el tiempo*, México: F. C. E., 1988, p. 434).

⁵³⁰ “La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)”, en Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 216.

⁵³¹ “La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)”, en Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 216.

⁵³² Marcuse ha tenido acceso a las lecciones impartidas por Heidegger en el semestre de verano de 1923 (posteriormente publicadas con el título: “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”), las que le sirvieron de marco para su trabajo de investigación. Cf. Magnet Colomer, J. (2013), “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, Eikasía. Revista de Filosofía, Mayo de 2013, p. 229, en: <http://www.revistadefilosofia.org/49-10.pdf>

⁵³³ Magnet Colomer señala “la falta de interés mostrada por Heidegger” hacia la investigación de su discípulo. Este autor además menciona un comentario epistolar de Husserl al secretario de la Universidad de Frankfurt en el que sugiere que Heidegger habría “bloqueado” la habilitación de Marcuse. Cf. Magnet Colomer, J., 2013, p. 232.

⁵³⁴ Magnet Colomer señala que a partir de 1933 Marcuse critica el concepto de historicidad tanto en Heidegger como en Jaspers “como un modo de huida frente a la historia real”. Cf. Magnet Colomer, J., 2013, p. 232. Por su parte, Blanca Muñoz agrega que después de 1933 “Marcuse abandona la ontología especulativa heideggeriana de su tesis doctoral sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la Historicidad*” (Muñoz, B., “La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la Teoría Crítica”, Revista Arxius, Núm. 22, JUN 2010, p. 10, en: <http://www.uv.es/~sociolog/arxiu/ARXIUS%2022/Blanca%20Munoz.pdf>), y otros comentaristas plantean la hipótesis de que la ruptura con el marco heideggeriano fue motivada por el descubrimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, que posibilitaron el abordaje de los problemas sociohistóricos desde una perspectiva más concreta que la derivada de aquel marco.

⁵³⁵ Magnet Colomer, basándose en M. Jay, señala que cuando se incorpora al Instituto de Investigación Social, “Marcuse pretende dejar de lado (...) cualquier reminiscencia antropológico-filosófica en su filosofía, renunciando, a su vez, a la concepción de ésta como ontología fundamental de la historicidad” (Magnet Colomer, J., 2013, p. 233). De hecho, las obras por las que Marcuse adquiere renombre como *Razón y revolución*, *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional*, abandonan completamente la problemática de la ontología y de la historicidad. Incluso la reivindicación del pensamiento de Hegel, en la primera de las obras nombradas, apunta principalmente a la recuperación de la dialéctica antes que a la cuestión ontológica. Así, por ejemplo, dice: “Esto apunta hacia el hecho de que ha de haber un ser-como-tal diferente a todo ser determinado y, sin embargo, atribuible a todo ser cualquiera que sea, de modo que pueda ser llamado el verdadero ‘ser’ en medio de la diversidad de los seres determinados. Ser-como-tal es lo que todos los seres particulares tienen en común y es, además, su substrato. Desde este punto de vista, era relativamente fácil tomar este ser más universal como ‘la esencia de todo ser’, ‘divina sustancia’, ‘la más real’, y así combinar la ontología con la teología. Esta tradición opera en la *Lógica* de Hegel” (Marcuse, H., *Razón y revolución*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 45).

y la evaluación de los resultados obtenidos en la obra citada, como un camino para replantear posteriormente el problema fundamental de la ontología en la modernidad.⁵³⁶

El objeto de la investigación de Marcuse es tratar de captar los caracteres básicos de la historicidad, del “sentido del ser de lo histórico”⁵³⁷, es decir, “se interroga este ser respecto de su *acaecer* (*das Geschehen*)”⁵³⁸, respecto de su *motilidad*”⁵³⁹ o devenir. Marcuse agrega que “esta orientación de la pregunta no es arbitraria; y queda ya indicada por la palabra ‘historia’ (*Geschichte*)”.

El estado del arte está delimitado por las investigaciones de W. Dilthey sobre las ciencias del espíritu y la teoría de la historicidad, cuyos problemas “conducen a una determinada fundamentación de la filosofía” y a un “determinado sentido del ser en general”⁵⁴⁰ que, a su vez, remite a la ontología hegeliana⁵⁴¹ a la que tiene como supuesto⁵⁴². Partiendo de la lectura e interpretación de la *Ciencia de la Lógica*⁵⁴³, obra en la que Hegel elabora un *nuevo concepto de ser*, Marcuse se propone desarrollar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, si bien es consciente que al comenzar por el Ser inmediato (como hace Hegel en esa obra) no es posible mostrar cómo se han superado las aporías kantianas y su retroceso ante el abismo de la imaginación trascendental. Por ese motivo, la investigación de Marcuse comienza con una reseña de las primeras obras de Hegel en las que se exponen los avances superadores realizados

⁵³⁶ “...Resulta llamativo que la ontología moderna, en tanto es filosofía del ser, prescinda justamente de este movimiento dialéctico que está contenido en su concepto mismo” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 54).

⁵³⁷ No hay que entender esta investigación como una ontología ‘regional’, es decir, como una pregunta por el ser de cierto tipo de entes (los históricos) a diferencia de otros (por ejemplo, los naturales, los físicos o los biológicos). Se trata de una ontología general, en contraposición a lo regional o particular. Sin embargo, tampoco hay que entender esta ontología general como una generalización, sino como ‘ontología primera’ o como ‘ontología fundamental’, en el sentido del proyecto heideggeriano de *El ser y el tiempo*.

⁵³⁸ José Sacristán traduce, muy adecuadamente según nuestro parecer, *das Geschehen* por *Acaecer*, acentuando la forma verbal en lugar de la sustantivación derivada de traducir por *Evento* o *Acontecimiento*. En lugar de tomar la dirección parmenídea del ser al movimiento, Marcuse, siguiendo a Hegel, toma el camino contrario: *del movimiento al ser*. Todas las categorías del ser construidas desde esta perspectiva son verbos (devenir, producir, acaecer, estar, existir, fundamentar, actuar, ‘senciar’, etc.). Ello suscita un problema lingüístico para los autores, los comentaristas y los traductores, pues nuestras lenguas tienen sustantivos que permiten conceptualizar las categorías pero en muchos casos carecen de los verbos correspondientes. Por ese motivo, Hegel (y también Marcuse) ha debido *forzar* la lengua para hacer posible que los sustantivos adquieran una forma verbal.

⁵³⁹ Marcuse, H., 1970, p. 9. *Motilidad* traduce el término alemán *Bewegtheit*. El traductor inglés utiliza el término *motility* que produce el mismo forzamiento que ‘motilidad’ en castellano. Preferimos ‘motilidad’ a ‘movilidad’, porque este último da idea de la capacidad de movimiento de algo o alguien, mientras que el primero hace referencia a que *el ser mismo es movimiento y acaecer*. Seguimos aquí no solo a los traductores al castellano y al inglés de *La ontología de Hegel* sino también a la mayor parte de los artículos sobre el tema escritos en nuestra lengua (Cf. Magnet Colomer, J., 2013, p. 234).

⁵⁴⁰ Marcuse, H., 1970, p. 10. Marcuse plantea los mismos problemas que Heidegger, pero no lo hace siguiendo el hilo conductor sugerido por Kant al intentar fundamentar la metafísica (cuya última expresión es la filosofía natural de Newton), sino retomando la pretensión de fundamentación de las ciencias del espíritu de Dilthey sobre la base de la ontología de Hegel.

⁵⁴¹ Entendemos por ‘ontología’ hegeliana el planteamiento que hace Hegel del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser. Marcuse señala tres conceptos centrales: el concepto ontológico de la *vida*, el concepto del *acaecer* y el concepto del *espíritu*.

⁵⁴² La ontología de Hegel es el “suelo y fundamento de la teoría de la historicidad elaborada por Dilthey y, por lo tanto, suelo y fundamento de la tradición *dentro de la cual se mueve hoy* la interrogación filosófica sobre la historicidad... El presente trabajo intenta, en consecuencia, exponer la ontología hegeliana en su originaria orientación por el concepto ontológico de la vida y de su historicidad” (Marcuse, 1970, pp. 10 y 11).

⁵⁴³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974.

por Schelling en su discusión con Kant, que permitieron definir el origen (fundamento) de la filosofía (metafísica) como *unidad unificante*⁵⁴⁴ (superadora de los dualismos sensibilidad-entendimiento y sujeto-objeto), es decir, como acción, como *motilidad*, la que se descubre como el carácter fundamental del ser⁵⁴⁵.

2. El problema de la escisión y la tarea de la filosofía

La *diferencia absoluta*, la dualidad y la escisión *del ser*, es una determinación ontológica universal y, como tal, fundamento de todo *acaecer*.⁵⁴⁶

Marcuse inicia su interpretación analizando un texto⁵⁴⁷ en el que Hegel se pregunta por “la situación originaria de la filosofía”⁵⁴⁸, es decir, por aquello que impulsa o motiva al pensar⁵⁴⁹. Tomando como referencia inmediata a la filosofía kantiana, Hegel

⁵⁴⁴ “...la unidad originaria de las contraposiciones de ‘subjetividad’ y ‘objetividad’ (ser-para-sí, consciencia, y ser-en-sí, ser-objetivo)” (Marcuse, 1970, p. 12).

⁵⁴⁵ Heidegger había escrito en *El ser y el tiempo*: “Ahora bien, la totalidad estructural del cuidado tiene en la temporeidad un posible *fundamento* para su unidad. Por consiguiente, la aclaración ontológica de la “trama de la vida”, es decir, de la específica extensión, motilidad [*Bewegtheit*] y persistencia del Dasein, debe intentarse en el horizonte de la constitución tempórea de este ente. La motilidad [*Bewegtheit*] de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí. Se determina a partir del extenderse del Dasein. A esa específica motilidad [*Bewegtheit*] del *extenderse extendido* la llamamos nosotros el *acaecer* [*Geschehen*] del Dasein. La pregunta por la “trama” del Dasein es el problema ontológico de su acaecer [*Geschehen*]. Poner al descubierto la *estructura del acaecer* [*Geschehen*] y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad* [*Geschichtlichkeit*]” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, § 72, traducción modificada).

⁵⁴⁶ Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 65.

⁵⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989. En este texto, Hegel contrapone las posiciones de Kant y Fichte con las de Schelling y la suya propia, considerando que las primeras expresan la crisis de la época cuyo síntoma central es el dualismo (sujeto-objeto, sensibilidad-entendimiento, fenómeno-noúmeno, teoría-práctica, naturaleza-historia, etc.).

⁵⁴⁸ Marcuse, 1970, p. 17.

⁵⁴⁹ La pregunta por el *origen* de la filosofía en Schelling releva o actualiza la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento de los entes planteada por Kant. Algunos intérpretes sostienen que las condiciones de posibilidad kantianas remiten a una instancia supra-histórica o extra-histórica, lo cual diferenciaría su pregunta de la pregunta por el origen, que parece remitir a condiciones históricas. Es preciso señalar dos cosas al respecto: por un lado, hay intérpretes que sostienen que las condiciones de posibilidad kantianas son también históricas (en el sentido de que sufren cambios en el tiempo, ya que hay un progreso de la razón); por otro lado, el concepto de origen hace referencia a la historicidad, más que a la historia. En ese sentido puede hablarse del origen de la historia o del origen del mundo, sin que esto pueda entenderse como algo histórico. Por último, al planteo ‘abstracto’ de Kant en la *Crítica de la razón pura* de las condiciones de posibilidad del conocimiento, Hegel responde con el ‘desarrollo concreto’ de todas las relaciones posibles e históricas entre la conciencia y su objeto en la *Fenomenología del Espíritu*. En esta obra se despliega una respuesta más desarrollada a la pregunta por el origen que había sido planteada en los primeros textos pero ahora más allá de Schelling. Mientras que Kant hace un análisis de las facultades (dadas) del conocimiento, Hegel despliega el movimiento por el cual esas facultades se produjeron y constituyeron. Al mismo tiempo, ese movimiento logra resolver las escisiones y diferencias parciales y momentáneas que se producen como resultado del mismo movimiento. Toda escisión se supera y se mantiene en las resoluciones momentáneas. Se superan en un cierto nivel pero se mantienen en un nivel superior. De allí que la resolución más reciente (la moderna) produzca la escisión más profunda (la modernidad, el antagonismo ‘absoluto’ entre lo universal y lo particular). La época moderna llega al saber absoluto: pensar y ser son lo mismo, sujeto y objeto son lo mismo, universal y particular son lo mismo. El saber absoluto es el saber de la escisión absoluta, de la diferencia absoluta. La inmanencia absoluta, se podría decir, resulta de la superación de todas las trascendencias. No es un supuesto y punto de partida como en Spinoza y en Deleuze. Inmanencia no es lo que no reconoce ninguna trascendencia, sino lo que ha superado toda trascendencia. Este proceso desarrollado en la *Fenomenología* está contenido y supuesto en el comienzo de la *Ciencia de la lógica*, donde se partirá de la unidad onto-

sostiene que el pensar surge siempre de situaciones de ‘escisión’⁵⁵⁰. En tales situaciones se produce una crisis a la que el poder del pensamiento (entendimiento, como facultad de los conceptos) no puede responder por encontrarse perdido entre las diversas partes separadas (es decir, el entendimiento supone la escisión y por eso no puede dar respuesta satisfactoria), siendo así arrastrado hacia una infinita fragmentación en multiplicidades que no logra integrar ni totalizar⁵⁵¹. Por su *fracaso* repetido en ese intento⁵⁵², el entendimiento se convierte en “irrisión de sí mismo”⁵⁵³. En apariencia el entendimiento logra fijar clara y unívocamente la multiplicidad de los entes, “pero si se mira más profundamente, ese mundo de la fijeza, de la identidad y de la univocidad se *tambalea*”⁵⁵⁴. Se tambalea porque la determinación de lo que es implica siempre al mismo tiempo la delimitación de *lo que no es*, puesto que *lo negativo pertenece al ser de lo positivo mismo*. “Es *su negativo*, y hasta es lo que le hace posible como tal y cual ente, como lo positivo en general”⁵⁵⁵, es decir, *su negativo* es lo que le permite definirse y determinarse como *lo que es*. Por ejemplo, la psicología de la percepción muestra que toda imagen o ‘figura’ solo es posible contra un ‘fondo’ que permanece indeterminado pero que hace posible la focalización que define la imagen. El mismo Heidegger señalará que la concepción tradicional de la verdad (adecuación, correspondencia) solo es posible sobre un trasfondo más profundo en el que la verdad se revela o desoculta (*alétheia*).

Cada ser que el entendimiento produce –dice Hegel– es un *ser determinado*, y lo determinado tiene ante sí y tras de sí un algo indeterminado, y la multiplicidad del ser yace así *entre dos noches*, inconsistente; esta multiplicidad [del ser] *descansa sobre la nada*, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y en nada acaba.⁵⁵⁶

Para la perspectiva del entendimiento (es decir, para la filosofía trascendental kantiana), *lo absoluto*⁵⁵⁷ es noche y es nada⁵⁵⁸, pero no es una nada vacía sino *ser*

lógica (no óntico-lógica, como pretende Heidegger). El comienzo de la lógica es la proposición que afirma que el pensamiento es el ser de lo que es.

⁵⁵⁰ Este es el problema fundamental del pensamiento hegeliano, problema al que responde toda su obra. Cf. Etchegaray, R., *Dominación y política*, Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2000, pp. 129-130.

⁵⁵¹ El entendimiento como facultad de los conceptos ejerce su poder de abstracción, separación, análisis y definición que es opuesto e incompatible con la capacidad unificadora, integradora y sintética de la sensibilidad.

⁵⁵² La filosofía crítica kantiana está condenada a fracasar en el intento de resolver la división, la ruptura y la fragmentación, precisamente porque parte de ella. Algo análogo ocurrirá posteriormente con el estructuralismo cuando intente comprender el pasaje entre un sistema y otro (inconmensurabilidad de los paradigmas en Kuhn, ruptura epistemológica en Althusser, imposibilidad de comparar los sistemas de poder en Foucault).

⁵⁵³ Hegel, G. W. F., 1989, pp. 12-13.

⁵⁵⁴ Marcuse, 1970, p. 18. “De este modo, la *lógica* es, desde su estadio más elemental, desde su primera y más pobre abstracción, un desgarramiento de la identidad, su dislocamiento y su alteración. [...] El *logos* significa que ninguna identidad está dada, que ninguna unidad está disponible, y que la identidad y la unidad son siempre, en su simplicidad y absolutitud, el movimiento de identificarse y de unificarse” (Nancy, J. L., 2005, p. 27).

⁵⁵⁵ Marcuse, 1970, pp. 18-19.

⁵⁵⁶ Hegel, G. W. F., 1989, p. 18. En otros términos: el origen del *kosmos* es el *khaos*, el origen de lo determinado (entes) es lo indeterminado (ser), el origen de lo que es, es lo que no es [ente]. El Ser no es [ente].

⁵⁵⁷ Lo absoluto no hace referencia al ente supremo, ni a la naturaleza, ni al kosmos infinito ni a la totalidad de los entes. “Absoluto” tiene el sentido de “absuelto”, “desatado”, “independiente”. Hace referencia al Ser, no a los entes ni al ente fundamental o supremo.

⁵⁵⁸ “La nada es lo primero, de donde brota todo ser, toda la multiplicidad de lo finito” (Hegel, G. W. F., 1989, p. 16).

indeterminado. Lo *absoluto* es origen de todo lo que es, ya que lo determinado procede de lo indeterminado, como el *kosmos* procede del *khaos* para el pensamiento mítico de los griegos. Lo que es (ente) determinado tiene origen en el ser (absoluto) indeterminado, esto es, en lo negativo, en la nada, en el no ser (determinado) del ser⁵⁵⁹. Es decir, que la determinación de lo que es, se produce siempre definiéndose a partir de lo que no es⁵⁶⁰, de lo que no está definido.

Mediante estos conceptos Hegel da una primera –ya anticipada por Schelling– respuesta a la pregunta por el ser como origen y fundamento⁵⁶¹ de todo lo que es, en la misma dirección que Kant⁵⁶² cuando apuntaba a la imaginación trascendental como la facultad sintética *originaria*. Aunque esta aproximación sea todavía negativa (noche, nada, indeterminación, no-ente), se produjo sin embargo un significativo doble avance: por un lado, porque lo negativo es *inmanente*⁵⁶³, está ahora contenido en lo absoluto y no es entendido como un más allá, exterior o excluido; por otro lado, porque el fundamento indicado no es una mera facultad de la razón (subjetiva) sino *un rasgo del ser como tal*.

La escisión es manifestación de su origen y de su fuente: “*la noche de la totalidad*”⁵⁶⁴ como “*actividad infinita del devenir y producir*”, como “*vitalidad suprema*”⁵⁶⁵. Lo escindido, la multiplicidad de los entes, es manifestación de *algo*⁵⁶⁶ que se escinde, de una unidad⁵⁶⁷ y totalidad *originarias*, de lo absoluto como ‘origen’. Aquí se ponen de manifiesto los caracteres de lo absoluto, como “*síntesis absoluta*” de ser y nada: unidad (no unidad como identidad, sino como escisión y diferencia) y totalidad (no como totalidad de lo que es ni como sistema sincrónico o cerrado, sino del

⁵⁵⁹ “La negatividad, el surco, la separación, la diferencia del ser que se relaciona consigo mismo a través de esta misma diferencia, y que de tal modo *es*, con toda su esencia y con toda su energía, el acto infinito de relacionarse consigo mismo, y así el poder de lo negativo” (Nancy, J. L., 2005, pp. 15-16).

⁵⁶⁰ El ‘núcleo’ del Ser es el no-ser, la raíz de la determinación es lo indeterminado, el origen de lo manifiesto o desoculto (fenómeno) es lo oculto, la fuente de la luz (día) es la noche. Heidegger, por su parte, dirá que el conocimiento de lo ente supone una decisión sobre el ser, pero no hay que entender la decisión como un impulso voluntario, conciente y libre de un sujeto ‘racional’. La decisión es la respuesta ‘forzada’ del *Da-sein* al acaecer (acontecer-acontecimiento) del Ser que se revela o desoculta.

⁵⁶¹ Como señala Marcuse: “Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda la relatividad del ente, es lo exento de toda retro-referencialidad, es lo *absoluto*, pues es *suelo y fundamento* de toda *relación*, suelo en el que se mueven ya siempre todas las posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen” (Marcuse, 1970, p. 20. Énfasis nuestro).

⁵⁶² “La razón presupone según Kant un *focus imaginarius*, un foco en el cual convergen todos los rayos de la indagación de las cosas y, respectivamente, a la inversa, de la determinación de los objetos; a partir del cual todo conocer tiene unidad” (Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, p. 45).

⁵⁶³ “Nunca más este desplazamiento retomará el movimiento de una trascendencia que lo eleve hacia una significación suprema. [...] El ser reposa en sí, y este reposo mismo lo despierta e inquieta: siente que pierde su sentido de ser” (Nancy, J. L., 2005, pp. 9 y 62). Si Heidegger comete una injusticia cuando encasilla la filosofía de Hegel dentro de la historia de la metafísica, Deleuze hace otro tanto cuando lo incluye en las filosofías de la trascendencia inauguradas por Platón.

⁵⁶⁴ “Totalidad” es sinónimo de Ser. No hace referencia a la totalidad de lo ente.

⁵⁶⁵ Hegel, G. W. F., 1989, pp. 20 y 14.

⁵⁶⁶ ‘Algo’ no tiene aquí el sentido de ‘ente’, ‘substancia’ o ‘cosa’ sino de ‘una nada que no es simple nada’.

⁵⁶⁷ La unidad de la que se habla aquí no debe ser confundida con la unidad trascendente o con el fundamento substancial. “La unidad del espíritu es la de este movimiento infinito, y esta unidad no es nunca una unicidad: es la unidad de lo uno que no va sin lo otro, o más aún, la unidad de lo uno que va hacia lo otro, de lo uno que sólo *es* este *ir hacia* lo otro. Lo otro es ello mismo un «uno» que va hacia lo otro, a su vez y al mismo tiempo. Al mismo tiempo: es decir, en la mismidad del tiempo que es la diferencia de unos para con otros” (Nancy, J. L., 2005, p. 26).

ser y la nada o, como dirán los filósofos postfundacionalistas, ‘totalidad fallada’⁵⁶⁸. “Lo absoluto es origen en cuanto es esa unidad y totalidad: devenir y producir, *acaecer*, *motilidad*.⁵⁶⁹ Hegel recurre a los conceptos de la metafísica pero *para hacerlos decir otra cosa*⁵⁷⁰: todo lo que es tiene *origen* en el Ser; la multiplicidad de los entes tiene origen en la unidad del Ser. Pero el Ser no es lo eterno, inmutable, imperecedero; no es lo producido, lo dado, lo acaecido, lo que se mueve. El Ser es devenir, producir, acaecer, motilidad. Tales son los caracteres *inmediatos*⁵⁷¹ del Ser. Sin embargo, precisamente porque el Ser es devenir, producir, acaecer y motilidad no puede ser comprendido desde su inmediatez.^{572 573}

Escribe Hegel: “*el Absoluto es... una diferencia absoluta*”⁵⁷⁴. Lo absoluto tiene que ser concebido *como diferencia*, no como identidad. Pero la tarea de la filosofía es construir la unidad a partir de la diferencia: devenir, o sea, poner “el ser en el no-ser”⁵⁷⁵, “*la escisión en lo absoluto*”, “lo finito en lo infinito”. Marcuse advierte que Hegel pone así las bases categoriales para una *ontología de la diferencia*, definiendo la tarea de la filosofía como la construcción de lo absoluto, como “la construcción del *ser en cuanto motilidad*: en cuanto devenir, manifestación, Vida. Ahora bien: la forma en la cual la filosofía asume y cumple esa tarea *es temporal*, es una casualidad⁵⁷⁶ en el tiempo”⁵⁷⁷.

⁵⁶⁸ “Con Hegel, la filosofía no se propone *representar* el Todo, ni *fundarlo*, sino que es la tarea de abrir la totalidad de la relación para sí misma tal como se abre en cada cosa, y como se abre, cada vez, aquí y ahora” (Nancy, J. L., 2005, p. 34. Énfasis nuestro).

⁵⁶⁹ Marcuse, 1970, p. 21.

⁵⁷⁰ Kant pretende superar la metafísica tradicional y Heidegger se propone deconstruir la historia de la metafísica. Con ese objetivo, el primero escribe la *Crítica de la razón pura* y el segundo *El ser y el tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*. Como resultado, Kant establece una separación radical entre la metafísica y la ciencia y Heidegger una diferencia abismal entre lo óntico y lo ontológico. Para algunos kantianos y neokantianos, Schelling y Hegel producen un retorno a la metafísica; para Heidegger, quedan atrapados en la onto-teo-logía metafísica. La tesis de Marcuse, que suscribimos, es que Hegel supera la filosofía crítica kantiana y también la metafísica (en el sentido heideggeriano), aunque muchos de los intérpretes (sobre todo los anglosajones, pero no solamente) interpretan su filosofía desde los conceptos y los significados de la metafísica tradicional, que ya no son los del propio Hegel, y de ese modo lo malinterpretan. Por ejemplo, cuando Hegel reivindica la metafísica antigua contra la filosofía crítica, lo hace para destacar la limitación de esta última, que queda atrapada en la perspectiva gnoseológica subjetiva, mientras que la metafísica antigua fue capaz de pensar el ser y lo real más allá de la limitación subjetiva. Cf. Hegel, G. W. F., 1974, prefacio a la primera edición.

⁵⁷¹ ‘Inmediato’ es lo presente, lo dado, lo hecho, lo originado, lo producido, lo ente.

⁵⁷² Tal es el defecto de las filosofías de Parménides y Spinoza (y por extensión, de Schelling): pretenden contener y comprender el acaecer en lo inmediato, en lo ‘instantáneo’.

⁵⁷³ En este punto se separan dos concepciones del acaecer y del acontecimiento: una, en la que se comprende como una irrupción intempestiva, un corte radical, una discontinuidad inconmensurable, una ruptura revolucionaria; otra, en la que se concibe el acaecer como desarrollo, despliegue, proceso, evolución, transformación.

⁵⁷⁴ Hegel, G. W. F., 1989, p. 16.

⁵⁷⁵ “El devenir es *por tanto* una inquietud carente de sostén que se hunde conjuntamente dentro de un resultado inerte. [...] El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo. El transitar o devenir se asume dentro de su [propio] transitar; lo otro, que deviene dentro de este transitar, no es el no ser de un ser, sino *la nada de una nada*; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser. El ser que es sólo en cuanto *movimiento de nada a nada* es, entonces, la esencia; y ésta no tiene este movimiento dentro de sí, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente dentro de este negar es” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM, 2011, pp. 239, 447-448). El *puro devenir* en Hegel tiene que interpretarse, según Adorno, como la “forma abstracta de la mediación” (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 106).

⁵⁷⁶ “Es contingente cuándo, y cómo y en qué forma surgen dichas autorreproducciones de la razón como filosofías” (Hegel, G. W. F., 1989, p. 14).

⁵⁷⁷ Marcuse, 1970, p. 21.

Sin embargo, Marcuse se apresura a aclarar que “no se trata de *atribuir* al ente, en una vaga generalidad, devenir, movimiento (como cuando se dice que todo ente se encuentra en movimiento o devenir, etc.), sino que *la motilidad se pone como determinación ontológica de lo absoluto*”⁵⁷⁸, es decir, del Ser⁵⁷⁹. En consecuencia, los conceptos de “producir”, “producto”, “devenir” y “devenido” expresan el modo fundamental de la motilidad de lo absoluto.⁵⁸⁰

La exposición de la situación problemática originaria de la filosofía ha permitido definir la unidad como el primer carácter en el cual se hizo visible lo absoluto, pero que se preserva en todas las ulteriores determinaciones. Lo absoluto se hizo manifiesto como *unidad originaria de la escisión*, como origen de los opuestos. Como tal, es la “totalidad que unifica *en sí* la multiplicidad del ente. Y de esa totalidad surge todo ente en una motilidad que tiene ella misma, a su vez, en un sentido característico, el carácter de la unidad: la motilidad en sí permanente del autoponerse de lo puesto”.⁵⁸¹ El ser es motilidad, es devenir, es producir-se, es poner-se a sí mismo en todo lo que es.

Marcuse se pregunta cómo la filosofía ha llegado a definirse por esta tarea de búsqueda de la unidad y encuentra que dicha misión surge ‘directamente’ de una carencia, de una necesidad de la vida humana manifiesta en la época moderna⁵⁸², la que

⁵⁷⁸ Marcuse, 1970, p. 22.

⁵⁷⁹ “Por esta complicación temporal en Hegel, todo deviene propiedad del Acontecimiento: una cosa es el resultado del proceso (Acontecimiento) de su propio devenir, y esta procesualidad lo desustancializa. El espíritu mismo se ve entonces radicalmente desustancializado: no es una contrafuerza positiva a la naturaleza, ni una sustancia diferente que gradualmente irrumpe y brilla a través de la materia inerte natural: no es *nada más que* este proceso de liberarse-de. Hegel directamente desestima el concepto de Espíritu como alguna suerte de Agente positivo que subyace al proceso: ‘Del espíritu se habla a menudo como de un sujeto, como si hiciera algo, y aparte de lo que hace, como su movimiento, este proceso, que sigue siendo algo particular, siendo su actividad más o menos contingente... es propio de la naturaleza misma del espíritu el ser esta absoluta vivacidad, este proceso, de proceder a partir de la naturalidad, la inmediatez, para superar, para abandonar su naturalidad, y llegar a sí mismo, y *liberarse a sí mismo*, siendo sí mismo solo cuando llega a sí mismo como tal producto de sí mismo; *siendo su realidad efectiva aquello que meramente ha hecho de sí mismo lo que es*’ (G. W. F. Hegel, *Philosophie des subjektiven Geistes*, Dordrecht, Riedel, 1978, pp. 6-7, citado por Žižek).” (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 202).

⁵⁸⁰ “Pero su *devenir* tiene, como por doquiera el devenir, el significado de que él es la reflexión de lo que traspassa a su *fundamento*, y lo que primeramente aparece como *otro* al cual el primero ha traspasado, constituye la *verdad* de éste” (Hegel, G. W. F., 1974, p. 250).

⁵⁸¹ Marcuse, 1970, p. 24.

⁵⁸² “Hegel padece la división y la fractura derivadas del momento histórico de cambios profundos que le toca vivir, con sus secuelas de lucha, guerra, destrucción y muerte. Percibe con claridad que todas las facciones se afirman en sus puntos de vista particulares y son incapaces de comprender los de los otros; se persuade de que un ‘entendimiento’ que se afirma desde su particularidad no puede abarcar los otros ámbitos sino por medio de la violencia y la represión. (...) La reconciliación se hace imposible si se parte de una facción, que como tal, es por definición unilateral. Es necesario suponer una unidad previa a la división si se quiere posibilitar la re-unión y la re-conciliación. (...) ¿Cuál es el problema central al que responde la obra de Hegel? Nuestra hipótesis básica es que la filosofía hegeliana entera está marcada por el problema de la modernidad, de lo nuevo y, por lo tanto, de la ruptura y el desgarramiento. Mientras que toda la historia premoderna había encontrado diversos *fundamentos* sobre los que se había edificado la unidad de la comunidad, la modernidad desde el comienzo se identifica a sí misma con la ruptura, con la división, con la fragmentación, con lo nuevo. En otros términos: el problema que Hegel plantea es el de si es posible alcanzar una síntesis entre la unidad (sin la cual no hay comunidad ni sociedad) y la pluralidad y la diferencia (sin las cuales no hay libertad)” (Etchegaray, R., *Dominación y política*, Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2000). “...La sociedad reemplaza a la comunidad, que desde entonces se conoce a sí misma como separada de sí misma, y el saber es conocimiento de objetos y de procedimientos que no son en sí mismos fines. Este mundo se percibe a sí mismo como el mundo gris de Los intereses, de las oposiciones, de las particularidades y de las instrumentalidades. Se percibe a sí mismo como un mundo de la separación y del dolor, un mundo cuya historia es una sucesión de atrocidades y cuya conciencia es la conciencia de una desdicha constitutiva” (Nancy, J. L., 2005, p. 9).

es precisamente una situación de escisión⁵⁸³. Hegel ya había comprendido en sus primeros escritos que dicha tarea estaba explícitamente formulada en la filosofía crítica kantiana y su intento de encontrar la raíz unitaria del conocimiento en la apercepción pura, pero advierte que “si esa unidad ha de ser verdaderamente la unidad originaria, la unidad *unificante*, entonces no debe mantenerse y arraigarse *meramente en la dimensión de la subjetividad* (en el conocimiento, según Kant), la cual no es más que *una dimensión del ente*: de este modo solo sería una unidad *frente a algo otro igualmente originario*, subjetividad contra objetividad”.⁵⁸⁴ El proyecto kantiano, en consecuencia, no podía sino fracasar porque se sostenía sobre *una* de las dimensiones de lo absoluto escindido: sobre la subjetividad. El mismo fracaso se deriva del intento heideggeriano en *El ser y el tiempo*, como señala el mismo Heidegger y también otros autores⁵⁸⁵.

La unidad originaria, la verdadera unidad ha de concebirse pues como *sentido del ser del ente* en general, como *unidad en la diferencia como tal*, en la escisión, y una tal unidad de subjetividad y objetividad solo se puede dar en un saber que se sepa como totalidad del ente, como objetividad que incluye la subjetividad. Por eso Marcuse afirma que “solo la *unidad y totalidad* absoluta son, finalmente, el saber absoluto: la razón⁵⁸⁶. ...Pues sólo es en el *hacer-que-acaezca aquella diferencia*,⁵⁸⁷ en el escindirse, en el poner y sostener esa contraposición. Por eso es con toda originariedad capacidad: *capacidad de y sobre su propia negatividad*”.⁵⁸⁸ El ser es devenir y producir, acaecer, motilidad, y *capacidad, potencialidad, poder* [de lo negativo].

La tarea de la filosofía consiste en la búsqueda de la totalidad originaria de la que surge y en la que se mantiene la multiplicidad del ente⁵⁸⁹. De manera que Hegel comprende su filosofía en la misma línea que la filosofía trascendental kantiana: como búsqueda de la fuente de la síntesis originaria que apunta a la producción de la imaginación trascendental.

3. La imaginación trascendental y la síntesis originaria

Hegel retoma los resultados de la *crítica de la razón pura* kantiana, pero no se detiene hasta obtener *el concepto de ser*, rechazando el subjetivismo y el formalismo del entendimiento común⁵⁹⁰ que terminan por arruinar la empresa de la filosofía trascendental.

El problema central de la *Crítica de la razón pura* se resume en la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? “Este problema –dice Hegel– no

⁵⁸³ El mismo Hegel hace referencia al “dualismo que todo lo penetra universalmente en la cultura de la historia moderna de nuestro mundo norte-occidental” (*Erste Druckschriften*, 128, citado por Marcuse, 1970, p. 24).

⁵⁸⁴ Marcuse, 1970, p. 24.

⁵⁸⁵ Cf. Žižek, S. (2001), *El espinoso sujeto*, capítulo 1: El atolladero de la imaginación trascendental o Martin Heidegger como lector de Kant, Buenos Aires: Paidós, pp. 17-78.

⁵⁸⁶ Nótese que el concepto de razón ya no tiene un carácter subjetivo ni parcial, puesto que es lo absoluto mismo.

⁵⁸⁷ No se trata en ningún caso del acaecer de lo que es, ni siquiera del acaecer del ser como lo positivo y hecho, sino del acaecer de la diferencia, donde ‘acaecer’ no tiene un sentido pasivo sino activo y productivo ‘hacer que acaezca’.

⁵⁸⁸ Marcuse, 1970, pp. 27 y 28.

⁵⁸⁹ Pero la totalidad no tiene que ser confundida con la suma de o el conjunto todos los entes ni como agregados de partes. “Lo absoluto como totalidad no es suma alguna, no es el completo de todos los entes, sino aquello que constituye *el ser propio de éstos: totalidad en cuanto ser que subyace* a todo ente, presente en él, dadora de unidad a toda multiplicidad” (Marcuse, 1970, p. 30).

⁵⁹⁰ Cf. Hegel, G. W. F., *Crear y saber*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1994, p. 31; Marcuse, 1970, p. 32.

expresa otra cosa que la idea de que en el juicio sintético el sujeto y el predicado –lo particular aquel, lo universal éste, aquel en la forma del ser, éste en la del pensamiento–, *esos heterogéneos son al mismo tiempo a priori, o sea, absolutamente idénticos*⁵⁹¹. Marcuse se propone, entonces, resumir el modo en que Kant llega a concentrar la cuestión “en el problema de la síntesis, pues se trata de un desarrollo también decisivo para Hegel y presente en su *fundamentación de la metafísica*”⁵⁹².

Todo conocimiento (no solamente el científico sino también el cotidiano) es enlace de representaciones de una multiplicidad dada para constituir la unidad de un objeto. “Lo dado es en cada caso y por de pronto una determinada multiplicidad que *en el conocimiento*, y junto con la intuición que la recoge –o sea, no posteriormente– se unifica en la unidad de un objeto”⁵⁹³. La unidad no está dada, sino que *es producida*; es unidad solo en cuanto *acción unificadora*, en cuanto espontaneidad o en cuanto síntesis.

La unidad última –escribe Marcuse–, la que posibilita todo conocimiento y, con ello, toda objetividad y toda realidad objetiva para la subjetividad humana, es, según eso, la unidad estructural de un *acaecer* (unidad unificante); Kant la determina como unidad unificante de la autoconsciencia pura, del pienso. La unidad sintético-originaria de la apercepción pura es para Hegel punto de partida de su propio planteamiento problemático. ...El problema es la diferencia de subjetividad y objetividad sólo posible sobre la base de una unidad originaria, y, junto con ella, esta unidad originaria misma como condición de la posibilidad de la diferencia.⁵⁹⁴

Hegel no busca romper con la filosofía crítica retrocediendo a la concepción de la metafísica tradicional, pero ya no pone el acento en los términos relacionados (pensamiento y ser, sujeto y objeto) sino *en la relación*.⁵⁹⁵ ‘Ser’ significa ‘ser-para-el-pensamiento’. ‘Objeto’ significa ‘objeto-para-el-sujeto’. A la inversa, ‘pensamiento’ significa ‘pensamiento-para-el-ser’ y ‘sujeto’, ‘sujeto-para-el-objeto’⁵⁹⁶. Así, los juicios sintéticos *a priori* funcionan como expresión de la síntesis entre pensamiento y ser y no ya, como en Kant, como modos de conocimiento del sujeto racional. Pensamiento y ser, subjetivo y objetivo no son términos opuestos y excluyentes sino términos que se comprenden *en y desde la relación*.⁵⁹⁷ Hegel ya no se pregunta por la unidad *gnoseológica*⁵⁹⁸ de concepto e intuición, sino por la ‘identidad absoluta’ de pensamiento

⁵⁹¹ Hegel, G. W. F., *Creer y saber*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1994, pp. 34-35.

⁵⁹² Marcuse, 1970, p. 33.

⁵⁹³ Marcuse, 1970, p. 33.

⁵⁹⁴ Marcuse, 1970, p. 34 y 35.

⁵⁹⁵ “El pensamiento no es entonces algo separado, pues ‘pensar’ esta ‘vida del espíritu’ es efectuar la relación. Ciertamente, el pensamiento en cuanto tal representa la igualdad, o mejor establece la igualdad como tal: la correspondencia que la relación implica. Pienso que esto es (igual a) eso. De ahí que la verdad deba siempre aparecerse como la resolución de la relación en el ‘el reposo translúcido y simple’. Pero eso sólo representa una parte, que corresponde al movimiento del pensamiento en cuanto que debe mantener la verdad ante él, ante nosotros. Es lo que le confiere su aspecto de seguridad y de impassibilidad, de dominio acabado. Sin embargo, la resolución de la relación sólo puede ser el movimiento, la actividad y la vida de la relación: no su ser, sino su ir, su llegar a ser y su pasar. Para pensar *de verdad* que esto *es* aquello, mi pensamiento debe *transitar* del uno al otro. En este sentido, ‘el reposo translúcido y simple’ es también ‘el delirio báquico del que no hay miembro que no esté ebrio’. La seguridad del pensamiento es inseparable de su inquietud - y su inquietud, al igual que la ebriedad, es a la vez una angustia y una exaltación, el riesgo y el impulso de la relación” (Nancy, J. L., 2005, p. 26).

⁵⁹⁶ Tal es la base fundamental de la fenomenología de Husserl.

⁵⁹⁷ Cf. Marcuse, 1970, p. 36.

⁵⁹⁸ La síntesis *a priori* no es una función del entendimiento (apercepción) ni de la imaginación trascendental (síntesis originaria) sino un rasgo del Ser mismo. El Ser es siempre en relación con el pensamiento y el pensamiento es siempre en relación con el Ser. No es una síntesis producida por el yo o

y ser, puesto que la síntesis realizada en el juicio sintético a priori exige una previa unidad de lo sintetizado mismo.

Este avance hegeliano es decisivo porque pone las bases de una *ontología del devenir* y no solamente de una gnoseología o una epistemología diferenciada de la metafísica tradicional. “El yo pienso de la apercepción pura como condición trascendental de todo aparecer de ente no puede, pues, ser a su vez un ente, ni un sujeto ente ni un objeto ente; en cuando mismidad estante⁵⁹⁹ y permanente para todo aparecer de ente, es la unidad originaria, o sea, originante, en la cual y por la cual irrumpe la diferencia de yo ente y mundo ente, de sujeto y objeto”.⁶⁰⁰ Para Hegel, de lo primero originario surgen la sensibilidad y el entendimiento. La *unidad originaria* no es un principio gnoseológico sino *ontológico*. Hegel atribuye la síntesis a la imaginación productiva más que a la apercepción pura. Así, la imaginación es puesta en el lugar decisivo, ya que cumple la función de producir la unidad y la multiplicidad y su unificación en imagen. La imaginación es “el ser del yo”.⁶⁰¹

Marcuse advierte claramente que en la síntesis de la imaginación productiva se constituye *el sentido del ser mismo* y el principio a partir del cual el ente es en cuanto ente.⁶⁰² En la *imaginación productiva* se dan los “tres momentos necesarios para la captación del sentido del *ser como motilidad*”⁶⁰³: *unidad* como mismidad fija y permanente, *unidad* como *unificar* y la multiplicidad *unificada*”⁶⁰⁴. La comprensión del ser como motilidad es proceso, es devenir y tiene tres momentos: unidad, unificar, unificado. Se pueden resumir los resultados obtenidos hasta aquí de la siguiente manera:

Así se pone ahora la unidad sintético-originaria como principio: como categoría simple, como sentido originario del ser. Y esa síntesis ocurre en el modo de la apercepción del yo pienso, o, más precisamente, en el modo del imaginar-se productivo; ocurre en la claridad y la fuerza del representar y percibir, del saber.La síntesis del sujeto humano que juzga, puede expresar *a priori* la *verdad del ser*.⁶⁰⁵

En sus primeros escritos Hegel avanza más allá de los resultados obtenidos por la crítica kantiana hacia la constitución de una ontología del devenir en la que el Ser es comprendido como motilidad.

4. La ontología del devenir: el ser como motilidad

sujeto o la imaginación trascendental entre sensibilidad y entendimiento, sino unidad unificante de pensamiento y ser.

⁵⁹⁹ ‘Estante’ traduce ‘*da-seindes*’, adjetivo procedente del término heideggeriano ‘*Dasein*’, que se traduce por ‘estar’.

⁶⁰⁰ Marcuse, 1970, p. 38.

⁶⁰¹ Más allá del objetivo explícito de este capítulo que se limita, como ya se dijo, a recuperar el camino marcuseano como alternativa a la fundamentación de la metafísica buscada por Heidegger, este avance de Hegel más allá de los resultados de la *Crítica* kantiana podría permitirnos comprender el fracaso de Heidegger en su intento de ‘repetir’ la fundamentación kantiana en el proyecto desarrollado en *El ser y el tiempo* y en *Kant y el problema de la metafísica*.

⁶⁰² Cf. Marcuse, 1970, p. 41.

⁶⁰³ Análogamente, en el prefacio de *Ser y tiempo* Heidegger dice que busca interpretar el sentido del ser como tiempo.

⁶⁰⁴ Marcuse, 1970, pp. 41-42.

⁶⁰⁵ Marcuse, 1970, pp. 42 y 44. “Los términos ‘saber’, ‘conceptuar o concepto’, ‘razón’, se tienen, pues, que tomar desde el primer momento en el sentido básico en el cual se presentan por vez primera en el ámbito de los principios: se trata de un particular y destacado modo del ser en cuanto ‘igualdad consigo mismo distinguidora, unificadora, semoviente’” (p. 43).

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel muestra que “la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad”⁶⁰⁶. Dicho de otra manera: *el ente es en su ser realidad pensante*⁶⁰⁷. “Ahora bien –aclara Hegel–, esta categoría [de razón]⁶⁰⁸ o la unidad simple de la autoconciencia y el ser *lleva en sí la diferencia*, pues su esencia está precisamente en ser de un modo inmediato igual a sí misma en el ser otro o en la *diferencia absoluta*”⁶⁰⁹. La categoría de razón contiene en sí la *unidad de lo diferente*, la unidad inmediata e indiferenciada del pensamiento y el ser. Esa unidad está contenida en toda autoconciencia, en toda conciencia de sí, porque en ella el pensamiento (conciencia) es sujeto y también objeto. Una conciencia no puede ser autoconsciente si no es a través de otra conciencia. El ser⁶¹⁰ como autoconciencia es solo en su ser-otro, *identidad consigo por medio del otro*⁶¹¹, *unidad en la diferencia*. “El ser mismo tiene el carácter fundamental de *ser en sí escindido, quebrado*... el ser lleva siempre consigo su negatividad, es negatividad por su esencia más íntima. Esta quebradura y escisión esencial del ser es su fundamento como motilidad, como acaecer; ella fundamenta la multiplicidad del ente como modos varios del ser”⁶¹². La escisión esencial del ser es *lo que impulsa* su movimiento y constituye su *motilidad* como capacidad de *automovimiento*. La motilidad no es propia solo de los seres vivos, sino del ser en general. La motilidad constituye la entidad propia del ente: “es un causarse, realizarse”. *El ser es escisión y diferencia*, pero, al mismo tiempo, es fundamento de su automovimiento, de su auto-despliegue, de su concreción⁶¹³, de su *devenir*.

Superando estas formulaciones de sus primeras obras, Hegel elabora su ontología definitiva en la *Ciencia de la lógica*. En este texto no se desarrolla un tratado de lógica formal sino una *onto-logía*^{614, 615} que parte de la *inmediatez* entendida como “un modo de ser del ente mismo” y no como un modo de relación de los entes con la conciencia. La *inmediatez* es el modo de ser del ente *antes de producir su esencia* y su fundamento. El ente no es real o verdadero *al comienzo*, en cuanto natural o dado. El

⁶⁰⁶ Hegel, G. W. F., 1966, p. 144.

⁶⁰⁷ Cf. Marcuse, 1970, p. 47.

⁶⁰⁸ ‘Razón’ no significa aquí ‘facultad de los principios’ como en Kant, sino unidad simple [originaria, no sintética] de pensamiento y ser. Sin embargo, esta unidad simple no es idéntica sino que lleva en sí la diferencia. La unidad simple, originaria, está atravesada por la diferencia. Es sí misma solo en su identidad con lo otro.

⁶⁰⁹ Hegel, 1966, p. 145.

⁶¹⁰ “Para dejar en claro el léxico hay que observar una vez más lo siguiente: ‘Ser’ no significa nunca para Hegel lo que nosotros llamamos ser en un sentido acentuadamente ontológico, o sea, lo que es el ente en cuanto ente; pero tampoco llega a significar para Hegel tanto como ser propio o ser esencial, sino que significa un determinado modo del ser; la existencia inmediata (en varias formas)” (Marcuse, 1970, p. 49).

⁶¹¹ “El que tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella simplicidad del pensamiento, pues ésta es *el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo*, la propia interioridad, el concepto puro. Así, pues, la inteligibilidad *es un devenir* y es, en cuanto este devenir, la racionalidad” (Hegel, 1966, p. 38. Énfasis nuestro).

⁶¹² Marcuse, 1970, p. 50. Énfasis en el original, subrayado nuestro.

⁶¹³ “Crecimiento conjunto (*concretum*) de la diferencia” (p. 51).

⁶¹⁴ “Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia [Lógica] en su perfeccionamiento, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*. La ontología era la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del *ente en general*” (Hegel, G. W. F., 1974, introducción).

⁶¹⁵ “La filosofía es onto-logía, su premisa básica es –como ya había afirmado Parménides, el primer filósofo– ‘pensar y ser son lo mismo’; hay un acuerdo mutuo entre pensar (el logos como razón o discurso) y el ser. Hasta Heidegger (incluido), el Ser al que se dirigía la filosofía fue siempre el ser cuya casa era el lenguaje, o como afirmaba Wittgenstein: los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 951).

ente *deviene* real o fundado o verdadero como efecto o producto de su motilidad. Tal como *está ahí* (*Da-sein*), el ente *todavía no es real*, ni verdadero ni fundado. Así, por ejemplo, la mesa percibida por medio de los sentidos o el ser humano que encontramos en la calle en la vida cotidiana *no son reales*, ni verdaderos ni fundados. La mesa real o el ser humano verdadero solo pueden manifestarse a través *de un proceso* que requiere tanto el desarrollo de la cosa misma de que se trate como del pensamiento o conocimiento producidos para conocerlos. Cuando se *pregunta por el ser inmediato* de todo ente, “no se pregunta qué es lo que hace casa a esta casa, hombres a estos hombres, pensamientos a estos pensamientos [causa, esencia]; se pregunta por lo contemplado cuando de todas esas cosas se dice *que son* [ser inmediato]”⁶¹⁶.

Lo más inmediato es lo más general y abstracto⁶¹⁷, y por tanto, lo menos determinado. La pura inmediatez del ser es también la pura indeterminación, pues si ese ser se caracterizara por alguna determinación singular o particular ya no sería predicable *de todo ente*, sino solo de algunos. “El ser, lo inmediato indeterminado –escribe Hegel–, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada”⁶¹⁸. El ser puro *ha pasado* así a la nada. Marcuse observa que

...no se trata de que Ser no sea; sino de que Ser es, cuando es, siempre ya *pasado*; Ser es sólo en paso a la nada. Por lo tanto, hay que *recoger positivamente a la nada en el ser*: el Ser puro no es más que como *negatividad de sí mismo*, como ente determinado. ‘No es un puro ser, sino un *ser determinado*: tomado en su sentido etimológico [del término alemán] (*Da-Sein* = estar allí) es el *estar* en un cierto lugar; pero la representación espacial no es aquí pertinente’^{619, 620}

El ser es siempre *ser determinado*, es decir, *ser afectado por la negación*⁶²¹, por el límite: ser ‘aquí’ o ‘allí’. El ser determinado es el *algo*, es decir, una unidad opuesta a la *multiplicidad de lo que no es* ese algo, limitando las determinaciones en las cuales es el ente en cada caso. Esta unidad inmediata del algo es el *primer modo concreto* del ser como motilidad.⁶²²

El puro ‘ser-en-sí’ [inmediato] de este ente (el ser-casa) es ‘realidad’ sólo en cuanto es negado, sólo en cuanto es precisamente de otro modo [mediato] y no sólo ‘en-sí’, en cuanto es en el ‘Ser-otro’. El ente como *estante* [existente, *ser-ahí*] se encuentra ya inmediatamente en la diferencia de ‘ser-en-sí y estar’. Ahora bien: en su ser-otro el ente no está simplemente, no se encuentra simple y tranquilamente en su estar, sino que *lleva en sí y dirime la escisión interna de su estar*, y sólo es un algo ente y concreto en ese *acaecer*.⁶²³

El concepto de motilidad es el centro de la ontología hegeliana, puesto que la motilidad inmanente es constitutiva de la unidad del ente en su diferencia. Esta negatividad

⁶¹⁶ Marcuse, 1970, p. 53.

⁶¹⁷ “Hoy se diría (...) que este concepto del ser, por su parte, no es otra cosa que la abstracción más alta, que, por el hecho mismo de prescindir de todo ente determinado, no es otra cosa sino el puro pensamiento, de manera tal que la pura abstracción, como aparece objetivamente en el concepto del ser, debe ser idéntica al pensar que produjo esta abstracción, pensar que solo está presente, que solo queda en esa abstracción” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 93).

⁶¹⁸ Hegel, 1974, p. 77.

⁶¹⁹ Hegel, 1974, p. 100.

⁶²⁰ Marcuse, 1970, p. 53.

⁶²¹ Toda determinación niega el ‘Ser puro’ en ciertos y determinados respectos, pues lo opone a lo que no es *ese ser*.

⁶²² Cf. Marcuse, 1970, p. 54.

⁶²³ Marcuse, 1970, p. 54. Énfasis del autor, subrayado nuestro.

ontológica es el fundamento del ente mismo. Por ella, llega a ser *capaz* de sí mismo⁶²⁴. ‘Motilidad’ significa que el ser en sí mismo es capacidad⁶²⁵ que se autorrealiza.

Sólo es posible captar el ente en su concreción si se conceptúa como un tal *acaecer* dentro de sí mismo y desde sí mismo, como mediación de sí mismo consigo mismo, como auto-devenir. Pero un *acaecer* así es necesariamente, por su carácter mismo, *acaecer* de un sujeto. ...Este es el lugar originario de la necesidad de *la posición de la sustancia como sujeto*,⁶²⁶ posición en la que todo desemboca. ...Ese punto de partida es exigido... por su base en el conocimiento del ser como motilidad: el ser-sujeto es el modo propio del permanecer consigo mismo en el ser-otro.⁶²⁷

Que la sustancia no tenga que ser entendida solamente como sustancia sino también y al mismo tiempo como sujeto no significa que los entes tengan cualidades o atributos que los caracterizan sino que el ser es motilidad, que el ente es el producto del devenir o de la acción (y no que la acción es un accidente de la sustancia).

En el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que la sustancia viviente⁶²⁸ es el ser que en verdad es sujeto, es decir, que la realidad llega a ser tal solo como movimiento de producción de sí misma. En la *Enciclopedia* destaca la importancia del concepto de movimiento del que dice que es “la verdadera alma del mundo”⁶²⁹. Advierte allí también que se acostumbra a considerar al movimiento *como predicado*, como estado, pero que tiene que ser pensado como “el sujeto en cuanto sujeto”, “el permanecer mismo de la fugacidad”.

5. La finitud del ente

El concepto de *sujeto* alcanzado a partir de lo anterior tiene que ser considerado solo como un comienzo, es decir, como un movimiento todavía no desarrollado completamente, porque “es un *acaecer* unidimensional, que discurre y procede apoyado externamente en el algo, pero sin estar todavía fundamentado en la esencia del ente que así *acaecer*”⁶³⁰. Este desarrollo más allá del comienzo solo puede alcanzarse en un momento posterior y superior: en la esfera de la *esencia*. El ente *inmediato* se determina deviniendo otra cosa en un movimiento que nunca está consumado. Por ello, Hegel sostiene que el ente singular es lo finito. *La finitud*⁶³¹ *es una determinación ontológica del ente en general*.

Lo finito –dice Hegel– no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que

⁶²⁴ Cf. Marcuse, 1970, p. 55.

⁶²⁵ Ser en sí = *capacidad* = δύναμις qua *potentia*. “Así, pues, incluso el estar más inmediato se tiene ya que concebir como una cierta capacidad” (Marcuse, 1970, p. 56).

⁶²⁶ Nuestra nota: Aquí se muestra el forzamiento de la interpretación heideggeriana según la cual “el espíritu es el ‘yo’ en cuanto ‘yo pienso’, el ‘sujeto’” (Heidegger, M., 1990, p. 72). El espíritu no es el ‘yo’; el ‘yo’ no es el ‘yo pienso’; el ‘yo pienso’ no es el sujeto. Sujeto es ‘*acaecer* dentro de sí mismo y desde sí mismo’; sujeto es autodevenir. O, mejor: el autodevenir es sujeto (con lo cual, el ‘sujeto’ se convierte o deviene ‘predicado’).

⁶²⁷ Marcuse, 1970, p. 56. Énfasis nuestro.

⁶²⁸ El concepto de ‘sustancia viviente’ hace referencia a lo que los antiguos griegos llamaban φυσίς (physis).

⁶²⁹ Hegel, 2005, p. 184.

⁶³⁰ Marcuse, 1970, p. 58. Énfasis nuestro.

⁶³¹ No se trata de la finitud contrapuesta a la infinitud. Hegel llama ‘mala infinitud’ a la que está enfrentada con lo finito.

perecer, sino que el ser de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.⁶³²

En este contexto, Marcuse concluye: “El acaecer del ente finito (es) un acaecer pura y simplemente en sí mismo; es inmanente al ente. El ente finito no *tiene* historia, sino que *es* historia. Y la historia del ente es sólo *un modo* del acaecer universal en general, y sólo se puede conceputar junto con éste”⁶³³. Ser = motilidad = acaecer = finitud = historicidad.

Sin embargo, esta conclusión parece estar en contradicción con los desarrollos que Hegel hace inmediatamente después y con la interpretación más extendida del pensamiento hegeliano. Por lo pronto, al capítulo sobre la ‘Finitud’ le sigue un capítulo sobre la ‘Infinitud’. ¿No contradice este último la afirmación de que la finitud es una determinación ontológica del ente en general? ¿No es el mismo Hegel el que condena el detenerse en la finitud como un asunto del entendimiento común? ¿No contradice esta posición la caracterización de la *Ciencia de la lógica* como “exposición de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”⁶³⁴, a la que hace referencia Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*?⁶³⁵

Primeramente hay que señalar que el capítulo sobre la infinitud en la *Lógica no agrega nada* y se limita a explicar lo ya descubierto por el desarrollo anterior. Marcuse resume la explicación como sigue:

La determinación dialéctico-formal [a diferencia de la dialéctica concreta] de la infinitud es sencilla: lo finito se manifestó como aquello que necesaria y ontológicamente ha de rebasarse a sí mismo, ha de devenir su otro. Este otro de lo finito, empero, es lo infinito. Así, pues, la finitud, en sí misma y junto con su finitud, es infinitud. Hemos visto que constituye el ser del ente finito el rebasar lo que en cada caso es como algo (ente), el tener su ser-en-sí como auto-determinación, como debe-ser. La determinación del ente finito en cada caso es principio de su ser no solo como límite, sino también como limitación. El ente finito se encuentra bajo la construcción del lanzarse a-sí-mismo-más-allá-de-sí-mismo: ha de devenir otro, pues sólo así deviene sí mismo.⁶³⁶

Lo finito se determina como *devenir otro*. Su *ser* mismo es *perecer* y *devenir otro*. No es solo perecer (negativo) sino también *pasar a otro* finito (afirmativo), y así sucesivamente hasta el infinito. Lo finito consiste, por su naturaleza, en devenir infinitud, la cual es su determinación afirmativa y lo que es verdaderamente en sí. Todo “lo finito lleva en sí su propia infinitud, como infinitud de su acaecer: lo infinito ‘*es* y *está*, presente, actual. Sólo el *infinito malo* es el *más-allá*”⁶³⁷,⁶³⁸ Ya en la *Lógica* de Jena, Hegel definía la infinitud como “esa *agitación absoluta*” de lo finito, *por* “*no ser lo que es*”. La infinitud es “el movimiento puro absoluto, el ser-fuera-de sí en el ser-dentro-de-sí”⁶³⁹; es un carácter del ser del ente finito en cuanto *motilidad*⁶⁴⁰, “está más bien esencialmente sólo como *devenir*”⁶⁴¹.

⁶³² Hegel, 1974, p. 115.

⁶³³ Marcuse, 1970, p. 63. Énfasis en el original, subrayado nuestro.

⁶³⁴ “De acuerdo con esto la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *exposición de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*” (Hegel, G. W. F., 1974, p. 47).

⁶³⁵ Cf. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1954, p. 281 (versión digital).

⁶³⁶ Marcuse, H., 1970, p. 65.

⁶³⁷ Hegel, G. W. F., 1974, p. 131.

⁶³⁸ Marcuse, H., 1970, p. 67. Énfasis en el original.

⁶³⁹ Citado por Marcuse, H., 1970, p. 67.

Estos desarrollos permiten definir el concepto de *idealismo*, en un sentido diferente al que se encuentra en la interpretación de Heidegger:

La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado.⁶⁴²

De aquí se infiere, como señala Marcuse, que para Hegel el idealismo no es nunca ni de ninguna manera un principio epistemológico, sino siempre *un principio ontológico* y, por ser tal, el idealismo no puede ser considerado como una posición *atrapada en el nivel óptico*, como sostiene Heidegger⁶⁴³.

Seguidamente, Hegel introduce la última categoría de la esfera de la inmediatez del Ser: el *ser-para-sí-mismo*. “Cuando un ente es ser-para-sí mismo, se afirma y se preserva como tal unidad en todo ser-otro y en toda negatividad”⁶⁴⁴. Se trata de una unidad dinámica, *fluyente*, y no de una unidad estática o rígida. Es una unidad que se realiza por la relación. “Así, pues, la unidad de ser-para-sí no significa una disolución de la diferencia absoluta, sino sólo su ‘levantamiento’, en el cual se preserva y unifica precisamente como diferencia”⁶⁴⁵.

Estamos en condiciones de evaluar el resultado de la primera parte de la *Ciencia de la lógica*:

La *negatividad* y la *motilidad* del ser se pueden considerar como las determinaciones centrales obtenidas por la doctrina del ser como inmediatez. Ambas constituyen una unidad estructural: la negatividad es el fundamento de la motilidad del ser, y esa negatividad no es sino como motilidad. Y esta unidad estructural del ser se puede ahora captar más concretamente. [...] El ser del ente como puro estar [*Da-sein, ser-ahí*], como inmediatez, es precisamente ser negando constantemente toda determinación en la que es, hallándola incompatible consigo mismo, rechazándola, alejándose y manteniéndose a sí mismo en todo eso. El ser no es más que el estar, el resolver, el acaecer de esa escisión. [...] Ser es simple negatividad de sí mismo, es no ser lo que es, y ser lo que no es.⁶⁴⁶

Esta contradicción inmanente ‘inquieta’⁶⁴⁷ y ‘perturba’ *a todo ser*. Esta misma *inquietud* conduce a la realidad más allá de la inmediatez al ámbito de la esencia (mediato). ¿Qué significa ‘esencia’ en el pensamiento de Hegel? Considérese un ejemplo que presenta el propio autor: Un *ser determinado*, un *algo concreto* como ‘esta planta’, en este momento se nos muestra como semilla, al momento siguiente como flor y después como fruto. Sin embargo, la planta no es ni semilla, ni flor, ni fruto, ni tampoco es todo eso junto. Su ser no se encuentra en la inmediatez de ninguno de sus momentos. Su *ser* consiste precisamente en *no ser* semilla, *no ser* flor, *no ser* fruto, y a pesar de ello *ser en eso que no es*.

⁶⁴⁰ “El ente es ente finito, el ser del ente finito es *motilidad*, en esa *motilidad* el ente vuelve a sí mismo en cada perecer, se cumple sólo en esa *motilidad*” (Marcuse, H., 1970, p. 67).

⁶⁴¹ Hegel, G. W. F., 1974, p. 131.

⁶⁴² Hegel, G. W. F., 1974, p. 136.

⁶⁴³ Cf. Supra Capítulo 3. 2, y Heidegger, M., 1990: 58 y 59.

⁶⁴⁴ Marcuse, H., 1970, p. 68.

⁶⁴⁵ Marcuse, H., 1970, p. 68.

⁶⁴⁶ Marcuse, H., 1970, p. 74. Énfasis en el original, subrayados nuestros.

⁶⁴⁷ *Unruhig*: ‘sin reposo’, ‘agitado’, ‘inquieto’ (Cf. Nancy, J. L., 2005, p. 12).

La semilla deviene flor, la flor deviene fruto, y en todo eso es, como permanente, la planta; o aún más: ella *deviene* propiamente en eso. Pero para poder ser presente en todas esas determinaciones, para poder ser planta como semilla, flor, fruto, la planta tiene que haber sido ya siempre, antes de todas esas determinaciones singulares. [...] El ser de la planta es pues una esencia: por de pronto no es determinable sino como *lo que el ser era* (ya siempre).⁶⁴⁸

No es lo que era y ya no es. La semilla era, pero dejó de ser lo que era para devenir flor. En cambio, la esencia, el ser planta, está en todas las determinaciones, aunque hayan sido suprimidas o levantadas.⁶⁴⁹

Otro ejemplo hegeliano: cuando se dice que César *ha estado* en las Galias no se está negando que se encuentre allí ahora o que ese lugar solo tenga relación con el pasado de César. *Haber estado* en las Galias es algo que pertenece a César y está todavía en el César (posterior a su paso por las Galias) de la guerra contra Pompeyo y en el César asesinado por Bruto. ‘Haber estado en Galias’ es algo que define a César como César, es su propio ser. Desde este punto de vista, lo presente no es una supresión o un levantamiento de lo sido, sino que lo sido (como esencia) permanece en lo presente.⁶⁵⁰

La *historicidad* es constitutiva de la esencia. La historicidad fundamenta al ser. *La historicidad es una fundamentación ontológica*⁶⁵¹, que culmina la exposición del primer libro de la *Ciencia de la lógica* titulado, precisamente, *Doctrina del ser*.

6. La motilidad de la esencia en su bidimensionalidad: el fundamento y la unidad del ente

En el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, el ser es caracterizado por la inmediatez de la existencia presente, razón por la cual sus rasgos se mantienen dentro de la unidimensionalidad fija, chata y quieta de lo no desarrollado o *en sí*. En cambio, el segundo libro, titulado *Doctrina de la esencia*, desde el comienzo anuncia en sus conceptos (reflexión, aparecer, revelar-se, etc.) la bidimensionalidad. Si el ser inmediato o *estar* se resuelve en su mera existencia presente, la esencia tiene como presupuesto y

⁶⁴⁸ Marcuse, H., 1970, p. 76.

⁶⁴⁹ En sus clases sobre Heidegger, Adorno advierte que lo que Hegel llama ‘esencia’, Heidegger lo denomina ‘ser’, y aclara que “*Esencia* significa aquello que hace posible propiamente en todo ente ese ente según su concepto. (...) Lo individual, lo particular, en el espacio y el tiempo correspondería, por lo tanto, a *tà òvta* [los entes]. Y, frente a esto, la *esencia* puramente conceptual pre-dispuesta a este, y que debe tener vigencia como un *abstractum* independientemente de la individuación, esta esencia debe ser *tò òv* [el ser] cuando se encuentra en el plano más alto de abstracción” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 62).

⁶⁵⁰ Hay que señalar una diferencia de plano en los dos ejemplos. El ejemplo de la planta remite a un proceso natural, en donde no novedad-superación en un sentido estricto. La planta como la esencia, como lo negativo, es exterior a los momentos del proceso (semilla, flor, fruto). El ejemplo de César, en cambio, remite a una novedad absoluta (el imperio, como una realidad inexistente en toda la historia anterior). Esta novedad no permanece exterior al proceso, sino que se interioriza, se hace hecho histórico, se ‘naturaliza’ y, de esa forma, deja de ser novedosa, nueva. A partir de allí, la novedad requiere ir más allá del imperio. Frente a la ‘realidad’ del imperio, la novedad es el cristianismo.

⁶⁵¹ “La doctrina de la esencia como *persencia* presente es el verdadero lugar sistemático en el cual ha encontrado su preservación en la ‘Lógica’ el descubrimiento de la historicidad del ente. Es significativo que esta doctrina de la esencia no se encuentre todavía en la *Lógica* de Jena, sino que aparece después de la *Fenomenología del Espíritu*, primera obra de Hegel que recoge explícitamente la historicidad en la fundamentación ontológica” (Marcuse, H., 1970, p. 77).

como consecuencia esa existencia⁶⁵². La esencia es siempre *esencia de una existencia*: no es sino la existencia re-cordada, *vuelta a sí misma*, y contiene por lo tanto un movimiento de desarrollo. Lo inmediatamente existente *deviene lo que es solo mediante la negación y el rebasamiento de la inmediatez*.

La esencia es el *ser superado*. Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es en general la *negación* de la esfera del ser. De este modo la esencia tiene frente a sí la inmediatez, como algo de donde se ha *originado*, y que se ha *conservado y mantenido* en esta superación. La esencia misma, en esta determinación, es *esencia existente*, inmediata y el ser es sólo un negativo *en relación* con la esencia, no en sí y por sí mismo. La esencia es por ende una negación *determinada*.⁶⁵³

Marcuse subraya en este punto que la esencia no es nada fuera de ese movimiento de rebasamiento. La esencia *no tiene* en sí ese movimiento⁶⁵⁴ sino que *es* ese movimiento, “y el movimiento mismo se encuentra en vinculación ontológica con la existencia inmediata; también la inmediatez es sólo ese movimiento mismo”⁶⁵⁵, aunque todavía no desarrollado.

La esencia lleva en sí misma la *contradicción absoluta*: sólo es frente a una determinación previamente hallada, negándola y levantándola en sí; pero al hacerlo levanta también siempre su propia posibilidad ontológica, *se niega a sí misma*. Se niega no como esencia en general, sino sólo como esencia ‘pura’, autónoma, diferente de lo estante en cuanto puesto. Mas esto significa que la esencia *se ha hecho real* gracias precisamente a esa negación. ¡Al hundirse hasta los fundamentos se ha cobrado precisamente como fundamento!⁶⁵⁶

La interpretación escolar de las *Ideas* platónicas, como esencias separadas, yerra en tres sentidos: 1) separando la esencia de la existencia, lo universal de lo singular o particular; 2) no concibiendo los términos abstractos y separados desde el movimiento de relación en el que llegan a ser lo que son; 3) pensando el movimiento desde el sujeto, que se ha constituido en sí mismo con independencia de la motilidad.

Marcuse insiste en el ejemplo que da Hegel:

La planta es sólo en cuanto “levanta ahora la semilla, ahora la flor, ahora el fruto, *en cuanto no es eso*; pero esto significa al mismo tiempo que la planta es en cuanto sólo ahora es como semilla, y ahora como flor, y ahora como fruto. No tiene ser alguno fuera o por detrás de la semilla, la flor, el fruto; tampoco es sólo inmediatamente semilla, flor, fruto, sino que es en cuanto semilla, flor, fruto. La planta no queda “absorbida por esas determinaciones; *es más bien en ellas* (‘*sencia*’⁶⁵⁷ en ellas’), no ya como mera interioridad, como sustrato metafísico; más bien ocurre que es solo como relación siempre auto-idéntica de esas determinaciones con el acaecer de sí misma, como mediación, sostén de esas determinaciones, como comportamiento siempre auto-idéntico respecto de ellas. El ser en el sentido de la esencia *acaece* como comportar-se ya siempre idéntico a sí mismo en cada determinación particular. En esa tesis se pueden ya resumir

⁶⁵² “La existencia en ese sentido es al mismo tiempo presupuesto y consecuencia de la esencia; la esencia deviene sólo *en y desde la existencia*; al mismo tiempo, la existencia es lo que es sólo en cuanto ‘puesta’ por la esencia; sólo por la esencia tiene subsistencia, fundamento y unidad” (Marcuse, H., 1970, pp. 78-79).

⁶⁵³ Hegel, G. W. F., 1974, p. 345.

⁶⁵⁴ Hegel, G. W. F., 1974, pp. 349-350.

⁶⁵⁵ Marcuse, H., 1970, p. 82.

⁶⁵⁶ Marcuse, H., 1970, pp. 83-84.

⁶⁵⁷ El traductor de la *Ontología de Hegel*, aclara aquí que ‘sencia’ es la predicación de la tercera persona del (inexistente) verbo ‘senciar’, que traduce un inexistente verbo alemán (*wesen* = esenciar) inventado por Heidegger para conceptualizar la motilidad de la esencia.

todas las determinaciones de la esencia dadas por Hegel: motilidad (devenir y ser-devenido; proceder de..., rebasar..., y regreso a sí misma), autoigualdad en la motilidad (identidad) y asumir y dirimir la contradicción (positividad y negatividad).⁶⁵⁸

De esta conceptualización se deriva que *no hay fundamento* ya dado para el ente, sino que por fundamento hay que entender siempre un *acaecer* del ente mismo, como *fundamentar* o *fundamentar-se*. La motilidad del ser pone un fundamento en y por la misma motilidad de su ser. “El ser no es en absoluto sino el *devenir esencia*. [...] El fundamento es una determinación ontológica del ente, un hacer de la cosa misma: Hegel caracteriza con toda claridad la motilidad de la esencia, en todos sus caracteres, como *hacer, actividad*.”⁶⁵⁹

7. El ser en cuanto existencia o ser-mediado

Escribe Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “La cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal que el fundamento *permanezca todavía por debajo* de ella, sino que *el poner* es el movimiento de extrinsecación [hacia afuera] del fundamento que vuelve hacia sí mismo, y su simple desaparición”⁶⁶⁰. No hay ningún *sustrato* que permanezca *por debajo* del movimiento y que sostenga a la cosa. La esencia no tiene un ser separado, independiente, al lado de las cosas existentes, sino que es siempre solo el movimiento de salida de la negatividad y la interioridad⁶⁶¹.

El ser se ha determinado como *existencia*, como *ser mediado*, y esta determinación pone al descubierto su verdad. “La verdad del ser no consiste en ser un primero inmediato, sino en ser la esencia surgida en la intermediación”⁶⁶². La verdad no es un rasgo de las proposiciones o de los juicios. Hegel retoma la concepción platónica de la verdad como rasgo de la realidad o del ser. La verdad no es un rasgo del ser inmediato sino de la mediación, de la esencia.

El punto de gravedad propiamente dicho, el centro mantenedor y fundamentador del ente se encuentra en el pasado en la *persencia*⁶⁶³: ‘la expresión *existencia* (derivada de *existere*) alude a un haber-salido’ (*Encicl.* I, 250, § 123, Zusatz). Para poder existir, esto es, para poder ser como ente fundamentado y mantenido en la unidad esencial fundamentada, el ente tiene que *haber sido ya*, tiene que *haber senciado*, tiene que *tener una esencia*; la verdad de su ser está ya siempre a su espalda; el ente se anticipa siempre a su propia verdad, la rebasa siempre: ‘la cosa es [está] antes de existir’⁶⁶⁴.⁶⁶⁵

La existencia contiene el movimiento mediador de la esencia o, mejor dicho, del ‘*senciar*’⁶⁶⁶. Tal es la “*determinación ontológica de la historicidad* en la esfera de las

⁶⁵⁸ Marcuse, H., 1970, p. 84.

⁶⁵⁹ Marcuse, H., 1970, pp. 85 y 86.

⁶⁶⁰ Hegel, 1974, p. 420.

⁶⁶¹ En este punto, Hegel reinterpreta la noción de *Idea* en Platón en contra de la interpretación hegemónica derivada de la crítica de Aristóteles.

⁶⁶² Hegel, 1974, p. 423.

⁶⁶³ El traductor castellano aclara que “‘*persencia*’ y ‘*persencialidad*’ no son erratas por ‘*presencia*’ y ‘*presencialidad*’ sino que traducen ‘*Gewesenheit*’ según los contextos. El prefijo ‘*per*’ se ha de entender en su significación de refuerzo y también, por asociación, como indicación de persistencia, hasta el extremo de la atemporalidad. La misma vaga arbitrariedad que el lector español se ve obligado a admitir impera en el léxico traducido” (Cf. Marcuse, 1970, p. 75, nota *).

⁶⁶⁴ Hegel, 1974, p. 419.

⁶⁶⁵ Marcuse, 1970, p. 88.

⁶⁶⁶ El traductor castellano aclara que el inexistente verbo alemán ‘*wesen*’ (existe el sustantivo *Wesen* que se traduce como ‘esencia’), inventado por Heidegger, se ha castellanizado con el también inexistente

cosas entes”⁶⁶⁷. Esta situación se expresa concretamente en el fenómeno de la *coseidad* misma o de la *cosa en sí misma*, tal como se la vive en la experiencia cotidiana. En ésta, las diversas cualidades que se observan en las cosas aparecen como sostenidas, como portadas o como propiedades de la cosa misma, que permanece por debajo de las variaciones y de los cambios, como su base permanente e invariable. Lo que se concibe como *cosa en sí* no es más que una abstracción de esas múltiples determinaciones *tenidas* por la cosa que permanece oculta por detrás de las cualidades o propiedades. Pero se ha mostrado que *no hay nada* por detrás o por debajo de las cualidades o propiedades y que el fundamento es siempre y solo en cuanto “se arroja a la exterioridad del ser”, es decir, en cuanto existencia. “El ‘en-sí’ de la cosa es precisamente su aparición, esto es, su aparecer, su apariencia, el mostrarse, el salir. El ‘senciar’ como *haber sido ya*, como pasado levantado y preservado, “es, él solo, la condición de la posibilidad de aquel sostener como *acaecer* desde el fundamento”⁶⁶⁸.

La cosa en sí *se manifiesta*⁶⁶⁹, *aparece*. El concepto de la ‘apariencia’ contiene un doble significado que hay que tener en cuenta aquí.

Lo existente es apariencia, por de pronto, porque solo es mostrándose, revelándose, manifestándose, y, en segundo lugar, porque nunca tiene su fundamento en sí mismo, sino que, en cuanto existente, ha salido ya siempre de su fundamento, lo tiene a sus espaldas, en otro, y es por lo tanto nulo en cuanto tal particular existente. ... En ambas significaciones la apariencia es en todo caso *un carácter puramente ontológico de la existencia*; lo existente es apariencia *no* respecto de un sujeto concedor, sino ya por sí mismo, en su *ser*.⁶⁷⁰

Marcuse señala que de aquí se deriva un resultado paradójico: la *nulidad* constituye precisamente la *subsistencia* de lo existente. Dicho de otro modo: lo existente se sostiene en la nulidad que resulta del movimiento del fundamentar. Esto es un hallazgo concreto realizado en el ente mismo: ninguna cosa existente tiene el fundamento y el suelo de su existencia sólo en sí misma, sino que se encuentra en mediación universal con otras cosas existentes que la fundamentan y mantienen, y cada una de las cuales remite a su vez a otra.

Así resulta una *totalidad* de las cosas existentes, cada una de las cuales es nula y que, sin embargo, tiene en cuanto totalidad una subsistencia esencial fundada en sí misma. Desde el punto de vista de esa totalidad, cada cosa singular vuelve a ser una independencia esencial; no en sí misma, pero sí en esa mediación y *relación* universal, la cosa es portada y sostenida. La independencia de las cosas existentes se constituye precisamente en su nulidad como cosas singulares, en su *contraposición*, en su ‘relación’ entre ellas, en su ‘proporción’ recíproca.⁶⁷¹

La comprensión del significado del ser progresa así con la incorporación de dos conceptos fundamentales: los conceptos de *totalidad* y *relación*⁶⁷². Solo en la relación

verbo ‘senciar’ (Cf. Marcuse, 1970, p. 84). Un comentario semejante hace el traductor inglés, quien crea el verbo ‘*it essences*’ en la nota * de la página 77 de esa edición.

⁶⁶⁷ Marcuse, 1970, p. 88.

⁶⁶⁸ Marcuse, 1970, p. 89.

⁶⁶⁹ “La singularidad de la manifestación -o del mundo- consiste en que sólo se manifiesta a sí misma, o a nada. La manifestación surge de nada, en nada. Lo manifestado es algo, alguna cosa, y toda cosa es algo manifestado. Pero no hay «algo-que-se-manifiesta», algo además de la manifestación misma” (Nancy, J. L., 2005, p. 39). Lo que Hegel llama manifestación o fenómeno ¿no es lo que llamamos Acontecimiento?

⁶⁷⁰ Marcuse, 1970, p. 90.

⁶⁷¹ Marcuse, 1970, p. 91.

⁶⁷² “La existencia, en cuanto ser de las cosas entes, se había determinado como relación y proporción en un doble sentido; como comportamiento del existente singular respecto de y en cada determinación

esencial entre las cosas existentes se constituye la unidad del ente. El resultado anterior, la existencia entendida como el ser salido de la esencia, se muestra en su incompletud e insuficiencia. “Esta relación es universal..., [es una] relación cerrada en sí, es totalidad.... El ser se determina y exige por sí mismo necesariamente totalidad, mundo; solo en esta totalidad y por ella puede haber ente, solo en ella y por ella es el ente portado, sostenido”⁶⁷³. Con esto, Hegel se adelanta a los descubrimientos de la teoría de Gestalt y del estructuralismo: ningún ente se sostiene o explica por sí sino como elemento de un sistema o de una totalidad determinada.⁶⁷⁴

Según esta nueva comprensión alcanzada, el ser es siempre *acaecer en una totalidad, acaecer en un mundo* (mejor que ‘ser en el mundo’ –Heidegger-). *Acaecer en el mundo* no significa moverse dentro del mundo, desplazarse en el espacio o cambiar de lugar. Significa que el ente se puede constituir como *unidad o identidad solo en la totalidad*, dentro de un mundo. El mundo determina el *acaecer* de la esencia de cada ente como ‘comportamiento respecto de’ ese mundo. La esencia *acaecer* como relación esencial de las cosas entre ellas, es decir, como la ley que regula esas relaciones y pone así la existencia de las cosas singulares. Por consiguiente –como señala Marcuse– “el mundo existente es, él mismo, *el reino de las leyes*. El reino de las leyes no es sino la totalidad de las ‘proporciones esenciales’ en las cuales son unas con otras las cosas existentes”⁶⁷⁵. Todo ente es así solamente como elemento o parte o momento de una totalidad o de un mundo, como manifestación de una fuerza o como exteriorización de una interioridad. Tiene su esencia dentro de sí pero *no es él mismo esencial*. “Lo esencial es siempre y precisamente aquello que el ente *no es* de modo inmediato en cuanto ente existente. Lo esencial es *siempre algo más* que no está recogido y expuesto en la existencia inmediata”⁶⁷⁶.

8. La realidad como consumación del ser es motilidad

Con el concepto del ser como ‘realidad’, la ontología hegeliana alcanza la dimensión del ser del ente ‘real’ y con ello completa y consume el movimiento de la ‘lógica objetiva’. A partir de aquí, los movimientos y las transiciones son completamente diferentes porque ya no hay un movimiento de la ‘realidad’ a una estructura todavía más real sino, “por así decirlo, una ‘repetición’ de la explicación de la ‘realidad’ *desde el punto de vista del sentido* propio del ser real, y la exposición del ente que corresponde a ese *sentido de realidad*”⁶⁷⁷. De esta manera se pasa de la ‘realidad’ al ‘concepto’, de la lógica ‘objetiva’ a la lógica ‘subjetiva’. En la ciencia moderna se entiende usualmente que el conocimiento objetivo supera el conocimiento meramente subjetivo, ya que este último es siempre parcial e inadecuado. Desde la perspectiva hegeliana, por el contrario, la realidad y la lógica subjetivas suponen, comprenden y superan la realidad y la lógica objetivas. En este modo de pensar, lo subjetivo no es lo parcial e inadecuado sino la estructura de la realidad *que ha alcanzado la autonomía y*

fáctica de su estar (comportar-se) y como relación ontológica universal de los existentes singulares los unos con los otros, relación en la cual son por fin lo que son. La esencia de lo existente se situaba en el acaecer de esa proporción” (Marcuse, 1970, p. 96).

⁶⁷³ Marcuse, 1970, p. 92.

⁶⁷⁴ Lo que desde la historia del estructuralismo pasa por un gran descubrimiento de F. de Saussure (que la lengua es un sistema o totalidad sin términos substanciales donde el valor de cada signo se deriva de las relaciones de oposición con los otros) está aquí explícitamente señalado por Hegel no solamente para los signos lingüísticos sino para todos los entes existentes.

⁶⁷⁵ Marcuse, 1970, p. 93.

⁶⁷⁶ Marcuse, 1970, p. 96.

⁶⁷⁷ Marcuse, H., 1970, p. 95.

la libertad, que ha alcanzado el conocimiento de sí. El orden y la estructura de lo natural, de lo dado, constituye una realidad más simple y más pobre en determinaciones que el orden y la estructura de la acción libre o del espíritu, al que Hegel llama *el sentido* de la realidad.

“En la lógica subjetiva se trata, pues, *del sentido* de ‘realidad’ y del modo ‘propio’ del ser; y también del modo ‘general’ del ser, porque se mostrará que *todos* los modos del ser son solo sobre el fundamento de la ‘realidad’ y como modos del ser-real”⁶⁷⁸. Desde esta perspectiva, resulta claro que la *Ciencia de la lógica* tiene dos partes (lógica objetiva y lógica subjetiva) y *no tres* (ser, esencia y concepto). Ése es el motivo por el cual Hegel comienza la explicación de la realidad (hacia el final de la lógica objetiva), con el capítulo sobre lo Absoluto: “no se puede rebasar lo absoluto; lo único que se puede hacer es *interpretar* lo absoluto, *mostrar lo que es*”⁶⁷⁹.

Como ya se dijo: “Lo esencial es siempre algo más que no está recogido y expuesto en la existencia inmediata”⁶⁸⁰.⁶⁸¹ El *sentido* del ser, que es el objeto de la lógica subjetiva, no puede alcanzarse por una afirmación simple (juicio, proposición), como pretende Kant, ni se deriva de la ontología antigua, como pretende Spinoza. Todo el desarrollo anterior (doctrina del ser y doctrina de la esencia) conducen hacia este *sentido* supremo. La prueba de esto se sostiene sobre “el fenómeno básico del ser como motilidad. Y, a su vez, el ser como motilidad no es posible más que sobre la base de la negatividad absoluta y de la escisión absoluta del ser mismo, por lo cual todo ser *acaee* como motilidad entre el ser-en-sí y el *estar*, la esencia y la existencia, lo interno y lo externo, la posibilidad y la realidad”⁶⁸².⁶⁸³

¿Qué significa ‘realidad’? ¿Cómo determina Hegel el concepto de la realidad como modo de ser de un ente existente? La ‘realidad’ significa, en este contexto,

...la *completa exposición* de la interioridad en la exterioridad, de la esencia en la existencia. [...] Lo que hace real a lo real es precisamente que es algo ‘en sí’, *que tiene algo ‘en sí’ que no resulta resoluble completamente en la situación fáctica de cada caso*. [...] Lo real actúa su estar aunque esté completamente librado a él. Lo real es activamente capaz de su estar: no permite que le acaezca cualquier cosa, sino que *se resiste* por sí mismo a determinados *acaeceres* y se ofrece por sí mismo a otros.⁶⁸⁴

⁶⁷⁸ Marcuse, H., 1970, p. 95.

⁶⁷⁹ Marcuse, H., 1970, p. 96.

⁶⁸⁰ Marcuse, H., 1970, p. 96.

⁶⁸¹ “Aquí tropezamos de nuevo con el fundamento más profundo de la ontología hegeliana, el fundamento que sostiene toda la doctrina del ser. Ser en el sentido más alto, más propio, es real existir en el sentido del estar, es *estar-expuesto*; ser es mostrar-se, manifestar-se, revelar-se. Toda interioridad aún no expuesta, aún no exteriorizada, es una minusvalencia; todo ser que tiene aún interioridad queda fuera del ser absoluto. Lo absoluto es ‘la exterioridad transparente que es el mostrarse a sí misma, un movimiento desde sí hacia *afuera*, pero de tal modo que este ser-hacia-afuera es con el mismo título la interioridad misma...’ (163). ‘Lo absoluto como tal movimiento autoportador de la explicitación, es exteriorización no de una interioridad ni frente a una alteridad, sino manifestación absoluta y para sí misma; de este modo es *realidad*’ (164). Aún volveremos a considerar esas proposiciones que son una ‘traducción’ e interpretación de la determinación básica aristotélica del ser como *ἐνέργεια* (acto), al mismo tiempo que determina el carácter de movimiento del ser-real” (Marcuse, H., 1970, p. 97).

⁶⁸² Marcuse, H., 1970, p. 97.

⁶⁸³ El ente se encuentra y se mueve en la diferencia entre la potencia del ser en sí y la realidad de la existencia. “El ente no puede consumarse en la *ἐνέργεια* pura sino porque contiene en sí *δύναμις* y *ἐνέργεια*. [...] El ente ha devenido real cuando ha puesto de este modo fuera su interioridad. La fuerza productora de ese acaecer es una categoría del ser mismo” (Marcuse, H., 1970, pp. 97 y 98).

⁶⁸⁴ Marcuse, H., 1970, pp. 98 y 99. Énfasis nuestro. “Lo real se puede alterar sin dejar de ser ello mismo. También puede ser aniquilado, y en este caso es lo real lo aniquilado”.

“Lo que es real –dice Hegel- es posible”⁶⁸⁵. Lo real singular es *una* entre muchas determinaciones posibles,

...existe siempre en cada caso sólo en una de las determinaciones de la forma y, por lo tanto, diferenciado, como el ente, del ser-en-sí o posibilidad. Lo real no se reduce a su determinación inmediata de cada caso, es más que eso, tiene aún otras posibilidades en las que puede ser real. Y así, en cuanto tal o cual estante inmediato, está determinado como sólo posible. El que exista en esa determinación real es, en comparación con su ser-en-sí, con lo que en sí puede aún ser, sólo y por de pronto una ‘casualidad’: no tiene más que el ‘valor’ de una posibilidad entre muchas otras. Toda realidad existe en cada caso sólo como casualidad frente a aquello que aún puede ser en sí, de acuerdo con su posibilidad; existe en la duplicidad de la casualidad y la posibilidad: ‘posibilidad y casualidad son los momentos de la realidad’ (*Encicl. I*, 287, § 145).⁶⁸⁶

Como ya se dijo, todo lo real es posible, pero la inversa también es verdadera o incluso ‘más’ verdadera: todas las posibilidades de una realidad son a su vez reales. Un ente real *recorre entonces todas sus posibilidades como realidades*, se mueve en ellas como *el mismo* ente. La realidad tiene que ser comprendida como *motilidad*. ¿Qué significa “motilidad de la realidad”? *Motilidad* significa que lo que constituye la esencia de la realidad es el “*ser siempre más y diferente de lo que es en cada caso*”.⁶⁸⁷ El movimiento de lo real contiene como presupuesto el estar inmediato y casual. La casualidad de lo inmediato es asumida y superada “para hacerla condición de una nueva realidad”. De esa manera se muestra en su verdad: *como necesidad del proceso*. En su inmediatez todo proceso es casual, puesto que no contiene el movimiento de que proviene ni el movimiento al que da lugar. Desde el movimiento real, por el contrario, todo proceso es necesario, porque comprende la inmediatez como uno de sus momentos. “Por eso dice Hegel: ‘La posibilidad y la necesidad reales son por lo tanto sólo aparentemente distintas’. (...) ¡La necesidad es así en sí misma casualidad del modo más profundo!”⁶⁸⁸ La necesidad es casualidad negada y superada. “Lo que importa –agrega Marcuse- no es enfrentar –como en el discurso cotidiano y en parte también en la tradición filosófica- la casualidad esencial de toda realidad con la necesidad, sino conceptuarla precisamente como fundamento [negado, levantado] de la necesidad propia de la realidad. *Esta casualidad es precisamente el carácter último y más profundo de todo ser*”.⁶⁸⁹ Ese carácter está contenido y superado en el comportamiento de lo real consigo mismo, se cumple “en la existencia de lo real como sustancia”, el cual “es en sí ya el ser en cuanto concepto”⁶⁹⁰.

La substancialidad de lo real no debe ser entendida como lo fijo, lo quieto, lo inmóvil, sino al contrario hay que concebir el ser de lo real desde el primer momento como motilidad. Substancia no es el sustrato que sostiene la multiplicidad de los accidentes, sino la capacidad semoviente de cada existencia real, el movimiento que atraviesa todos los accidentes. “Este movimiento de la accidentalidad es la *actuosidad* de la sustancia como tranquilo surgir de sí misma. La sustancia no es activa *contra* un algo, sino sólo *contra sí misma* en cuanto simple elemento sin resistencia. [...] Este carácter de la capacidad de la actuosidad, su capacidad de poner, se determina más

⁶⁸⁵ Hegel, G. W. F., 1974, p. 480.

⁶⁸⁶ Marcuse, H., 1970, pp. 99-100.

⁶⁸⁷ Marcuse, H., 1970, p. 102.

⁶⁸⁸ Marcuse, H., 1970, pp. 102 y 103.

⁶⁸⁹ Marcuse, H., 1970, p. 103.

⁶⁹⁰ Marcuse, H., 1970, p. 104.

precisamente como *causalidad*.”⁶⁹¹ La realidad o substancialidad de lo real como actuosidad consiste en su capacidad o en su poder-que-pone las determinaciones y las distingue. “‘Por eso la sustancia no tiene realidad sino en cuanto causa’. ‘La causa es la sustancia real, porque en cuanto capacidad y poder la sustancia se determina a sí misma, pero es al mismo tiempo causa, porque expone esa determinación, la pone como puesta; de este modo pone su realidad como ser-puesto, como efecto’ o ‘relación’”.⁶⁹²

El desarrollo anterior puso de manifiesto con toda claridad que Hegel concibe el ser de la realidad como motilidad, pero “no en el sentido de que lo real se encuentre siempre en movimiento, como si fuera algo que se moviera *aparte [además] de ser*, sino en el sentido de que *la realidad no se constituye sino en un modo peculiar de motilidad*, es sólo en cuanto motilidad”.⁶⁹³ Esto es lo que hay que desarrollar y aclarar en el próximo apartado.

Ser en el sentido más verdadero y propio es *existencia real*, es manifestarse, revelarse. Éste es el fundamento más profundo de la ontología hegeliana, un fundamento que resulta del desarrollo de la doctrina del ser y como su resultado necesario. Lo absoluto es manifestación completa del ser de lo que es. El carácter básico del ser de lo real que sostiene esta manifestación, la mantiene y le da unidad es la ‘reflexión en sí’ o ‘comportarse’. Podría decirse que ésta es la determinación central que sostiene toda la *Lógica*⁶⁹⁴, haciendo explícito que ella tiene además el carácter de la negatividad. Esto es así porque “lo real es en cada caso en una determinación que *él no es* en sí, pero que le convierte en su realidad”, ya que al no ser nada dado, al no ser estático, niega lo dado, levanta su determinación y va más allá de ella y así también la convierte en necesidad y la presupone.

Toda realidad está en cuanto unidad siempre y sólo en una determinación fáctica singular, pero sólo es real en esa determinación en cuanto la tiene como negatividad, la rebasa siempre por su puro estar, es más que ella, se comporta respecto de ella como respecto de una limitación o barrera. (...) Lo absoluto no puede ser nada primero, inmediato, sino que *lo absoluto es esencialmente su resultado*. (...) Así, pues, el ser de lo real se constituye sólo y siempre como *resultado de una motilidad*: como *ser puesto*; ser-puesto en la doble significación según la cual cada realidad es ya siempre ser-puesto (presuposición, puesta por otra realidad), y éste su ser-puesto ha de ponerse él mismo mediante el levantamiento del supuesto.⁶⁹⁵

El resultado de la interpretación general del ser como comportar-se y ser-reflejo-en-sí es el establecimiento del *conceptuar* como ser más propio de lo real y del *concepto* como consumación de la realidad. El conceptuar es un rasgo del ser y no meramente una capacidad del sujeto o un objeto del entendimiento. Conceptuar es la actividad más alta del Ser. El conceptuar se identifica con la libertad del actuar. Con esta categoría alcanzada se ingresa en la lógica subjetiva o lógica del concepto.

9. El ser conceptuante: la sustancia como sujeto

⁶⁹¹ Marcuse, H., 1970, pp. 105 y 106. Las citas son de Hegel, G., *Lógica*, (sin especificación de la edición), p. 190. Énfasis en el original, subrayado nuestro.

⁶⁹² Marcuse, H., 1970, pp. 106-107.

⁶⁹³ Marcuse, H., 1970, p. 109. Énfasis nuestro.

⁶⁹⁴ “Partiendo del conocimiento del ser como motilidad y de esa motilidad como comportar-se, se despliegan la doctrina del ser y la esencia y la doctrina del concepto, y toda la ontología es simplemente una persecución concreta de los modos básicos del ser en cuanto comportar-se a través de las regiones básicas del ente” (Marcuse, H., 1970, p. 112).

⁶⁹⁵ Marcuse, H., 1970, p. 113. Énfasis nuestro.

La esfera de la lógica subjetiva debe poder explicar *la subjetividad y la libertad*, pero no como una realidad ‘metafísica’ trascendente, exterior e incognoscible sino desde las categorías desarrolladas en la lógica objetiva, que se corresponden con los modos de la motilidad. Tales son la alteración, la transición a otra cosa, el mostrarse, el aparecer, el manifestar-se, el desarrollar-se.

Precisamente porque está *radicalmente escindido y quebrado* en esa dualidad, puede y tiene todo ser que *acaecer* como un constante y siempre nuevo dirimir y levantar esa escisión: como una relación de cada caso entre el estar y el ser-en-sí, como comportar-se respecto de lo que él mismo es en cada caso; por eso *tiene necesariamente que ‘levantar’ siempre de nuevo su estar, para poder ser*. Sobre la base de esa escisión intimísima, ningún ente puede permanecer consigo mismo si no es poniéndose él mismo en cada determinación; sobre esa base todo ente tiene su ser-en-sí-y-para-sí sólo en cuanto ser-puesto.⁶⁹⁶

Es necesario aclarar que lo objetivo y lo subjetivo no se oponen, ni mucho menos se excluyen, como en las concepciones tradicionales de la ciencia⁶⁹⁷. El sujeto entendido en su oposición con el objeto está *incluido* dentro de la lógica objetiva. Distinto es el caso de la lógica subjetiva, cuyas categorías suponen y superan las de la lógica objetiva. Marcuse señala que es precisamente

...el sentido propio de la objetividad el que exige el establecimiento de la objetividad como *Sujeto*, como ente cuyo ser es comportar-se en el ser-en-y-para-sí. Sólo cuando el comportar-se se ha liberado hasta llegar a esa claridad existe el ente en el modo más propio del ser, como sujeto en el sentido más propio, como Yo⁶⁹⁸. *Yo* se sitúa ahora, sólo como modo destacado del ser, en el centro de la ontología. *Yo* es por de pronto el pleno y real ser-consigo-mismo en el ser-otro, una unidad sustraída a toda transición, a todo pasar, una unidad esencial y fundada en sí misma; y ello no inmediatamente o sólo necesariamente, sino como comportar-se constante, transparente, libre, respecto de sí mismo, como constante retro-captarse desde la negatividad.⁶⁹⁹

El *Yo* es, en primer lugar, *la unidad pura que se refiere a sí misma*, por medio de la abstracción de toda determinación y contenido particular. El yo es este *movimiento negativo*, que a través de la separación de todo lo inmediato y dado, vuelve a “la libertad de la ilimitada igualdad consigo mismo”, en la que se resuelve en sí todo ser determinado.

Así es *universalidad*. Pero el yo es también, en segundo lugar, *particularidad* inmediata, un ser determinado que, como tal, se contrapone a otro y lo excluye. Es *personalidad individual*. Aquella absoluta *universalidad*, que es también, de inmediato, absoluta *individuación*, y un ser-en-sí y para-sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este *ser-en-sí y para-sí* sólo por medio de la unidad con el *ser-puesto*, constituye tanto la naturaleza del yo como la del *concepto*.⁷⁰⁰

El desarrollo anterior tiene, sin dudas, un resultado sorprendente.

⁶⁹⁶ Marcuse, H., 1970, p. 117.

⁶⁹⁷ “El carácter ontológico de la objetividad abarca los conceptos tradicionales de subjetividad y objetividad. (...) Tanto una res extensa cuanto una *res cogitans* pueden ser ‘objetividad’ en la medida en que ambas puedan ser en el modo del ser-en-y-para-sí. Objetividad es aquello que el ente es en y para sí; en y para sí mismo, no para otro (subjetividad cognoscitiva)” (Marcuse, H., 1970, p. 118).

⁶⁹⁸ La categoría de ‘yo, situada en el centro de la ontología hegeliana, se define como ‘pleno y real ser-consigo-mismo en el ser-otro’ y no, como pretende Heidegger, como “la fundamentación de la certeza como autocerteza del ‘Yo pienso’”.

⁶⁹⁹ Marcuse, H., 1970, p. 119.

⁷⁰⁰ Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, pp. 516-517; Cf. Marcuse, H., 1970, p. 120.

¿Cómo pueden tener –pregunta Marcuse- la misma naturaleza la *unidad viva* del Yo y la *unidad lógica* del concepto? ¿Qué comunidad esencial puede tener a la autoigualdad del Yo, que se pone en todas las singularizaciones de su estar por la fuerza de su libertad, con la universalidad lógica del concepto? ¿Cómo puede la unidad suprema del ente y el ser más propio determinarse como la unidad lógica y el ser lógico del concepto? ⁷⁰¹

La identidad del yo y el concepto se fundamenta en la *libertad* que es la determinación esencial común a ambos. La “libertad es, pues, esencialmente un carácter de la subjetividad⁷⁰² (del ser-sujeto); el ser-libre se ha introducido como ‘existencia’ del Yo conceptuante. Y esta libertad del Yo ha de constituirse en la destacada razón entre ‘universalidad’ y ‘singularidad’, como un *estar* [*ser-ahí*, existencia] del concepto”⁷⁰³.

Marcuse reseña en este lugar algunos de los momentos característicos de la significación del concepto como sujeto del conceptuar (como lo conceptuante, como lo activo):

...El concepto es el ‘sujeto como tal’, ‘puramente lo activo’ (*Encicl.* 98 s.): ‘el principio de toda vida’, ‘actividad’ (*Encicl.* I, 319, 323). Es el ‘alma de lo concreto’, ‘lo configurador y creador’ (242), ‘poder creador’ (244 s.), ‘principio’ (246); ‘relación consigo mismo’ (241: ¡comportamiento!) y, por lo tanto, ‘en sí’ y ‘para sí’ (*ibid.*, y 260). Precisamente en este ser como *sujeto*, en esta función activa, el concepto deviene principio, fundamento y verdad de todo ser: todo el tercer libro de la *Lógica* es la exposición de cómo el concepto ‘forma en y desde sí la realidad’ (229).⁷⁰⁴

Está claro que ‘concepto’ no significa ‘abstracción de lo común a todas las singularidades semejantes’. El ‘concepto’ no es el objeto del entendimiento que separa, clasifica y fija los significados. Por el contrario, el concepto es el sujeto del conceptuar. El concepto “conceptúa *el ser real, propio, del ente*; y, por otra parte, este ente es real y propiamente sólo en su concepto. El concepto, como naturaleza universal de un ente, *menta su ser propio*, aquello por lo que es, lo que en cada caso es, aquello que subyace (*subjectum*) a su singularidad de cada caso como lo siempre mismo, y que como tal subyacente es un comportar-se (sujeto *qua* Yo)”⁷⁰⁵. El ente (sólo) es [real y verdadero] en su concepto. Todos los rasgos de lo que es (ente) están ‘puestos’ y son mantenidos por su concepto. “De este modo –dice Marcuse- se ha abierto en el concepto por vez primera ‘el reino de la libertad’: *es libre de ser lo que propiamente es*. Y semejante estar es solo posible para un ser conceptuante: solo lo que se ha conceptuado a sí mismo puede existir en la verdad y libertad de su concepto: solo la vida como autoconsciencia”⁷⁰⁶. El *concepto* no solo es real sino que *es el ser mismo de la realidad de lo que es*. Este resultado no puede sorprender puesto que desde el comienzo se ha advertido que la lógica se identifica con la ontología, que el pensamiento y el ser son *lo mismo*. Lo que resulta sorprendente es que *el ser de lo que es se identifica con la libertad del sujeto* y no con la causalidad necesaria en la relación entre los entes o con la deducción necesaria de los conceptos del entendimiento.

Este resultado exige una aclaración: ¿qué tiene que ver el ‘concepto’ hegeliano con lo que la lógica tradicional, desde Aristóteles hasta Kant, ha llamado ‘concepto’? Hegel mismo se ha ocupado de responder esta pregunta, apelando a la deducción

⁷⁰¹ Marcuse, H., 1970, p. 120.

⁷⁰² “La libertad es esencialmente una determinación ontológica del sujeto” (Marcuse, H., 1970, p. 121).

⁷⁰³ Marcuse, H., 1970, p. 121.

⁷⁰⁴ Marcuse, H., 1970, p. 121.

⁷⁰⁵ Marcuse, H., 1970, p. 122.

⁷⁰⁶ Marcuse, H., 1970, p. 122.

kantiana de las categorías en la *Crítica de la razón pura*, la cual le permite poner de manifiesto la identidad de la naturaleza del Yo y del concepto. “*El entendimiento es – dice Kant-, hablando en general, la facultad de los conocimientos. Éstos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. Objeto empero es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido*”⁷⁰⁷. Según esto, la objetividad y la validez de los conocimientos se determinan mediante el concepto por la síntesis que realiza el Yo conceptuante en el concepto.

El *concebir* un objeto –dice Hegel-, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra, y lo lleva a su *propia forma*, es decir, a la *universalidad* que es de inmediato *determinación*, o a la determinación que de inmediato es universalidad. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco*, *extraño*. Por medio del concebir el *ser-en-sí* y *para-sí* que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un *ser-puesto*; el yo penetra en él, *pensándolo*. Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente *está en sí y para sí*; como está en la intuición o en la representación es *apariencia*; el pensar elimina su *inmediación*, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto*; pero este *ser-puesto* suyo es su *ser-en-sí* y *para-sí*, o sea su *objetividad*. El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el *concepto*, y éste es la *unidad de la autoconciencia*, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo.⁷⁰⁸

La ‘objetividad’ no es, entonces, más que la síntesis del Yo, que constituye la esencia del concepto. Hegel insiste en que no se trata de la síntesis de la intuición ni la de la representación, sino de la ‘unidad de la autoconciencia’, o sea, *de la síntesis trascendental de la imaginación o apercepción*, que hace posible aquellas síntesis. El concepto, entonces, no se reduce a una determinación de la intuición sensible ni a una representación que conjuga lo sensible y lo inteligible, sino ‘objeto’. “Kant ha superado –dice Hegel- esta relación extrínseca⁷⁰⁹ del entendimiento como facultad de los conceptos y del concepto mismo y ha llegado hasta el yo”⁷¹⁰, advirtiendo que el *concepto* es “*el ser del Yo mismo; la unidad sintético-originaria de la apercepción, en la cual arraiga y acaece el concepto*”⁷¹¹, esto es: “*la unidad del Yo consigo mismo*”⁷¹². En la interpretación hegeliana, Kant identifica ‘cosa y concepto’, ‘concepto y yo’⁷¹³. “Es evidente –agrega Marcuse- que esa interpretación de Kant presupone ya *la transformación de la apercepción trascendental en ‘principio ontológico’*”⁷¹⁴.

Después de reconocer el logro de Kant, Hegel toma distancia del ‘idealismo subjetivo’ que contrapone la subjetividad a la objetividad, ya que para él esa subjetividad pertenece a la objetividad misma⁷¹⁵. Marcuse lo expresa de forma paradójica: “no se trata de que la consciencia humana, ni siquiera en su forma trascendental, conceptúe la objetividad, sino que *el conceptuar es acción y esencia propias de la objetividad misma*” y el conceptuar puede aferrar la esencia de la

⁷⁰⁷ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, Tomo I, §17, p. 261.

⁷⁰⁸ Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, pp. 517-518.

⁷⁰⁹ Cuando se dice que el entendimiento ‘tiene’ conceptos o que el sujeto ‘tiene’ facultades o propiedades, se está suponiendo una relación extrínseca, es decir, no esencial, entre el sujeto y los objetos.

⁷¹⁰ Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, p. 517.

⁷¹¹ Marcuse, H., 1970, p. 123.

⁷¹² Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, p. 517.

⁷¹³ Marcuse, H., 1970, p. 123.

⁷¹⁴ Marcuse, H., 1970, p. 123.

⁷¹⁵ “Y de este modo el concepto no ha de contemplarse aquí como acto del entendimiento autoconsciente, no hay que contemplar el entendimiento subjetivo, sino el concepto en sí y para sí, que constituye tanto un estadio de la naturaleza cuanto del espíritu” (Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, p. 519).

objetividad porque constituye la esencia propia de la objetividad. El objeto solo alcanza su verdad y llega a *ser en y para sí* gracias al concepto.

Como Marcuse muestra a partir de lo que Hegel dice en la *Enciclopedia*, ‘objetividad’ significa lo que las cosas son en sí mismas tanto como el ámbito de las cosas como tales, mientras que ‘objetivo’ significa las determinaciones de las cosas, a diferencia del pensamiento subjetivo. *Hegel*, a diferencia de Kant, *no concibe la lógica como una ciencia formal subjetiva sino como ontología*. Los presupuestos de la lógica no son los estadios gnoseológico-psicológicos del sentimiento, la intuición y la representación, sino los estadios ontológicos del ser y la esencia, cuyo fundamento y verdad se encuentra en el concepto. Para una perspectiva ontológica como la de Hegel, *el fundamento y la verdad se manifiestan al final*, en el resultado del proceso que ha seguido la génesis concreta (desarrollada en los dos primeros libros de la *Ciencia de la Lógica*). El concepto no es una mera forma del pensamiento, ni una determinación mental. *El concepto es sujeto del acaecer; es actividad*. Como tal es el resultado del proceso real; *el concepto es lo concreto*⁷¹⁶ *como tal*. El concepto concreto es la unidad de la universalidad y la particularidad (universal concreto, lo llama Hegel). Ésta es la determinación fundamental de su ser.

10. La objetividad como inquietud de lo finito deviene libre en el concepto

El proceso de desarrollo de la *Ciencia de la lógica* se despliega en tres momentos o etapas: ser, esencia y concepto. El ser es el momento inmediato, la esencia es la mediación y el concepto el resultado. Como resultado, el concepto es *lo concreto como tal*, pero en cuanto momento tiene también un desarrollo, por cuanto sus figuras determinadas son todavía abstractas. El primer momento del desarrollo del concepto, el *estar* [existir] real y realizado, es la objetividad que pertenece a ‘las formas de la inmediatez’. Como inmediato, su *estar* [existir] no se ha desplegado aún y se encuentra “sometido, por lo tanto, a la no-libertad y necesitado de modos superiores de autorrealización conceptuante”⁷¹⁷. No hay que perder de vista que el concepto es un modo del ser mismo y el estar se interpretó como un modo del comportar-se. “El concepto ‘se contrapone a sí mismo’, se ‘aliena’ a sí mismo en el estar”⁷¹⁸.

En este contexto resurge la cuestión de la *diferencia ontológica*⁷¹⁹:

La autodeterminación del concepto en objetividad no es más que el *acaecer de la diferencia absoluta*: el ‘caer’ del ser en el *estar* [existencia], ya siempre acaecido cuando el ente es. [...] Lo decisivo es que la objetividad, precisamente por ser la completa realización⁷²⁰ del concepto, no representa el modo del estar definitivamente adecuado al

⁷¹⁶ Está claro que el concepto de lo ‘concreto’ no hace referencia a ‘lo que se puede ver y tocar’, ‘lo presente inmediato frente a un sujeto’. En relación con este significado, el concepto es ‘abstracto’, porque requiere un movimiento de separación de lo inmediato. En este contexto, ‘concreto’ quiere decir ‘proceso desarrollado’, ‘movimiento completado o cumplido’, lo cual implica el movimiento de separación, abstracto.

⁷¹⁷ Marcuse, H., 1970, p. 141.

⁷¹⁸ Marcuse, H., 1970, p. 142.

⁷¹⁹ A la diferencia entre ser y ente, Hegel le antepone la diferencia *en el ser* entre ser y nada.

⁷²⁰ “En la objetividad el concepto estaba tan plenamente realizado que desaparecía toda diferencia entre lo mediador y lo mediado, y toda casualidad era necesidad autopuesta, y toda determinación una autodeterminación. (...) ¡Mas precisamente esa unidad inmediata, pura, total de la objetividad es su deficiencia! *Le falta la negatividad* [libertad], y la negatividad pertenece a la esencia del verdadero ser. La verdadera adecuación de la realidad al concepto, esto es, la verdadera realización del concepto, no puede ser sino una *adecuación libre*, una adecuación en la cual el ser conceptuante se libere de la negatividad haciéndose libre para ella, volviendo a ponerse desde la libertad de su esencia. ‘Adecuación’, ‘correspondencia’ de estar y ser en-sí, son cosas sólo posibles sobre el terreno de una inadecuación, de

concepto. Hegel se aferra tan resueltamente a la *diferencia absoluta* vista como fenómeno originario que esa orientación le impide nivelar *la interna quebración del ser* en favor de una lisa unidad.⁷²¹

En la inmediatez de la objetividad no hay libertad ni subjetividad efectivas, sino solo como lo que falta desarrollarse, como la consecuencia de la *fractura del ser*.

Mas si la *diferencia absoluta* es realmente fenómeno originario del ser, entonces su desaparición en la simple inmediatez de la objetividad no puede ser sino un punto de transición, por así decirlo, del *acaecer*; *la diferencia ha de volver a irrumpir* en la motilidad de la objetividad misma. Partiendo de la objetividad misma, el concepto ha de ‘restablecer el libre ser-para-sí de su subjetividad’, ha de protodiscriminarse de nuevo para recobrar la ‘libertad de la individualidad’. Éste es el hilo conductor de la ulterior explicación de la motilidad de la objetividad, desde el objeto mecánico, pasando por el químico, hasta el teleológico, estadio en el cual la libre subjetividad del concepto vuelve a manifestarse en el ‘fin’.⁷²²

El primer momento de la *Lógica del concepto* se desarrolla a través de las figuras del mecanicismo, el quimismo y la teleología. Ellas son características ontológicas del ente en sí mismo y no meramente categorías del sujeto cognoscente, productos del entendimiento subjetivo. Con la relación teleológica se evidencia claramente la inadecuación del *estar* [existente] en cada caso respecto de su fin. En la relación finalística se hace manifiesta la ruptura de la unidad inmediata y simple del objeto, liberando el terreno para la ‘negatividad ontológica’⁷²³, para un comportamiento negativo respecto de lo opuesto y enfrentado, haciendo posible la libertad de la subjetividad.

Cuando un objeto ente tiene su ser como ‘fin’, es también, como objeto, en la diferencia entre ser-en-sí y estar [existencia], ha roto la simplicidad inmediata de la ‘exterioridad’ objetiva y existe como ‘comportamiento negativo’ respecto de sí mismo. Pues con la relación finalística queda puesta ya inmediatamente la inadecuación del estar de cada caso respecto del fin: este estar no es simplemente lo que es, sino que ‘tiene’ un fin hacia el cual está predispuesto y en el que se cumple como objeto: ‘la simplicidad no es adecuada a aquello que es, y por eso el concepto se aleja de ella por sí mismo’.

La motilidad indiferente de los objetos mecánicos se ha convertido en los objetos que están en la relación finalística en ‘actividad’, es decir, en ‘autodeterminación’, en ‘impulso’, que tiene frente a sí un mundo objetivo, contra el cual se orienta en su acción. *La actividad enfrenta el mundo objetivo como algo que nunca es inmediatamente sino que tiene que devenir, tiene que convertirse en lo que es, aunque lo fuera ya desde siempre en su concepto.* “Así caracteriza Hegel la motilidad del objeto teleológicamente determinado, de tal modo ‘que sea un devenir de lo devenido, que sólo en ella llegue a existencia lo ya existente’”⁷²⁴.

En la relación teleológica se ha quebrado la simplicidad inmediata de la cosa ente-en-y-para-sí, ya que el objeto tiene un fin que no está inmediatamente presente ante él pero hacia el cual se orienta. En la relación finalística, el objeto *existe en la diferencia* respecto de su concepto. El fin mueve al objeto, determinando el sentido y el fin de su

una no-correspondencia ontológica; la inadecuación no desaparece en la adecuación: queda simplemente levantada en ella” (Marcuse, H., 1970, p. 143).

⁷²¹ Marcuse, H., 1970, p. 142.

⁷²² Marcuse, H., 1970, p. 144.

⁷²³ Marcuse, H., 1970, p. 145.

⁷²⁴ Marcuse, H., 1970, p. 146.

motilidad. Así, frente al fin el objeto inmediatamente presente es meramente presupuesto que hay que superar en la motilidad de la relación finalística misma. Los comentaristas de Hegel suelen criticar el “subjetivismo” de esta concepción teleológica en tanto identifican la finalidad con la intención del sujeto o con el sentido que el individuo Hegel quiere darle a la realidad, o con los intereses de la clase a que los sujetos y Hegel pertenecen. Pero la teleología hegeliana es ‘subjetiva’ en otro sentido: en cuanto realiza los intereses de la libertad. Sin embargo, la libertad no es la propiedad o característica esencial de un individuo, una clase, un pueblo o la humanidad en su conjunto, sino que es la manifestación de la *diferencia absoluta*, de la *quebrazón en ser mismo*.

11. La idea: la realidad libre y verdadera del concepto

Al alcanzar su fin, el objeto constituye su unidad propia, puesto que el fin no es nada ajeno, exterior o trascendente al objeto sino su cumplimiento o concepto. El objeto se ha mostrado en su esencia como orientación, como fin, como un ‘hacia algo’. Ésta constituye la esencia de la objetividad como tal, su ‘autodeterminación’.

Esta identidad, por un lado es el simple concepto, y la objetividad igualmente *inmediata*; pero, por otro lado, y de manera igualmente esencial, es *mediación*, y sólo por medio de ésta, como mediación que se elimina a sí misma, constituye aquella simple inmediación. Así el concepto es esencialmente lo siguiente: que, como identidad que existe *para sí*, es diferente de su objetividad *que existe en sí*, y tiene exterioridad solamente por este medio, pero, en esta totalidad extrínseca, representa la identidad de ella que se determina a sí misma. Así el concepto es ahora la *Idea*.⁷²⁵

La idea no tiene que confundirse con lo abstracto ni con lo ‘ideal’ en el sentido de lo que se quiere que sea pero que no es. Por el contrario la idea es un modo de existencia o una ‘realización’ del concepto, es la expresión del ‘concepto objetivo o real’. Más aún: la idea es la efectuación ‘verdadera’ o ‘adecuada’ del concepto⁷²⁶. Frente a Kant, Hegel no deja de acentuar la *objetividad* de la idea. No se trata de algo abstracto, de una universalidad meramente formal o de la ‘forma’ conceptual del entendimiento subjetivo. No se trata de las ideas como contenidos de la conciencia (Descartes), ni de las ideas como generalizaciones empíricas (Locke) ni de las ideas como ideales de la razón pura (Kant). La idea es real, objetiva, exterior a la conciencia del sujeto, “pero una exterioridad que *sólo está determinada por sí misma*”⁷²⁷ y no por lo dado o natural. Por eso dice Hegel que “la idea es el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal*. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*.”⁷²⁸ Está claro que no se trata de la verdad *del conocimiento* o *del lenguaje* sino de la realidad consumada y sabida, como cuando se habla de una verdadera obra de arte por oposición a un plagio o una verdadera moneda por oposición a una falsa⁷²⁹. Una cosa es verdadera cuando es *lo que debe ser*, es decir, “cuando su realidad se corresponde con su concepto”⁷³⁰.

⁷²⁵ Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, p.663.

⁷²⁶ “Que la verdad es un carácter del ser y no del conocer es una de las convicciones básicas de Hegel, siempre repetida” (Marcuse, H., 1970, p. 149).

⁷²⁷ Marcuse, H., 1970, p. 149.

⁷²⁸ Hegel, G. W. F., 1974, Tomo II, p.665.

⁷²⁹ “Hay un sentido completamente distinto de la palabra ‘falso’, que precisamente ya no concierne al juicio. Me dan una moneda de oro y yo la toco, la muerdo como en las películas, se dobla; o bien tomo mi pequeña botella de ácido, y digo: ‘es falsa, esta moneda es falsa, es una baratija’. (...) Es en sí misma que la moneda de oro es falsa, no simplemente por relación al juicio. Sólo suscita un juicio erróneo porque

“Es evidente sin más –agrega Marcuse- que ese *concepto de verdad* se funda en la *diferencia absoluta*: sólo porque el ser lleva en sí la quebrazón, la ‘caída’, la casualidad que le hace estar en la inadecuación, sólo por eso puede ser verdadero o no verdadero.”⁷³¹ Para Hegel la verdad es según su esencia *motilidad*, no es lo quieto o lo dado. Es ente solo en cuanto *semoviente*, en cuanto *vivo*. “El ser, por así decirlo, se engaña a sí mismo, cayendo en la realidad del ser-otro, y mediante el levantamiento de ese error suyo se lleva precisamente a la verdad”⁷³². La verdad es el resultado de un movimiento que pasa por el error y la falsedad⁷³³.

La negatividad que tiene la idea en la objetividad es la negatividad ‘absoluta’ porque esa negatividad constituye el ser propio de la objetividad: la objetividad es, por su propio, mera ‘materiaura’ [*materiatur*] de la Idea; tiene su propio cumplimiento precisamente y sólo en su ser-medio, en su ‘desgaste’ para un para-qué, en su ‘relación finalística’. Por otra parte, sólo en esta diferencia respecto de la objetividad cobra la subjetividad su libre ser-para-sí: sólo como ‘impulso a levantar esa separación’ puede llegar a su verdad, pues sólo es verdad en la superación de la no-verdad, y sólo puede ser consigo misma en el ser-otro. La libertad del ser conceptualmente no es posible más que contra la necesidad que se le resiste y precisamente en la vinculación con la misma.
734

Como ha señalado Romero Cuevas, “Marcuse defiende una concepción de la historicidad de la existencia que pretende hacerse cargo de las *escisiones reales* del mundo social y de la estructuración de la vida material”, diferenciándose así del concepto falsamente concreto de historicidad de Heidegger.⁷³⁵ El modo de ser histórico concreto consiste en ese acontecer específico que es la acción radical libre y transformadora. Si bien Marcuse comparte con Heidegger la convicción de que el existente humano está ‘caído’ en un mundo cosificado y que la filosofía tiene que partir de esa condición dada, sin embargo, considera (con Lukács) que “la cosificación [ha sido] generada históricamente por una sociedad específica, la sociedad basada en la división del trabajo, escindida en sus necesidades e intereses, que desemboca históricamente en la sociedad productora de mercancías”⁷³⁶ y la superación de esa

permanece falsa en sí misma. Ella es falsa. ‘Falso’ ya no es la calificación de un juicio sobre la cosa, es la manera de ser de la cosa” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 65).

⁷³⁰ Hegel, G., Encicl. I, 386; § 213, Zusatz; v. t. *ibid.*, 384; Logik II, 384; citado por Marcuse, H., 1970, p. 150.

⁷³¹ Marcuse, H., 1970, p. 150.

⁷³² Marcuse, H., 1970, p. 151.

⁷³³ “Si la realidad es necesariamente, frente al concepto puro, ser-otro, diferencia respecto del propio ser-en-sí, y si esa diferencia es absoluta, entonces la verdad no es posible más que sobre la base de la no-verdad, e incluso ese ser-otro no es sino la no-verdad” (Marcuse, H., 1970, pp. 150-151).

⁷³⁴ Marcuse, H., 1970, p. 152.

⁷³⁵ “Yo vería –dice Marcuse- en este concepto de historicidad la misma falsa o fingida concreción [que en otros conceptos ‘existenciales’ heideggerianos], porque en realidad ninguna de las condiciones concretas materiales y culturales, sociales y políticas, que hacen la historia tienen un lugar en *Ser y tiempo*. La historia también es sometida a neutralización. Él la convierte en una categoría existencial que es más bien inmune frente a las condiciones materiales y mentales que constituyen el curso de la historia” (“La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)”, en Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 217). Cf. Romero Cuevas, J. M. (2013), “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, *Revista Pensamiento*, vol. 69, núm. 259, p. 335, en:

<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734>

⁷³⁶ Romero Cuevas, J. M. (2013), “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, *Revista Pensamiento*, vol. 69, núm. 259, p. 335, en:

<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734>

situación no es existencial o particular, *sino política*. “En sus primeros textos, los explícitamente más heideggerianos, Marcuse efectúa una apropiación de la analítica del *Dasein* (previa crítica de sus aspectos abstractos), reinterpretándola en un marco teórico-político definido por Marx, Lukács y Korsch: como una analítica materialista e histórica de la existencia concreta, impulsada por un nervio político-moral”⁷³⁷. El mismo Lukács, como señala Magnet Colomer⁷³⁸, cuestiona la apropiación de Hegel en términos diltheyanos y existencialistas (a los que considera ‘irracionalistas’) que realiza Jean Hyppolite en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*.⁷³⁹

12. Conclusión

Heidegger no ha dejado de plantear obsesivamente a lo largo de toda su obra una sola pregunta: la que interroga por el [sentido del] ser de lo que es. Ha insistido una y otra vez en esta cuestión ‘olvidada’ por la historia de la filosofía desde Sócrates hasta Hegel y Nietzsche. La inclusión de estos últimos dentro del ‘olvido’ metafísico ha sido objeto de la crítica de diversos autores⁷⁴⁰, pero Heidegger nunca admitió la posibilidad de que algún pensador anterior haya podido replantear la pregunta por el [sentido del] ser abierta por los filósofos presocráticos y clausurada desde Sócrates, Platón y Aristóteles. La investigación realizada por Marcuse en su tesis de habilitación tiene que ser considerada como una respuesta concreta a la pregunta que interroga por el ser, aunque el mismo Heidegger no la haya considerado así. Por esta razón, no sería descabellado suponer que este ha sido un motivo decisivo de la ruptura entre ellos, incluso más importante que la adhesión de Heidegger al nazismo⁷⁴¹.

Este capítulo se ha propuesto, en primer lugar, desarrollar la interpretación marcusiana de la ontología de Hegel a través de las principales categorías ‘onto-lógicas’ construidas con el objeto de responder a aquella pregunta fundamental. Ese trabajo hermenéutico permitió determinar y desarrollar categorías ontológicas que hacen posible pensar la realidad actual de un modo radicalmente nuevo, como son las de motilidad como automovimiento del ser, acaecer, negatividad, devenir, ser determinado, finitud, razón, síntesis originaria, existenciar, esenciar o senciar, historicidad, realidad efectiva, conceptuar y sujeto. No se trata de categorías abstractas, separadas de la realidad o ajenas a las cosas, sino que expresan el *movimiento concreto de la realidad*, el ser como acaecer y devenir. Tampoco se trata de una recuperación del mito o de la metáfora o de un pensamiento ‘rememorante’ (al decir de Heidegger) o ‘rumiante’ (al decir de Nietzsche). Se trata de responder a la pregunta por el [sentido del] ser de lo que es, es decir, responder a la pregunta por la motilidad.

⁷³⁷ Romero Cuevas, J. M. (2013), “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, Revista Pensamiento, vol. 69, núm. 259, p. 336, en:

<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734>

⁷³⁸ Magnet Colomer, J. (2013), “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, Eikasía. Revista de Filosofía, Mayo de 2013, p. 237, en: <http://www.revistadefilosofia.org/49-10.pdf>.

⁷³⁹ Magnet Colomer, J. (2013), “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, Eikasía. Revista de Filosofía, Mayo de 2013, p. 237, en: <http://www.revistadefilosofia.org/49-10.pdf>.

⁷⁴⁰ Cf. Deleuze, Gilles (1971) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama; Esperón, Juan Pablo (2016) *Nietzsche ¿pensador metafísico?*, Buenos Aires: Prometeo-Unlam; Gadamer, H. G., (1981), *La dialéctica de Hegel*, Madrid: Ediciones Cátedra.

⁷⁴¹ Cf. Romero Cuevas, J. M. (Universidad de Alcalá), “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, 1. ¿Con Heidegger o contra Heidegger?, Revista Pensamiento, vol. 69 (2013), núm. 259, pp. 331-350, en: <https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734>

En segundo lugar, este capítulo abre el camino hacia una *filosofía de la diferencia* cuyo objetivo principal es comprender el ser de lo que es como escisión, quebrazón, motilidad y acaecer, es decir, de un ser atravesado por el no ser, escindido por la negatividad. En este sentido, el desarrollo anterior ha mostrado el tránsito hacia una forma de pensamiento y de lenguaje que ya no pone el acento en lo fijo e inmóvil sino en el devenir, que ya no se centra en los nombres sustantivos ni en las substancias permanentes sino en los verbos, en las acciones y en los *flujos*.

En tercer lugar, la investigación de Marcuse pone el acento en la comprensión del Ser como Acaecer y como Historicidad, adelantando la orientación del pensamiento heideggeriano posterior:

En cierto modo, el auténtico *Kehre* que se produjo en el paso de *Sein und Zeit* al último Heidegger es el desplazamiento del análisis ahistórico formal-trascendental a la historicidad radical. Dicho en los términos (no demasiado apropiados) del idealismo alemán, el logro de Heidegger es el de haber elaborado un trascendentalismo radicalmente historizado: la historicidad heideggeriana es la historicidad de los horizontes trascendentales, de los diferentes modos de apertura del ser, sin ningún agente que regule el proceso... ⁷⁴²

En cuarto lugar, por último, los avances de la investigación de Marcuse abren el camino para, por un lado, responder a la pregunta ontológica sin caer en las aporías y en las ‘vueltas’ derivadas del pensar heideggeriano posterior y, por otro lado, señalan hacia una dimensión del problema de la diferencia, que recién en los últimos años ha comenzado a transitarse: la cuestión de la *diferencia política*.

⁷⁴² Žižek, S., 2015, p. 968.

SEGUNDA PARTE: LA DIFERENCIA POLÍTICA

CAPÍTULO 5

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y LA DIFERENCIA POLÍTICA

Introducción

La hipótesis copernicana generó un atemorizante proceso de *disolución de los fundamentos* de la filosofía y la ciencia de la naturaleza, replanteando y radicalizando el antiguo problema del movimiento. Creíamos estar sostenidos sobre el suelo firme de la tierra fija en el centro del cosmos y nos encontramos inmersos en un movimiento... La respuesta galileana a este problema no es menos *inquietante*, pues afirma que lo que está en movimiento, permanece en movimiento, insinuando que todo lo que es, se mueve y, en el límite, que *'ser' es movimiento*. Paralelamente, en el ámbito de la filosofía y la ciencia política se plantea un problema no menos *perturbador*: ¿cómo puede explicarse una situación de guerra permanente, si los seres humanos son naturalmente sociables? Primero el racionalismo en el siglo XVII y después el iluminismo en el siglo XVIII buscaron responder a esta inquietud, postulando a la razón como el fundamento de la ciencia nueva originada en esos siglos. Sin embargo, ya en Kant, en la cumbre del pensamiento ilustrado, la inquietud retorna al preguntarse por los fundamentos de la metafísica y por la función de la imaginación trascendental.

Estas filosofías que buscan un fundamento para la metafísica han sufrido diversas *dislocaciones* y *rupturas* a partir de entonces. Éstas pueden identificarse con nombre propio: Nietzsche, Freud y Heidegger. Para este último, como se ha señalado, el 'Ser' es el 'Sentido del Ser' y la diferencia ontológica es la diferencia entre los entes y su horizonte ontológico (no-óntico) de significado.

Para Heidegger, la clave de la diferencia ontológica es precisamente que trazar esa línea de separación entre mera existencia y su horizonte de sentido *es imposible*: la historicidad radical implica que el ser está siempre abierto en un horizonte de significado, nunca como un puro ser neutral. [...] La diferencia ontológica de Heidegger es la diferencia entre las entidades que aparecen y el horizonte ontológico de su aparecer.⁷⁴³

Los cambios de paradigma y los cambios de época son históricos, pertenecen a un momento determinado del desarrollo de la historia. El postfundacionalismo es un cambio de este tipo, pero al mismo tiempo, es un *acontecimiento ontológico*⁷⁴⁴: manifiesta algo que es propio del Ser como tal. En este sentido, no se habla aquí solo de la historia sino también de la historicidad. Heidegger replantea el problema del

⁷⁴³ Žižek, S., 2015, p. 969. Énfasis nuestro. De Beistegui coincide con Žižek en este punto: "If Heidegger can be envisaged as a political thinker, it is only (and paradoxically) insofar as he questions the validity and decisiveness of what we normally understand by politics. (...) It does mean, however, that in order to be fully appreciated and evaluated, they must be related back to the one difference that is *absolutely* (and not simply relatively) decisive, the very opening that stretches between being and beings, one in which we always find ourselves situated, and so always predisposed to think and act in a certain way" (De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek's 'Why Heidegger Made The Right Step in 1933'*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, Žižek and Heidegger, p. 2, en: <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/67/64>).

⁷⁴⁴ "Esto es lo que quiere decir Heidegger con el Acontecimiento de la apertura del ser: la historia, en su aspecto más radical, no implica un cambio en la realidad, sino un desplazamiento del modo en que las cosas se nos aparecen en nuestra precomprensión fundamental de la realidad" (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 97).

fundamento en las primeras décadas del siglo XX, focalizando la atención sobre el acontecimiento y la diferencia ontológica y dando lugar al pensamiento ‘postfundacional’ y a la deconstrucción de la historia de la metafísica.

Por *fundacionalismo* se entiende el conjunto de teorías sociales y políticas que suponen que la sociedad y la política se basan en principios evidentes e indudables que están fuera o más allá de la sociedad o la política. Se trata de un principio que fundamenta a la política desde fuera, es decir, de un fundamento *trascendente*. Por ejemplo, el determinismo económico pone su fundamento en los principios del mercado, que rigen las relaciones políticas superestructurales, sin que puedan ser controlados por la política. El fundacionalismo coincide con la metafísica en la historia de la filosofía. El antifundacionalismo se opone al fundacionalismo sosteniendo que *no hay fundamentos últimos* de la política. Sin embargo, esta tesis no debe confundirse con la postura postfundacional. El postfundacionalismo no es la posición opuesta a la del fundacionalismo, que al definirse negativamente *comparte el mismo horizonte* que su opuesta. Lo que se intenta no es oponerse al fundacionalismo sino *subvertirlo* o *de(con)struirlo*, que no es lo mismo que *invertirlo*. La cuestión no es negar o rechazar los fundamentos sino interrogar qué autoriza y qué no, qué incluye y qué excluye [o *forcluye*] la posición fundamentalista. J. Butler, por ejemplo, propone una estrategia de *debilitamiento ontológico* de los fundamentos (no su supresión). El postfundacionalismo no ataca cualquier fundamento sino solo aquel considerado ‘último’. Cuestiona que haya *un único* fundamento *último*, apelando a la concepción de *múltiples fundamentos contingentes*. Lo que está en cuestión es el *status ontológico* de los fundamentos.

Ernesto Laclau, parte de la premisa postfundacional de que “la crisis del universalismo esencialista en cuanto fundamento autoimpuesto ha dirigido nuestra atención a los *fundamentos* contingentes (en plural) de su emergencia y al complejo proceso de construcción”, concluyendo que “esta operación es, *sensu stricto, trascendental*: implica la retirada de un objeto *a sus condiciones de posibilidad*” (1994: 2).⁷⁴⁵

La ausencia (ontológica) de un fundamento último es, en sí misma, la condición de posibilidad de los fundamentos en cuanto presentes, vale decir, en su objetividad o ‘existencia’ empírica como entes (óntico).

En otras palabras: la pluralización de los fundamentos y de las identidades dentro del campo de lo social es el resultado de una imposibilidad radical, de una *brecha radical* entre lo óntico y lo ontológico que es preciso postular a fin de dar cuenta de la pluralidad en la esfera óptica.⁷⁴⁶

¿Por qué hay que partir de la diferencia ontológica?

⁷⁴⁵ Kant había reemplazado el fundamento último de la totalidad de lo que es (metafísica tradicional) por la determinación de las *condiciones de posibilidad* de la experiencia de los objetos. Reemplazó tanto el dogmatismo cartesiano como el empirismo británico por el trascendentalismo de la crítica. Siguiendo esta tradición kantiana a través de Heidegger, Marchart define al pensamiento postfundacional en términos de un ‘cuasi trascendentalismo’, aclarando que “un aspecto del *cuasi* indica que el fundamento y el abismo, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad, se hallan inseparablemente entrelazadas, y el otro aspecto indica que todas las condiciones trascendentales surgirán siempre a partir de coyunturas *empíricas históricas* particulares” (Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009, p. 43. Énfasis en el original). De modo semejante Deleuze propone un ‘empirismo trascendental’ como marco de la filosofía contemporánea.

⁷⁴⁶ Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 15.

Derrida en el ensayo titulado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (1978) sostiene que el estructuralismo⁷⁴⁷ concibe a la estructura como un sistema centrado, como un “juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora que, por su parte, se sustrae al juego” (1978: 279). Lo que sale a la luz después del giro heideggeriano es que “la imposibilidad de fundamento es una imposibilidad *necesaria*, pues describe la ausencia necesaria de un fundamento último”⁷⁴⁸. Sin embargo, la retirada del fundamento no implica su desaparición final, “el fundamento, entendido como la dimensión del fundar /des-fundar, no desaparece –tal como lo hace en las formas más extremas del antifundacionalismo–, sino que es puesto bajo *borradura*”⁷⁴⁹. Después de Heidegger, “la ‘pregunta fundante’ gira en torno al Ser (*Sein*) mismo, por lo cual este último no es sino el propio *acaecer* (la desocultación) de la diferencia entre los entes y el ser *como diferencia*. Una *di-diferencia* que se des-oculta en el *acontecimiento*, definido como la contemporaneidad del *Sein* y los entes”. El Ser (*Sein*) ya no designa “ni la vertiente ontológica ni la óptica de la diferencia sino, más bien, el acontecimiento de *diferenciar* mismo”⁷⁵⁰. Como consecuencia, resulta imposible acceder inmediatamente al nivel *ontológico*, pues ello requeriría concebirlo como un fundamento último, y el nivel ontológico queda irremediabilmente separado del óptico, abriéndose una brecha insuperable entre ambos.^{751 752} Esta desfundamentación de los fundamentos tiene consecuencias para la política y para la filosofía y la ciencia políticas, pues replantea la pregunta por los fundamentos de la sociedad y de la comunidad.

El problema de la diferencia ontológica, como señala Žižek, resulta no solamente de los intentos de fundamentación de la metafísica, sino también de las tentativas de *fundamentación de la democracia*: Si la democracia se sostiene sobre la base de la igualdad y de la libertad del ser humano, ¿cuáles son los fundamentos de éstas? La igualdad no se puede fundamentar desde las concepciones antiguas basadas en el orden natural o sobrenatural. Solo los modernos defendieron el principio de igualdad sosteniéndolo sobre la sola razón. La ilustración llevó a cabo esta tarea, erigiéndose en

⁷⁴⁷ “La última versión del paradigma fundamentalista, cuya matriz es la determinación metafísica del Ser como presencia en todos sus sentidos, algunos de los cuales Derrida enumera: “*eidōs, arjē, telos, energeia, ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto) *alētheia*, trascendencia, conciencia, Dios, hombre” (1978: 279 y 280).

⁷⁴⁸ Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 18.

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

⁷⁵⁰ Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 23. “This dif-ference or inter-stice (*Unter-schied*) is the space of history itself, the always-reconfigured event of truth” (De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek’s ‘Why Heidegger Made The Right Step in 1933’*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, p. 2, Žižek and Heidegger, en: <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/67/64>).

⁷⁵¹ “Now Žižek does raise the question of the status of the ontological difference for Heidegger, and suggests a structural parallel with the Lacanian Real. The Real in question goes further than the ontological difference, however, inasmuch as it signals a “rift” within the ontic itself. But is this not what Heidegger himself meant when, in the late 1930s, he abandoned the vocabulary of the ontological difference, or of the difference *between* being and beings, and claimed instead that it had become necessary to think being *as* difference, rift, or fissure, thus inviting us to think of the world as the inscription and the erasure of its condition of manifestation?” (De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek’s ‘Why Heidegger Made The Right Step in 1933’*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, p. 2, Žižek and Heidegger, en: <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/67/64>).

⁷⁵² “La política se estructura alrededor de un ‘vínculo perdido’, presupone una especie de apertura ontológica, una brecha o antagonismo, y esta misma brecha o apertura ontológica también opera en la sexualidad; en ambos casos, una relación nunca está garantizada por un Significante universal que abarque todo” (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 207).

la justificación última de las concepciones democráticas, tanto republicanas como liberales, socialistas o comunistas. Los cuestionamientos del proyecto ilustrado efectuados por el conservadurismo, el nacionalismo, el romanticismo o el tradicionalismo, entre otros, ¿tienen que interpretarse como respuestas *alternativas* a la ilustración o como desviaciones y excesos *de ese mismo proyecto*? ¿La ilustración (como defensa de la libertad) es el último resguardo contra el totalitarismo o la ilustración *culmina* en el totalitarismo⁷⁵³?

Los argumentos liberal-democráticos oponen los principios de razón y libertad a los ‘totalitarismos’, pero sus tesis no son suficientemente radicales en su fundamentación, ya que “no se puede oponer sencillamente la subjetividad democrática a sus excesos totalitarios, puesto que estos últimos son *la verdad de la primera*”⁷⁵⁴, es decir, que fenómenos como el totalitarismo arraigan en realidad en la subjetividad moderna”⁷⁵⁵. Por este motivo, el proyecto heideggeriano se propone una *deconstrucción y refundamentación* de la metafísica⁷⁵⁶. Pero, por otro lado, “si uno suscribe la deconstrucción que realiza Heidegger de la metafísica de la subjetividad, ¿no socava de este modo la posibilidad misma de una resistencia basada en la democracia a los horrores totalitarios del siglo XX?”⁷⁵⁷

Heidegger sigue a Nietzsche al pensar que “el único modo real de romper la clausura metafísica consiste en atravesar su forma más peligrosa, soportar el dolor del nihilismo metafísico extremo” (el dominio epocal de la técnica moderna), porque el verdadero problema no son los excesos del capitalismo ni el tipo de sociedad o de Estado (nivel óntico) sino “el modo tecnológico de relacionarnos con los entes que nos rodean”⁷⁵⁸ (nivel ontológico), contenido en la *esencia de la técnica*. Desde este punto de vista, para Heidegger, “la democracia, el fascismo, el comunismo *son lo mismo* con respecto al *destino* trascendental de Occidente”⁷⁵⁹. Análogamente, autores como Marcuse o Foucault advierten que la ‘sociedad unidimensional’ o las ‘sociedades disciplinarias’ son *la verdad* de la ilustración y el capitalismo, es decir, su realidad *consumada*. Para Heidegger, estas formas sociales y políticas, como toda la historia de la metafísica, se han mantenido en el nivel óntico sin poder responder a la pregunta ontológica fundamental: la pregunta por el [sentido del] ser *en tanto* ser, la pregunta por la diferencia *como* diferencia⁷⁶⁰.

⁷⁵³ Tal es la inquietante tesis de Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la ilustración*. Cf. Adorno, Th.-Horkheimer, M., *La dialéctica de la ilustración*, Editorial Trotta, Traducción de Juan J. Sánchez, Madrid, 1994.

⁷⁵⁴ Que son ‘la verdad de la primera’ significa que expresan los mismos supuestos y principios en un nivel mayor de desarrollo. “Heidegger comparte con los marxistas revolucionarios es la idea de que la verdad del sistema surge en sus excesos: para Heidegger, igual que para los marxistas, el fascismo no es una simple aberración del desarrollo ‘normal’ del capitalismo, sino el desenlace necesario de su dinámica interior” (Žižek, S., 2001, p. 20).

⁷⁵⁵ Žižek, S.: 2001, p. 18. Énfasis nuestro.

⁷⁵⁶ Al igual que Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, Heidegger busca superar la subjetividad moderna cartesiana y su efectivización iluminista, pues considera que “fenómenos como el totalitarismo arraigan en realidad en la subjetividad moderna” (Žižek, S., 2001, p. 18).

⁷⁵⁷ Žižek, S.: 2001, p. 18. Esta aporía explicaría la posición ambigua que los filósofos recientes tienen respecto del pensamiento heideggeriano y su compromiso político.

⁷⁵⁸ Žižek, S.: 2001, p. 20.

⁷⁵⁹ Žižek, S., 2001, p. 21. Lo mismo puede decirse de los debates liberales entre sociedades ‘abiertas’ y ‘cerradas’, las críticas al patriarcalismo o a la explotación capitalista o los cuestionamientos ecologistas a la explotación de la naturaleza. Todas estas perspectivas permanecen en el nivel óntico y no enfrentan ‘la verdad interior del sistema’.

⁷⁶⁰ “La política de Heidegger consistía en querer devolver la política al lugar de su propia esencia que, en sí, no es en absoluto política. Por lo tanto, si alguna vez hubo una coincidencia y una correspondencia entre el espacio político y el espacio del pensamiento mismo de Heidegger e incluso su propia praxis, esa

Consecuentemente, a nivel óntico, la cuestión principal es aquella que pregunta por el movimiento que pueda corresponderse con ese *destino*,⁷⁶¹ por “la *forma política* más conveniente para esa esencia ontológica”⁷⁶². En este sentido, es muy curioso que el pensador que más se preocupó por la cuestión de la diferencia ontológica en el siglo XX,

...el filósofo que previno una y otra vez contra el error metafísico de atribuir dignidad ontológica a algún contenido óntico (por ejemplo, a Dios como la Entidad suprema), ese mismo filósofo cayó en la trampa de conferirle al nazismo la dignidad ontológica de su presunta adecuación a la esencia del hombre moderno.⁷⁶³

El error de Heidegger⁷⁶⁴ y de los heideggerianos ha sido confundir la verdad ontológica trascendental con un sistema político óntico, positivo⁷⁶⁵. Se equivocan “acerca de la línea divisoria entre lo óntico y lo ontológico”.⁷⁶⁶ Žižek insiste en que no se puede considerar el compromiso de Heidegger con el nazismo como una ‘estupidez’ personal⁷⁶⁷ o como una simple caída en el nivel óntico, en contradicción con su

coincidencia, aunque perfectamente real, no era sino un intento de re-emplazar o re-situar la política. Eso no excusa a Heidegger. [...] La precedencia ontológica de la filosofía a la política, el orden de fundamentación que existe entre ambas, es quizá lo que se encuentre en la fuente misma de la política, en esencia ambigua e incluso doble, de Heidegger”. (De Beistegui, M., *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 32 y 38).

⁷⁶¹ “La ontologización de la historia vuelve a permitir la atribución del poderío del ser a tiranías históricas exentas de toda crítica; de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas, como si fueran dispuestas por el mismo ser” (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 133).

⁷⁶² Žižek, S., 2001, p. 21.

⁷⁶³ Žižek, S., 2001, p. 22. Adorno agrega: “Y si hoy leen los escritos del profesor Heidegger que publicó en la época del nacionalsocialismo incipiente, encontrarán esta argumentación al pie de la letra, de que en los acontecimientos históricos de la época se anuncia la potencia del ser mismo” (Adorno, T., 2017: 358).

⁷⁶⁴ “¿No es este el error de Heidegger, entonces: haber confundido el Nacional Socialismo con una revolución en el sentido más genuino, haberlo juzgado mal al punto de verlo como una relación auténtica con el poder del origen? Decir, entonces, que el pensamiento subyacente de Heidegger es una preocupación revolucionaria no es una exageración. Sin embargo, la definición de Heidegger de qué es una revolución, y por revolución me refiero a la temporalidad y la ontología que la subyace, es irreducible a cualquier modelo tradicional, incluido el fascista u otro conservador. Desde luego, Heidegger en algún momento en la realidad del Nacional Socialismo la agitación necesaria para despertar de nuevo al pueblo alemán y quizá a todo Occidente a su esencia olvidada y abandonada” (De Beistegui, M., *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p. 68).

⁷⁶⁵ “El caso Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? Salvo que todos los conceptos no comporten esta zona gris y de indiscernibilidad en la que los luchadores se enredan durante unos instantes en el suelo, y en la que la mirada cansada del pensador confunde a uno con otro: no sólo confunde al alemán con un griego, sino a un fascista con un creador de existencia y de libertad. Heidegger se perdió por las sendas de la reterritorialización, pues se trata de caminos sin balizas ni parapetos. Tal vez aquel estricto profesor estuviera más loco de lo que parecía. Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica...” (Deleuze-Guattari *¿Qué es la filosofía?*, pp. 110-111).

⁷⁶⁶ Žižek, S.: 2001, p. 22.

⁷⁶⁷ Dice Marcuse: “Abandoné Friburgo en enero de 1933. Ni yo ni mis amigos habíamos notado o sabido nada antes de 1933 de la relación de Heidegger con el nazismo. Solo más tarde intentamos establecer una

pensamiento filosófico, que no deja de advertir la importancia de la diferencia ontológica⁷⁶⁸. Heidegger asume un compromiso en el nazismo, porque la época moderna iluminista *culmina* en el nazismo, que es su *verdad*. Desde ese lugar piensa la deconstrucción de la metafísica que permitiría discernir las verdaderas raíces trascendentales del totalitarismo.

La verdad es que Heidegger no se comprometió con el proyecto político nazi *a pesar* de su enfoque filosófico ontológico, sino *a causa de él*; este compromiso no estaba *por debajo* de su nivel filosófico; por el contrario, para comprender a Heidegger el punto clave es captar la complicidad (en el lenguaje de Hegel, la ‘identidad especulativa’) entre la elevación por sobre las preocupaciones ónticas y el apasionado compromiso político óntico con el nazismo.⁷⁶⁹

Heidegger cayó en la trampa, profundamente metafísica o ideológica, de esperar que el movimiento político ‘óntico’ remitiera directamente a su fundamento ontológico. Es ‘metafísica’ “en la medida en que no reconoce que la *brecha*⁷⁷⁰ que separa la legitimación ideológica⁷⁷¹ directa del movimiento respecto de su ‘grandeza interior’ (su

afinidad entre su filosofía y su política. Hoy me parece indecente minimizar la declaración de Heidegger a favor del régimen de Hitler como un (breve) paso en falso o un error: creo que un filósofo no se puede permitir un ‘error’ tal sin desautorizar su propia y genuina filosofía.” (Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 230).

⁷⁶⁸ “Para decirlo incluso de otra manera: si alguna vez hemos de entender las motivaciones que sustentan los gestos más decisivos de Heidegger en el plano político, tendremos que tener en cuenta en todo momento la manera en la cual el autor nunca dejará de subordinar lo político a lo metafísico [es decir, lo óntico a lo ontológico].

“Es la forma específica en la cual se estableció y se reformuló, pero nunca se cuestionó, la relación de precedencia y prioridad de lo filosófico con respecto a lo político la que hizo posible el apoyo de Heidegger al nazismo y, al mismo tiempo, irreducible a él. Debido a sus presuposiciones filosóficas, Heidegger pudo ver en el nazismo una misión histórica que nunca tuvo (una respuesta histórico-política a la esencia de nuestra época como época dominada por la tecnología planetaria) y nunca pudo ver, incluso después de la guerra, qué era en realidad (una forma de terror y un poder de destrucción desconocidos hasta ese entonces). La participación política de Heidegger no sólo constituyó la ‘mayor estupidez’ (*diegrosste Dummheit*) de su vida; sino que también, y sobre todo, reveló una cierta ceguera de su pensamiento (De Beistegui, M., *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 38-39).

“Creo que –agrega Adorno–, en cierta medida, no se haría justicia a Heidegger si, como él mismo lo hizo, uno lo ubicara como simpatizante del nacionalsocialismo, y si se viera al hecho de que haya seguido a Hitler solamente como una suerte de caída en la desgracia de un sabio ingenuo, sino que en aquel culto del origen, en la fe en la renovación, la fe de que la potencia del ser debe triunfar por encima de poder de lo oscuro, en este sumario global en realidad se encuentra contenido de la manera más elevada en el detalle real aquel sumario de la ideología nacionalsocialista, de modo tal que se podría leer a Rosenberg, entendiéndolo como la clave de acceso a *Ser y tiempo*” (Adorno, T., 2017: 341-342). Más adelante agrega: “precisamente esos momentos que lo hicieron decir [a Heidegger] que el *Führer* era el ser se encuentran forzosamente incluidos en el concepto mismo de ser, en la constitución de ese pensamiento mismo” (Adorno, T., 2017: 357).

⁷⁶⁹ Žižek, S., 2001, p. 23. Beistegui coincide con Žižek en este punto: “...porque su error [de Heidegger], algunos pretenden decir su fracaso, que fue inmenso, no se produjo *a pesar* de su pensamiento, sino *debido* a él” (De Beistegui, M., *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p. 28). Adorno coincide con los anteriores cuando afirma que la ‘simpatía’ con el nazismo “no es azarosa ni exterior” (Adorno, T., 2017: 341).

⁷⁷⁰ La diferencia en cuanto diferencia.

⁷⁷¹ “Vemos ahora la trampa ideológica en la que cayó Heidegger. Cuando él critica el racismo nazi en nombre de la verdadera ‘grandeza interior’ del movimiento, repite el *gesto ideológico elemental* de mantener una distancia interior respecto del texto ideológico, el gesto de sostener que debajo de ese texto hay algo más, un núcleo no-ideológico: precisamente, la ideología ejerce su poder sobre nosotros por medio de esta insistencia en que la causa a la que adherimos no es meramente ideológica” (Žižek, S.,

esencia histórico-ontológica) es *constitutiva*, [es decir, es] una condición positiva de su ‘funcionamiento’”⁷⁷².

Si bien la raíz del totalitarismo estriba en la subjetividad moderna, de allí no se infiere, como pensaban los románticos, que las respuestas alternativas podrían encontrarse en alguna instancia histórica *anterior*, premoderna⁷⁷³. Las alternativas: antigüedad o modernidad, orden del ser o razón universal abstracta, cosmos armónico o dominación técnica, son *falsas*. No es falso uno de los términos de la alternativa sino *la alternativa misma*, porque el ser humano no está determinado ni como un ente en el orden cósmico del ser, ni como un alma destinada a la salvación o a la perdición, ni como un producto de las leyes del mercado.

Se ha pretendido explicar el fracaso (filosófico) del proyecto de *El ser y el tiempo* por haber quedado enmarcado dentro del subjetivismo trascendental kantiano⁷⁷⁴. Análogamente, se ha pretendido justificar el compromiso nazi de Heidegger como una ‘estupidez’ subjetiva. Pero, Heidegger no asume su compromiso político con el nazismo, entendido como una expresión política del “potencial nihilista, demoníaco, de la subjetividad moderna”, sino más bien como “exactamente lo opuesto: un intento desesperado de evitar este potencial”⁷⁷⁵. El movimiento nazi-fascista en su conjunto es un intento desesperado por evitar/negar la política (abismal), es decir, el *acontecimiento*, el *acaecer*.

Pareciera que el retroceso filosófico es paralelo al retroceso político. Como Castoriadis ha señalado, el retroceso filosófico de Heidegger ante el abismo de la imaginación trascendental justificó su aceptación del cierre político totalitario, mientras que el abismo de la imaginación proporciona el fundamento filosófico de la apertura

2001, p. 23). De Beistegui coincide con Žižek, aunque critica a este último por haber cometido el mismo error al adherir a una *política izquierdista*. Desde su punto de vista, tanto el fascismo como el comunismo o el liberalismo, sucumben a la caída en lo óntico. La única posición coherente con de Heidegger sería “filosófica”, no política: consistiría en *dejar ser* al Ser [“a power of letting-be”], pensando desde una “ciudadanía de la tierra” (a citizenship of the earth). Cf. De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek’s ‘Why Heidegger Made The Right Step in 1933’*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, Žižek and Heidegger, en: <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/67/64> Esta posición corre el riesgo de ser interpretada como un retroceso respecto del giro kantiano de la razón teórica a la razón práctica, de la substancia a la acción, en la medida en que propugnaría un apartamiento o un retiro del pensamiento ante el dominio técnico, óntico, de la metafísica moderna. Si Hegel ha tratado de comprender el sentido de la historia universal y Marx, después de él, ha denunciado la distorsión de ese desarrollo que culmina en la alienación y en la cosificación del sistema capitalista; Nietzsche, por su parte, ha mostrado que toda la historia tiene que ser pensada como un error y un sinsentido, y Heidegger, después de él, retrocedería hasta el origen en el fundamento de la metafísica moderna, para tomar distancia, por el pensamiento o la meditación, de la historia destinal que conduce fatalmente al nihilismo.

⁷⁷² Žižek, S., 2001, p. 23.

⁷⁷³ Como la armonía de las polis griegas (Schiller) o las comunidades cristianas primitivas o el heroísmo de los caballeros medievales o la evangelización universal del imperio español.

⁷⁷⁴ “Y este malabarismo con categorías pseudo-objetivas sobre una base subjetivista extrema se mantiene a todo lo largo de la filosofía de Heidegger. Heidegger se presenta ante nosotros con la pretensión de fundamentar una teoría objetiva del ser, una ontología, pero define, en el fondo, de un modo puramente subjetivista, aunque, envuelta en frases pseudoobjetivistas, la esencia ontológica de lo que es cabalmente la categoría central de su universo. Dice, hablando de la existencia (del ‘ser ahí’): “bajo el punto de vista ontológico es el ‘ser-ahí’ fundamentalmente distinto de todo ‘ante los ojos’ y ‘real’. Los estados de su ser no se fundan en la sustancialidad de una sustancia, sino en el estado de ser en sí mismo del sí mismo existente, cuyo ser se concibió como cura”. Y, en otro pasaje de su obra: “El ente... somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, en cada caso, mío” (Lukács, G., *El asalto a la razón. Trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, F. C. E., 1959, p. 403).

⁷⁷⁵ Žižek, S., 2001, p. 31.

democrática: la concepción de la sociedad como basada en un acto colectivo⁷⁷⁶ de imaginación histórica⁷⁷⁷. Sin embargo, el ‘fracaso’ heideggeriano no invalida el problema al que responde: el problema de la fundamentación de la metafísica, de la pregunta por el ser en tanto ser, de la diferencia ontológica.

Por otro lado, el ‘error’ en el compromiso político con el nazismo conduce al planteamiento del problema de lo político: el problema de la fundamentación de la política (democracia), de la pregunta por ‘lo político’ en tanto político, de la diferencia entre lo político y la política⁷⁷⁸.

1. La paradoja política

El planteo inicial del problema de la diferencia política fue sugerido por un artículo de Paul Ricoeur, publicado en la revista *Esprit* en el número de mayo de 1957, titulado “La paradoja política”⁷⁷⁹, en el que desarrolla su reflexión a partir de los *acontecimientos* de Budapest.⁷⁸⁰

Lo ocurrido en Budapest, como todo *acontecimiento* digno de este nombre, tiene una fuerza incalculable de conmoción; nos ha tocado y sacudido en varios niveles de nuestra existencia: en el nivel de la sensibilidad histórica, mordida por lo inesperado; en el nivel del cálculo político a medio plazo; en el nivel de la reflexión prolongada sobre las estructuras políticas del vivir humano. Habría que volver con frecuencia a todas estas *perspectivas* del acontecimiento.⁷⁸¹

Ricoeur se esfuerza por comprender el acontecimiento con sus perspectivas singulares: nos afecta y sacude en la existencia, es inesperado, no calculado, paradójico. Lo sorprendente de los acontecimientos es que revelan, incluso a través de los cambios y las revoluciones, la permanencia “de la problemática del poder”⁷⁸². Así, el objetivo de Ricoeur “es pensar lo que percibe como la doble originalidad [paradojal] de la política: una racionalidad específicamente política y un mal específicamente político”.⁷⁸³ Pero, para alcanzar dicho objetivo, tuvo que introducir una distinción decisiva entre *le politique* [lo político como tal] y *la politique* [la política], es decir, entre el nivel ontológico y el nivel óntico. Tuvo que introducir esta diferencia para justificar la autonomía y especificidad de *lo político* frente a otros ámbitos como lo económico o lo social; autonomía y especificidad que habían sido negadas por una amplia corriente de pensamiento social derivada del economicismo y del marxismo.

⁷⁷⁶ “...la sociedad como fuente de una creación ontológica que se despliega como historia”. [34-35]

⁷⁷⁷ Žižek, S., 2001, p. 34.

⁷⁷⁸ “Los idiomas alemán e inglés son ambos un poco confusos, porque no nos permiten fácilmente hacer una distinción crucial entre *Macht* como una categoría ontológica, o un fenómeno onto-histórico, y *Macht* como un fenómeno político, que podríamos designar con la palabra alemana *Gewalt*. En francés, así como en muchos idiomas derivados del latín, la distinción sería entre *puissance* (potencia) y *pouvoir* (poder), entre *potentia* y *potestas*” (De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek’s ‘Why Heidegger Made The Right Step in 1933’*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, Žižek and Heidegger, p. 4, en: <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/67/64>).

⁷⁷⁹ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, pp. 229-250.

⁷⁸⁰ Se refiere a la invasión soviética a Hungría, como respuesta a la política crecientemente autónoma del comunismo húngaro.

⁷⁸¹ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 229.

⁷⁸² Ricoeur, P., *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 230.

⁷⁸³ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009, p. 55. “...Una formulación paradójica que evita o rechaza la cuestión del fundamento” (Ibidem, p. 58).

La autonomía relativa de lo político respecto a la historia económico-social de las sociedades se caracteriza por dos rasgos: 1) Por un lado, “*lo político* realiza unas relaciones humanas que no son reductibles a los conflictos de clase, ni en general a las tensiones económico-sociales de la sociedad”⁷⁸⁴. Este primer rasgo confiere a la existencia política del hombre un tipo de *racionalidad* específica que es irreductible a las dialécticas de base económica. 2) Por otro lado, “*la política* desarrolla *males* específicos”, que son propios del ejercicio del poder y que no pueden reducirse a otros como la alienación económica. La originalidad de lo político consiste en la doble y paradójica especificidad de su racionalidad y de su mal.⁷⁸⁵

De ese modo –señala Marchart-, la principal distinción establecida por la empresa de Ricoeur se halla entre una esfera ideal de *lo político* (que encarna la concordia racional), definida por una racionalidad específica, y la esfera del poder (*la política*), aunque ambas contribuyen a la autonomía de lo político.⁷⁸⁶

La influencia de las corrientes marxista y economicista en las ciencias sociales se debe a su capacidad para explicar la acción humana, ya sea a partir de las tendencias naturales a satisfacer las necesidades de supervivencia o de las tendencias históricas determinadas por la lucha de clases. Señalar la paradoja en la base de lo político no implica resignarse a la imposibilidad de una explicación. Si la existencia política de los hombres no fuera razonable, es decir, si este ámbito de la realidad humana fuese completamente ajeno a la razón, la filosofía tendría que limitarse y resignarse a “los resquicios de lo Ideal y del Deber” sin poder dar cuenta de la realidad y de lo real. Si, por el contrario, se quiere comprender la realidad política, entonces es necesario reflexionar sobre la autonomía de lo político, hallar su racionalidad. Pero “*la política* no revela su sentido más que si su objetivo —su *telos*— puede vincularse a la intención fundamental de la filosofía misma, al Bien y a la Felicidad”⁷⁸⁷. Con el fin de responder a la paradoja de la política, Ricoeur retoma la definición aristotélica del hombre, según la cual el fin del hombre es la felicidad y ésta no se logra más que en relación con los otros en la *polis*. De esta forma se define al ‘ser humano’ como un ser animado cuya perfección propia se realiza en la *polis* y la ‘política’ como la actividad que tiene por fin alcanzar la perfección propia de lo humano (felicidad). A diferencia de las teorías modernas, en la filosofía antigua la comprensión va del todo (*polis*) a la parte (ser animado que vive en *polis* o *polites*) y no al revés. La *especificidad* de lo político se manifiesta en la finalidad, el objetivo o el bien que persigue la *polis*, y el ser humano (ciudadano) –de acuerdo con Aristóteles- se define “por la participación en el poder público”⁷⁸⁸. De este modo Aristóteles logra definir las virtudes o perfecciones propias del ciudadano y del gobierno de la *polis*, diferenciándolas de las características del esclavo y del despotismo. Sin embargo, la autonomía de lo político no se logra definir a través de estas oposiciones sino distinguiéndola del vínculo económico. La especificidad de lo político coincide con la especificidad de lo humano y ambas definen la perfección de lo natural.

⁷⁸⁴ Ricoeur, P., 1990: 230.

⁷⁸⁵ “Más que ser separables, lo político y la política se hallan en una relación paradójica cuya elucidación no es sino *la tarea de la filosofía política*. O, para decirlo a la inversa, la famosa ‘paradoja política’ de Ricoeur consiste en la relación mutuamente contradictoria, aunque inseparable, entre *le* y *la politique* [lo político y la política].” (Marchart, O., 2009: 58). Cf. Ricoeur, P., 1990: 230.

⁷⁸⁶ Marchart, O., 2009: 56-57.

⁷⁸⁷ Ricoeur, P., 1990: 231.

⁷⁸⁸ Ricoeur, P., 1990: 232.

Las concepciones modernas se distinguen y oponen a las antiguas, en tanto lo político ya no se concibe como una culminación de lo natural sino como el producto de un contrato: “el paso a la existencia civil mediante la ley consentida por todos”⁷⁸⁹. Este “acto fundador constituye a lo político como tal”.⁷⁹⁰ El pacto, como acto virtual, constituye a la comunidad real,

...una idealidad del derecho que legitima la realidad de la fuerza; una ficción dispuesta a cubrir la hipocresía de una clase dominante, pero que antes de dar ocasión a la mentira, fundamenta la libertad de los ciudadanos; una libertad que ignora los casos particulares, las diferencias reales de poder, las condiciones verdaderas de las personas, pero que tiene validez gracias a su misma abstracción: éste es propiamente el laberinto de lo político.⁷⁹¹

Para Ricoeur, entonces, Aristóteles y Rousseau, los antiguos y los modernos dicen fundamentalmente lo mismo, aunque donde los primeros hablan de ‘telos’ y ‘naturaleza’, los segundos hablan de ‘contrato’ y ‘voluntad general’. Para ambos, la especificidad de lo político se comprende en el pensamiento filosófico.⁷⁹² En los antiguos como en los modernos “se trata de mostrar la coincidencia de una voluntad individual y pasional con la voluntad objetiva y política, es decir, de hacer pasar a la humanidad del hombre por la legalidad y las obligaciones civiles”.⁷⁹³

Queda así delimitada la diferencia (y la mutua pertenencia) entre lo político y la política:

Lo político es organización razonable, la política es decisión: análisis probable de situaciones, apuesta probable sobre el porvenir. Lo político no se da sin la política. [...] Lo político adquiere sentido *a posteriori*, en la reflexión, en la ‘retrospección’; la política se juega en cada momento en la ‘prospección’, en el proyecto, es decir, en un desciframiento incierto de los sucesos contemporáneos y al mismo tiempo en la firmeza de las resoluciones. Por eso, si la función política, si lo político existe sin intermitencias, puede decirse en cierto sentido que la política no existe más que en los grandes momentos, en las ‘crisis’, en los ‘torbellinos’, en las encrucijadas de la historia.⁷⁹⁴

La problemática de lo político es permanente y su comprensión resulta en una verdad duradera, para todos los tiempos. En cambio, la política es la decisión y la acción coyunturales y contingentes. La política se define como “el conjunto de actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder, y por tanto la conquista y la conservación del poder; [de lo cual se sigue que la política es] toda actividad que tenga la finalidad o simplemente el efecto de influir en el reparto del poder.”⁷⁹⁵ Lo político es universal y permanente, pero la política es particular, contingente, instrumental e intermitente. De allí que nunca coincidan completamente y que la última sea identificada con el mal.⁷⁹⁶ Lo político se identifica con la racionalidad, la política se identifica con la violencia. Todo poder, todo régimen, toda nación ha nacido de la violencia que, luego, se ha

⁷⁸⁹ “La igualdad ante la ley, la igualdad ideal de cada uno ante todos, es la *verdad* de lo político. Es ella la que constituye la *realidad* del Estado” (Ricoeur, P., 1990: 234).

⁷⁹⁰ Ricoeur, P., 1990: 233.

⁷⁹¹ Ricoeur, P., 1990: 234.

⁷⁹² Cf. Ricoeur, P., 1990: 235.

⁷⁹³ Ricoeur, P., 1990: 235.

⁷⁹⁴ Ricoeur, P., 1990: 236.

⁷⁹⁵ Ricoeur, P., 1990: 236.

⁷⁹⁶ “La característica más elemental de lo político: el universo de la política está por definición ontológicamente abierto, y las decisiones políticas por definición se hacen ‘sin razón suficiente’, o, más precisamente, en la política siempre nos movemos en un mínimo círculo vicioso donde una decisión retroactivamente postula sus propias razones” (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 207).

institucionalizado y legitimado. Por ese origen, toda legitimidad conserva “algo de lo contingente, de lo propiamente histórico, que su nacimiento violento no cesa de comunicarle”⁷⁹⁷. La relación entre lo universal y lo particular es constitutiva de lo político, pero no hay que dejar de tener en cuenta que lo universal no puede contener completamente a lo particular y que siempre queda un excedente que no puede ser asimilado.

La esfera política está dividida, fracturada, entre la racionalidad y la decisión, “entre el *ideal* de la soberanía y la *realidad* del poder, entre la soberanía y el soberano, entre la constitución y el gobierno, y hasta la policía”⁷⁹⁸. En esta fractura radica la esencia del ‘mal’ político: “el soberano siempre tiende a estafar a la soberanía”, la política no puede dejar de traicionar lo político. “Soñamos con un Estado en el que se resuelva la *contradicción radical* que existe entre la universalidad buscada por el Estado y la particularidad y la arbitrariedad que le afectan en realidad; el mal está en que ese sueño es inalcanzable”⁷⁹⁹. Pero este mal es propio de la política y no se deriva de ninguna otra esfera (como la económica). La contradicción radical de la esfera política es constitutiva de la existencia humana, que lleva consigo la escisión entre lo político y la política, entre lo racional y la decisión. Según esta conceptualización, el marxismo y el economicismo se equivocan cuando pretenden que se trata de un mal secundario y derivado de la esfera del trabajo y la producción. Por el contrario, “lo político es el alma de lo económico, en cuanto que expresa el *querer* y el *poder*”.⁸⁰⁰

Por eso es el poder político el que, en última instancia, combina las escalas de preferencia y las posibilidades tecnológicas, las aspiraciones latentes de la comunidad humana y los medios descubiertos por el conocimiento de las leyes económicas. Esta articulación entre la ética y la técnica en la ‘tarea’ de planificación es la razón fundamental por la que la administración de las cosas *implica* el gobierno de las personas.⁸⁰¹

En tanto que la reflexión de Ricoeur se suscita a partir de los acontecimientos de Budapest, el autor no puede dejar de comparar y distinguir la política ‘occidental’ y la ‘oriental’, el Estado burgués y el Estado socialista, las libertades individuales y las libertades sociales. Tanto en los regímenes democráticos liberales como en los socialistas han surgido corrientes que condenan a la política como ‘mala’. En los primeros porque pretende intervenir en el libre juego del mercado; en los segundos porque oculta y sostiene la explotación y la alienación. Ambas posturas olvidan que la política arraiga en la naturaleza misma del ‘animal político’. La ley, el control o el Estado no son ‘males necesarios’ sino rasgos inherentes a la condición humana.⁸⁰² El Estado no es inherentemente ‘malo’, pero da lugar a distintos abusos de poder característicos de las distintas formas de Estado. Los estados burgueses como los estados socialistas comenten distintos tipos de abusos y también han pensado y

⁷⁹⁷ Ricoeur, P., 1990: 239. “A despecho de toda racionalidad, siempre permanece dentro del Estado una violencia residual incorporada, por así decirlo, por la autoridad a la cual se le garantiza la capacidad de decisión” (Marchart, O., 2009: 57).

⁷⁹⁸ Ricoeur, P., 1990: 240.

⁷⁹⁹ Ricoeur, P., 1990: 240.

⁸⁰⁰ Ricoeur, P., 1990: 245. Más de una década después, M. Foucault sostendrá esta misma tesis como una de las conclusiones de su investigación sobre *La verdad y las formas jurídicas*.

⁸⁰¹ Ricoeur, P., 1990: 245.

⁸⁰² “La noción de ‘control’ procede directamente de la paradoja central de la existencia política del hombre; es la resolución *práctica* de esta paradoja; se trata realmente de que el Estado sea y de que no sea demasiado; se trata de que dirija, de que organice y decida, para que pueda ser el mismo animal político; pero se trata de que el tirano se haga improbable” (Ricoeur, P., 1990: 242).

producido recursos⁸⁰³ para evitar u obstaculizar los abusos. Ricoeur piensa que “en su intención más honda, la política liberal comprendía un elemento de *universalidad*, ya que se inspiraba en la problemática *universal* del Estado, por encima de la forma [particular] del Estado burgués. Por eso mismo es posible una recuperación de esta política liberal en un contexto socialista”.⁸⁰⁴

Motivado por los acontecimientos de Budapest, Ricoeur produce una ruptura con todo el pensamiento político anterior. La tarea de la filosofía política es elaborar una comprensión de la política, pero la política es esencialmente paradójica porque mienta al mismo tiempo el bien y el mal del existente humano, la racionalidad y la decisión [irracional], lo universal y lo particular [excesivo], la ley o el control y la libertad⁸⁰⁵. A partir de esta distinción, que *inaugura el pensamiento político postfundacional*, se desarrollan *dos orientaciones* diferentes (y, en cierto sentido, opuestas). Una de ellas, que podría identificarse con la postura de H. Arendt, ve en lo político un ámbito público de libertad y deliberación, poniendo el acento en el carácter *asociativo* de la acción política; la otra, que podría vincularse con la posición de C. Schmitt, concibe lo político como un ámbito de conflicto y antagonismo, donde el acento recae en el carácter *disociativo* de la lucha y el poder.

2. La diferencia ontológica: lo político y la política, y (la falta de) el fundamento de lo social

El prestigio de Heidegger hacia finales de la década del 20 multiplicó la asistencia a sus cursos universitarios incrementando el número de sus discípulos. Entre éstos estaba Hannah Arendt, que fue la pensadora que habría de abrir la problemática ontológica de su maestro al ámbito estrictamente político⁸⁰⁶. Arendt desliza el problema de la diferencia ontológica al problema de la diferencia política. Dicha diferencia “divide el concepto de política en una *forma política* de la política (a menudo nominalizada por Arendt como ‘lo político’) y una *forma a-política* de la política”⁸⁰⁷. Para hacer lugar al pensamiento de la diferencia política es necesario delimitar el *concepto puro de lo político*, insistiendo en su autonomía respecto de lo social (la forma a-política de la política).

Arendt piensa que el concepto de lo político ha quedado impensado⁸⁰⁸ en la tradición filosófica, porque se ha partido del hombre como esencia o naturaleza y se ha

⁸⁰³ “La independencia del ‘juez’ ¿no es acaso la primera condición de un recurso permanente contra el abuso del poder? [...] El acceso de los ciudadanos a las fuentes de información, de conocimiento, de ciencia, independientes de las del Estado, ¿no es la segunda condición de un recurso permanente contra el abuso del poder? [...] El derecho de huelga, concretamente, me parece que es el único recurso de los obreros contra el Estado, *incluso contra el Estado de los obreros*. [...] Nuestras técnicas parlamentarias, nuestra manera de hacer alternar a las mayorías en el poder, parecen poco compatibles con las tareas de la nueva racionalidad del Estado. Por otra parte, no es menos cierto que la *discusión* es una necesidad vital para el Estado; la discusión es la que le da impulso y orientación; la discusión es la que puede evitar los abusos. La democracia es la discusión. Por tanto, es preciso que de una manera o de otra se *organice* esta discusión” (Ricoeur, P., 1990: 247, 248 y 249).

⁸⁰⁴ Ricoeur, P., 1990: 247.

⁸⁰⁵ Si es posible salvar la palabra [liberalismo], podría decir muy bien lo que tiene que decir: que el problema central de la política es la *libertad*, tanto si el Estado *fundamenta* la libertad por su racionalidad, como si la libertad *limita* las pasiones del poder por su resistencia. (Ricoeur, P., 1990: 250).

⁸⁰⁶ Según Marchart, “a Arendt corresponde acreditarle la politización del pensamiento de Heidegger” (Marchart, O., 2009: 60).

⁸⁰⁷ Marchart, O., 2009: 60.

⁸⁰⁸ En este planteo, Arendt sigue a su maestro Heidegger, quien no deja de insistir en el olvido que la historia de la metafísica ha volcado sobre la pregunta ontológica.

pasado por alto la ‘multiplicidad’, que hace al concepto mismo de lo político. Como dice Wolin: “El problema de lo político no reside en despejar un espacio del cual debe apartarse a la sociedad, sino, más bien, en fundamentar el poder en la comunalidad, aunque respetando la diversidad, y no simplemente la diferencia”⁸⁰⁹.

También Carl Schmitt procura definir el concepto de lo político⁸¹⁰, pero desde su perspectiva una comunidad no se establece a partir de las asociaciones sino, por el contrario, a través de un antagonismo externo, frente a un enemigo o a un afuera constitutivo.

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio.⁸¹¹

Para Schmitt el sentido de esta distinción es marcar un criterio (el grado máximo de intensidad) “de una unión [con los amigos] o una separación [de los enemigos], de una asociación o disociación”.⁸¹² ¿Quién es amigo y quién enemigo? El enemigo político es el otro, el extraño, el que es existencialmente distinto “en un sentido particularmente intensivo”. La alteridad y extrañeza del enemigo hace posible el surgimiento de conflictos que no pueden resolverse ni apelando a un contrato o ley común ni a partir del arbitraje de un tercero imparcial. Este tipo de conflictos solo puede ser resuelto por los propios implicados.⁸¹³

Los conceptos de amigo y enemigo son irreductibles e insuprimibles, y tienen que entenderse en su “sentido concreto y existencial”. De allí que los intentos del liberalismo de disolver el concepto de enemigo⁸¹⁴ en los conceptos de competidor (económico) o de oposición u oponente en la discusión (política) están condenados a fracasar. No se trata de cuestiones meramente teóricas, ni de ficciones, ni del marco normativo de las acciones, sino de relaciones de fuerza antagónicas. Lo político no se sostiene a partir de un fundamento último natural o sobrenatural, sino que se constituye sobre el antagonismo, sobre la diferencia⁸¹⁵. En este sentido, para Schmitt lo constitutivo de lo político es la diferencia y no la diversidad.

Tanto Arendt como Schmitt parten de la diferencia (ontológica) entre lo político y la política, aun cuando no conciben lo político de la misma forma. Mientras que para la primera lo político tiene un carácter asociativo, para el segundo, por el contrario,

⁸⁰⁹ Cf. Marchart, O., 2009: 61.

⁸¹⁰ “Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico” (Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 56).

⁸¹¹ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 56.

⁸¹² Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 57.

⁸¹³ “Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida” (Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 57).

⁸¹⁴ “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo” (Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 58).

⁸¹⁵ “La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo” (Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 59).

tiene un carácter disociativo. Estas dos concepciones opuestas en su definición de lo político serán reunidas en la ‘ontología política’ de E. Laclau y Ch. Mouffe.

Desde la publicación de *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics* (1985)⁸¹⁶, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han ido contribuyendo a la constitución de una “ontología política”⁸¹⁷, 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”⁸¹⁸, derivado del pensamiento de Heidegger. Para Laclau y Mouffe, la posmodernidad en filosofía se caracteriza por el reconocimiento de la imposibilidad de establecer un fundamento último⁸¹⁹ tanto de la realidad social como del conocimiento científico. En lo que hace a la realidad de la sociedad postmoderna, como ha señalado Vattimo⁸²⁰, 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. Mouffe vincula el ideal de transparencia de la Ilustración con la tendencia al totalitarismo y la opacidad de lo social, por el contrario, con una matriz democrática⁸²¹. En este sentido, su filosofía⁸²² se alinea con el pensamiento postfundacional desarrollado a partir de Heidegger⁸²³ y la hermenéutica de Ricoeur y Gadamer, con lo que Lefort llama la “invención democrática”⁸²⁴ y lo que Rorty caracteriza como la “contingencia de la sociedad”⁸²⁵.

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

⁸¹⁶ 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).

⁸¹⁷ 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).

⁸¹⁸ Critchley, S.-Marchart, O. (comp), 2008, p. 78.

⁸¹⁹ “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).

⁸²⁰ 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.

⁸²¹ Cf. Mouffe, Ch., 1999, p. 39.

⁸²² “La filosofía política en una sociedad democrática moderna no debería ser una búsqueda de fundamentos, sino la elaboración de un lenguaje que nos proporcionara descripciones metafóricas de nuestras relaciones sociales” (Mouffe, Ch., 1999, p. 86).

⁸²³ Cf. Marchart, O., 2009, p. 17.

⁸²⁴ Lefort, C., *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

⁸²⁵ Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

fundamento tradicional que descansa en Dios o la Naturaleza por un fundamento alternativo que se apoye en el hombre y su razón.⁸²⁶

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 heideggeriana⁸²⁷.

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 negociación.⁸²⁸

La experiencia *traumática* de la pérdida del ‘Fundamento’ o la apertura de lo social⁸²⁹ no es vivida por Laclau como algo necesariamente negativo o que haya que lamentar. Al contrario, la 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, en la recurrencia del autor a la noción de diferencia ontológica⁸³⁰ en el sentido que le da Heidegger: entender la diferencia *como* diferencia⁸³¹. Enmarcándose en esta tradición ‘postfundacional’, Laclau sostiene que la *brecha* que separa lo ontológico de lo óntico continúa siendo insalvable e insuperable⁸³², aun cuando lo óntico y lo ontológico están necesariamente entrelazados.

⁸²⁶ Mouffe, Ch., 1999, p. 30. Énfasis nuestro.

⁸²⁷ 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). Cf. Laclau, E., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, México, F. C. E., 2014, p. 146.

⁸²⁸ Marchart, O., “La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo ‘estrictamente filosófico’ en la obra de Laclau”, en Critchley, S.-Marchart, O.: *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, F.C.E., 2008, p. 78.

⁸²⁹ “Debemos, por tanto, considerar la apertura de lo social como el fundamento constitutivo o la ‘esencia negativa’ de lo existente, y a los diversos ‘órdenes sociales’ como intentos precarios y, en última instancia, fallidos de domesticar el campo de las diferencias” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 160-161).

⁸³⁰ También la obra de Rancière contiene una referencia implícita al problema de la diferencia ontológica en su concepto del “desacuerdo” (*la mésentente*), aun cuando Marchart no lo mencione en su artículo. Ver: Etchegaray, Ricardo, *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, Unlam-Prometeo, 2014, capítulo 3: La política como desacuerdo frente a la dominación del poder.

⁸³¹ “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).

⁸³² 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).

Marchart cita y analiza un texto de Laclau y Zac⁸³³ 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 adentro⁸³⁴ del sistema significante –porque en ese caso ya sería parte de él–.⁸³⁵

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’⁸³⁶.

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”⁸³⁷. El *fundamento ausente* impide que la totalidad social se constituya como un sistema diferencial cerrado y completo [totalidad] y al mismo tiempo hace evidentes las falencias tanto del positivismo como del voluntarismo.

Al hablar de lo social organizado como un ‘espacio retórico’⁸³⁸, 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).⁸³⁹

⁸³³ 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.

⁸³⁴ [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.

⁸³⁵ Marchart, O., 2008, p. 89. Énfasis nuestro.

⁸³⁶ Cf. Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 103-106: La imposibilidad de la sociedad.

“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 postfundacionalismo), también la política deviene internamente 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).

⁸³⁷ Marchart, O., 2008, p. 95. Énfasis nuestro.

⁸³⁸ 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.

⁸³⁹ 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. Énfasis nuestro.

Nuevamente, la diferencia ontológica evidencia una distinción fundamental para el análisis político y social. La distinción entre lo óptico 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 *abertura*⁸⁴⁰ de los social”⁸⁴¹.

Para Laclau y Mouffe, que en este punto siguen a Lefort, 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’⁸⁴². 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*”⁸⁴³. 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 ello se infiere que todos los sujetos sociales están *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*⁸⁴⁴ es la creación más revolucionaria de la época moderna y la que está a la base no solamente⁸⁴⁵ de la expansión del modo de producción capitalista sino de toda la ‘revolución democrática’⁸⁴⁶ 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 Lefort⁸⁴⁷ ha mostrado –advierten Laclau y Mouffe– de qué modo la ‘revolución democrática’, como terreno nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha

⁸⁴⁰ 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.

⁸⁴¹ Marchart, O., 2009, p. 183.

⁸⁴² Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 171 ss.

⁸⁴³ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 174 y 173. Énfasis nuestro.

⁸⁴⁴ “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).

⁸⁴⁵ La lógica equivalencial no se deriva del ordenamiento del modo de producción capitalista sino a la inversa: es la lógica que permite explicar el surgimiento y la expansión del capitalismo, pero también una multitud de transformaciones sociales que no se derivan del orden capitalista, como son los movimientos socialistas o feministas o los nuevos movimientos sociales.

⁸⁴⁶ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 171.

⁸⁴⁷ [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

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 incondicionado de orden. 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 trascendente⁸⁴⁸ 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 asegurados.⁸⁴⁹

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 las dos tenía como necesaria consecuencia la disolución del sistema⁸⁵⁰. “La precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada y limitada por la lógica de la autonomía⁸⁵¹. Es por eso que la demanda de *igualdad* no es suficiente; sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y *plural*”⁸⁵². 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*⁸⁵³ porque sostiene un reconocimiento de las *diferencias irreductibles*⁸⁵⁴.

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,

definición” (Lefort, C., *The political Forms of Modern Theory*, Oxford, 1986, p. 305; citado por Mouffe, Ch., 1999, p. 30).

⁸⁴⁸ [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).

⁸⁴⁹ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 210. Énfasis nuestro. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laclau se refiere al concepto clave de *dislocación* para designar las nuevas condiciones generadas como efecto del capitalismo y de las formas sociales modernas. Por su parte, G. Deleuze inventa el concepto de ‘agenciamiento maquínico colectivo’ para hacer referencia a las transformaciones sociales y políticas de nuestro tiempo, como se verá más adelante (Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, pp. 63, 80 y 91).

⁸⁵⁰ 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.

⁸⁵¹ [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 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).

⁸⁵² Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 207. Énfasis en el original, corchetes nuestros.

⁸⁵³ “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).

⁸⁵⁴ “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 (‘clasismo’), en una base social privilegiada (‘economicismo’) y en un instrumento privilegiado (‘estatismo’)” (Critchley, S., 2008, p. 63).

regida por el principio de la libertad, desmorona las tendencias a la homogenización, a la centralización y a la unificación que pretenden sostenerse sobre un fundamento único o trascendente. Laclau y Mouffe muestran cómo se presentan los nuevos antagonismos sociales con efectos *igualitarios plurales*⁸⁵⁵ 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 libertad⁸⁵⁶. 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 cuestionar.⁸⁵⁷

Yendo más allá de la génesis y de la 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 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

⁸⁵⁵ “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.

⁸⁵⁶ [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).

⁸⁵⁷ Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, p. 193.

‘enemigo’⁸⁵⁸ 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 diferenciadas⁸⁵⁹. 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 subordinación.⁸⁶⁰

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, 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.

3. Conclusión

En este capítulo se ha hecho un resumen de la génesis del problema de la diferencia ontológica y su derivación en el problema de la diferencia política. En el marco de la filosofía el problema fue planteado inicialmente por Heidegger, quien se remonta a los orígenes mismos de la filosofía griega. La obra de Heidegger da inicio a lo que se ha dado en llamar ‘filosofías postfundacionales’, es decir, modos de pensamiento que no remiten a un fundamento último sino a la diferencia en lugar del fundamento o al abismo del no-fundamento. A partir de él, la ‘pregunta fundante’ gira en torno al Ser mismo, como *acaecer* de la diferencia entre el Ser y los entes. La pregunta por la diferencia como diferencia abre una brecha irreconciliable e insuperable entre el nivel ontológico y el óntico. A su vez, la brecha desfundamentadora se desplazó de la filosofía metafísica a la filosofía política y social, orientando las preguntas hacia el fundamento de la sociedad o el fundamento de la democracia. En este contexto, pareciera que la imposibilidad de determinar un fundamento último deriva en la

⁸⁵⁸ 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.

⁸⁵⁹ “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).

⁸⁶⁰ Laclau, E.- Mouffe, Ch., 1987, pp. 171-72. Énfasis nuestro.

inaceptable consecuencia de no poder fundamentar la democracia o la vida social ordenada y estable frente a los fundamentalismos o totalitarismos. A pesar de todos sus cuidados y advertencias respecto de la apertura del Ser y lo irreductible de la brecha, el mismo Heidegger cayó en el engaño y la confusión de los niveles ontológico y óntico. La cuestión no pudo ser enfrentada hasta que Ricoeur pudo ‘objetivar’ lo que Heidegger había interpretado como una estupidez personal o un error puramente subjetivo, apuntando a la paradoja en el Ser mismo, en lo político como tal, porque lo político (la brecha, la diferencia) fundamenta por igual la democracia y el totalitarismo, el capitalismo y el fundamentalismo, la autonomía y la sujeción.

Con este fin, Ricoeur tuvo que efectuar una distinción decisiva entre lo político como tal y la política, apuntando a la brecha entre el nivel ontológico y el nivel óntico. Esa brecha le permitió argumentar a favor de la autonomía de lo político respecto de cualquier otro ámbito (social, económico, cultural, ideológico, etc.). Lo político no puede ser reducido a ningún tipo de relación social o económica y, por tanto, no puede ser explicado como un derivado de las posiciones de clase o de los niveles de formación o educación. La racionalidad de lo político no se deriva de ninguna relación social específica o de un fundamento trascendente no-político. Se requiere, entonces, pensar la diferencia y comprender la ‘racionalidad’ de lo político. Partiendo de los ejemplos de Aristóteles y Rousseau, Ricoeur sostiene que la especificidad de lo político solo se comprende en el pensamiento filosófico: como fractura entre racionalidad y poder, entre control y libertad.

A partir de aquí, la cuestión más importante de la filosofía política es definir el concepto de lo político. Dos líneas opuestas tratan de responder a este problema: los que definen lo político por su carácter asociativo y los que lo hacen por su carácter disociativo o conflictivo. Finalmente, desde la década de 1980, lo político se comprende como la interrelación de dos lógicas contrapuestas y complementarias: la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia, desarrollando las radicales consecuencias de la diferencia ontológica en lo político.

CAPÍTULO 6

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE DELEUZE

1. Ontología, ética y política

El esquizoanálisis es inmediatamente práctico, inmediatamente político, ya se trate de un individuo, de un grupo o de una sociedad. Pues, *antes que el ser, está la política*.⁸⁶¹

En sus obras y en sus cursos, Deleuze no hizo otra cosa que filosofía, incluso cuando se ocupó de la pintura, del cine, del psicoanálisis, del capitalismo o de cualquier otro ámbito de la realidad, y la filosofía se ocupa de crear conceptos⁸⁶² para responder a los problemas que se le imponen. Teniendo en cuenta lo antedicho, la primera pregunta que hay que plantear es si hay algo así como una política o una filosofía política en Deleuze⁸⁶³ y, si la hay, cuál es su relación con la filosofía como tal.

Mengue observa que en el pensamiento deleuziano hay una conexión evidente entre el pensamiento especulativo y la filosofía práctica, entre la ontología y la ética: “En todas partes, en todo ámbito, se constata un privilegio del *movimiento* sobre el reposo, de la *variación continua* sobre la forma determinada y la estructura, de la *línea de fuga* con sus disoluciones sobre la organización y la estabilidad, de lo *indefinido* sobre lo acabado, de lo *informal* y de lo *ilimitado* sobre el equilibrio de las formas y la medida de los límites. Por doquier *el mismo rechazo al orden*, concebido como un sedimento, un desecho del movimiento puesto como único creador.”⁸⁶⁴ En el pensamiento de Deleuze existe una coherencia rigurosa entre la concepción general de la filosofía (ontología y metafísica) y filosofía práctica (la ética y la política)⁸⁶⁵. El mismo paralelismo existente entre la ontología y la ética puede hallarse entre la ética y la política. “En el plano de la acción –sigue diciendo Mengue– tampoco se escapa a esta primacía de las intensidades móviles, moleculares y no codificadas. La teoría de la

⁸⁶¹ 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.

⁸⁶² “La creación de conceptos nuevos es una actividad inherentemente política. Su fin no debería ser meramente el reconocimiento de estados de cosas existentes o la justificación de opiniones y formas de vida existentes, sino la absoluta desterritorialización del presente en el pensamiento”. (Patton, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p. 26)

⁸⁶³ “A pesar de su falta de compromiso con cuestiones de teoría política normativa, Deleuze es un filósofo profundamente político. Su obra en colaboración con Guattari ofrece nuevos conceptos y un nuevo enfoque para pensar filosóficamente acerca de lo político. [...] Aunque no es un filósofo político en el sentido de pertenecer al género disciplinario, Deleuze ha mantenido por mucho tiempo la opinión de que la filosofía es una actividad política.” (Patton, P., 2013, p. 11 y 13). “¿Es posible identificar algo así como una política deleuziana? (...) Deleuze nunca aisló la política como algo que debería ser pensado *per se*, para sí, como un pensamiento específico. (...) Deleuze nunca escribió que lo que le interesaba eran las relaciones entre política y filosofía” (Badiou, A., “¿Existe algo así como una política deleuziana?”, en Zarka, Yves y otros, *Deleuze político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010, p. 21).

⁸⁶⁴ Mengue, 2008: 129. Énfasis nuestro.

⁸⁶⁵ “Deleuze rechazaría el hecho de hablar, por un lado, de un modo de pensar y, por otro, de un modo de actuar. Porque la imagen del pensamiento en Deleuze es ya un actuar, dado que justamente no existen estas mediaciones platónicas ideales y representativas entre acción y pensar. Lo que es absolutamente fundamental es la presencia del actuar en la definición del pensamiento” (Negri, T. en 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>).

acción política se encuentra así inmediatamente determinada como una *micropolítica*⁸⁶⁶ que resulta indisociable de un *nomadismo* radical⁸⁶⁷. *Anarquismo*⁸⁶⁸ teórico y práctico, fundamental, que denuncia en todo ámbito la ilusión que representan los órdenes, las estructuras y las constantes de cualquier tipo, ya sea como orden físico y cósmico o como organización social y política⁸⁶⁹.⁸⁷⁰ A estas aproximaciones iniciales, Schéler agrega: “En comparación con la psiquiatría, con la moral, con la opinión, con el Estado, al escritor le concierne la ‘clínica’. Es psicótico, esquizofrénico, del mismo modo que el filósofo de la inmanencia es necesariamente anarquista, revolucionario”⁸⁷¹. Coincidiendo con lo anterior N. Jun señala que la posición deleuziana es “fuertemente crítica frente a cualquiera y todas las formas de poder”⁸⁷². En este punto, Deleuze suplemente los aportes originales del pensamiento de Foucault, sistematizando sus resultados y proyectando nuevas perspectivas, como se mostrará en apartado siguiente.

2. Deleuze como lector de Foucault: el abandono de los ‘postulados’ tradicionales relativos al poder

Durante los años '60 en Francia se había formado una ‘escolástica’ marxista (teórica) y un ‘aparato’ partidario (práctico) solidificados, que impedían pensar y actuar frente a una realidad radicalmente nueva.⁸⁷³ Imposibilitaban pensar el problema del poder y limitaban la realización de nuevas formas ‘locales’⁸⁷⁴ de lucha. Se hizo

⁸⁶⁶ El concepto de *micropolítica*, como el de *micropoder* en Foucault, hace referencia a las relaciones de fuerza que se ejercen en los más diversos planos, sin que el análisis de la política o del poder deba restringirse al derecho, al Estado o a los aparatos de Estado, a los que Deleuze llama ‘grandes conjuntos’ o ‘conjuntos molares’. Toda relación es una relación de fuerzas. Toda relación es una relación política. La política no tiene que ver con un tipo de relaciones específico (como las estatales o gubernativas) diferenciado de los otros tipos de relaciones específicas (como las sociales, culturales, sexuales, ideológicas o religiosas), sino cualquier relación de fuerzas.

⁸⁶⁷ Por *nomadismo radical* hay que entender que toda realidad es móvil, que tiene que pensarse desde el cambio y no a la inversa. No se trata de conocer lo quieto, lo estable, lo inmóvil, lo sedimentado o estratificado. Tampoco se intenta comprender el movimiento *desde lo inmóvil*. Nomadismo es pensar el movimiento desde el movimiento.

⁸⁶⁸ Por *anarquismo* hay que entender lo que no tiene un fundamento último o un principio o *ἀρχή* (arjé), en sus dos significados: fundamento primero y principal, y príncipe (autoridad que ordena).

⁸⁶⁹ Mengue, 2008: 129. Énfasis nuestro.

⁸⁷⁰ [May] “sostiene que este nuevo anarquismo ‘conserva las ideas de luchas locales intersectantes e irreducibles, de una cautela acerca de la representación, de lo político como cubriendo el campo total de las relaciones sociales, y de lo social como una red antes bien que como un holismo cerrado, un campo concéntrico, o una jerarquía’ (May, 1994: 85). No obstante, May también observa que, en común con otros pensadores post-estructuralistas, Deleuze y Guattari abandonan varios supuestos clave del pensamiento anarquista clásico, tales como la concepción represiva del poder y una creencia en el carácter esencialmente benigno y cooperativo de la naturaleza humana. Como señala, esa versión de la política post-estructuralista sigue siendo un estilo de pensamiento político más bien táctico que estratégico, dirigido a formas de devenir-revolucionario particulares y locales, más bien que a un cambio social global”. (Patton, P., 2013, p. 21)

⁸⁷¹ Schéler, R., 2012, p. 27.

⁸⁷² Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 92.

⁸⁷³ Deleuze señala tres grandes diferencias con el marxismo: 1) Mientras que el marxismo plantea los problemas en términos de necesidad, ellos prefieren plantearlos en términos de deseos. 2) Mientras que el marxismo sostiene una cierta oposición entre estructura y superestructura o entre infraestructura económica y superestructura ideológica, ellos sostienen que no hay ideología sino solo organizaciones de poder. 3) Mientras que el marxismo explica lo real poniendo el acento en el desarrollo, la memoria y la recapitulación, ellos prefieren concebir la producción “partir de una potencia que es la de olvidar, a partir de una fuerza que es la de la experimentación”. (Cf. Deleuze, G., 2013, pp. 222-223)

⁸⁷⁴ Cf. Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981, p. 14.

necesario apartarse de la ‘historia’ esclerotizada para *devenir*, “es decir, para crear algo nuevo”⁸⁷⁵, y Deleuze reconoce y agradece a Foucault haber sido “el primero en inventar esa nueva concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla ni a enunciarla”⁸⁷⁶. Foucault se propone realizar una ‘analítica del poder’ que haga posible “descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente en las relaciones de fuerza”⁸⁷⁷, pero, para lograrlo, necesita “liberarse de *cierta representación del poder ‘jurídico-discursiva’*”⁸⁷⁸, dominante en las teorías vigentes tanto liberales como marxistas. En dicha *representación* el poder es pensado como una ‘relación negativa’⁸⁷⁹, que, paradójicamente, no produce nada, es decir, *nada puede*, salvo decir no y reprimir.⁸⁸⁰ En esta representación, la esencia del poder consiste en la creación de un estado de derecho a partir del cual se prescribe un orden y una racionalidad, colocando a lo legislado bajo un régimen binario⁸⁸¹: lícito e ilícito, permitido y prohibido. Es decir, que el poder no aplicaría más que la ley de la prohibición, adoptando tres formas: a) afirma que *eso* no está permitido; b) impide que *eso* sea dicho; c) niega que *eso* exista. Conminación a la no manifestación, al mutismo y a la inexistencia.

Se esquematiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como *sujeto* -que está ‘sujeto’- *es el que obedece*. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias, correspondería a aquel a quien constriñe -ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro- la forma general de sumisión. Por un lado, el poder legislador y, por el otro, *sujeto obediente*.⁸⁸²

Foucault advierte que es necesario liberarse de la representación de poder⁸⁸³ que lo define de modo *limitativo* porque al caracterizarlo de esa forma se elimina “todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad”⁸⁸⁴.

⁸⁷⁵ Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri en *Pourparlers*, reproducida en el Magazin dominical de *El Espectador*, N°511, 7-2-93, de Bogotá, Colombia, p. 15, columna 2.

⁸⁷⁶ Deleuze, G., *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987, p. 50.

⁸⁷⁷ Foucault, M., 1992: 118.

⁸⁷⁸ Foucault, M., 1992: 100.

⁸⁷⁹ Rechazo, exclusión, desestimación, barrera, ocultación o máscara son ejemplos de relaciones negativas.

⁸⁸⁰ Aclara que ya “ciertos psicoanalistas” habían desarrollado una teoría del deseo en la que el sexo no está reprimido. Poder y deseo se articulan de una manera más compleja y originaria que cuando se los entiende como represor y reprimido. “No habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. *La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo*” (Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guinazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 17° edición, 1992, p. 99. Énfasis nuestro).

⁸⁸¹ Foucault, M., 1992: 101.

⁸⁸² Foucault, M., 1992: 103-4. Néstor García Canclini llama ‘deductivista’ a esta tendencia: “Llamamos deductivistas a quienes definen a las culturas populares desde lo general a lo particular, según los rasgos que les habrían sido impuestos: por el modo de producción, el imperialismo, la clase dominante, los aparatos ideológicos o los medios masivos. [...] El deductivismo se apoya en dos operaciones: primero, sustancializa los grandes agentes sociales y les atribuye la posesión exclusiva del poder; luego, deduce de sus estrategias de dominación los efectos sobre las culturas populares” (García Canclini, N., *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, U.B.A.-C.B.C., Cursos y conferencias 5, 1995, pp. 93 ss.).

⁸⁸³ “Me parece que la noción de represión es completamente inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productos en el poder. Cuando se definen los efectos de poder por la represión se utiliza una concepción puramente jurídica de este poder; se identifica poder con una ley que niega; con la potencia de la prohibición. (...) Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice que no, sino que cala de hecho, produce cosas,

Esta representación del poder es deudora del iluminismo, cuya crítica de la monarquía y del poder monárquico se valió de los mismos supuestos jurídico-políticos que acompañaron el desarrollo histórico de las monarquías. *La crítica iluminista no puso en cuestión “el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho”*⁸⁸⁵. Esta representación del poder ya no es adecuada a los ‘novísimos mecanismos de poder’ que penetraron las sociedades poco a poco, los que “a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes”; nuevos procedimientos de poder que “funcionan no ya por el derecho sino *por la técnica*, no por la ley sino *por la normalización*, no por el castigo sino *por el control*, y que se ejercen en niveles y formas que *rebasan el Estado y sus aparatos*”⁸⁸⁶. Desde esta perspectiva nueva el poder no tiene un centro ni un fundamento⁸⁸⁷ sino que es *un sistema de relaciones de fuerzas*, un conjunto de prácticas transversales.⁸⁸⁸

Foucault trató de *caracterizar*⁸⁸⁹ en una serie de tesis o ‘proposiciones’ los supuestos y las categorías implícitas en las teorías del poder vigentes y en su representación. Estos supuestos muestran la insuficiencia de dichas teorías para explicar la política a la luz de las nuevas condiciones históricas (desde fines del siglo XVIII) y por esa razón se hace necesario reelaborarlos. En sus cursos sobre Foucault, Deleuze se pregunta cuáles son estos supuestos en la representación del poder, sin dejar de advertir que si existen tales *principios*⁸⁹⁰ tienen que ser *múltiples* (irreducibles a la unidad de un fundamento último) y de naturaleza *práctica, operativa*. La habilidad deleuzeana para trazar mapas, facilita el acceso a la problematización de estos supuestos axiomáticos de todas las concepciones anteriores del poder, ordenándolos y resumiéndolos en seis postulados:

induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través del cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir” (Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Editorial Alianza, Buenos Aires, 1990, p. 137.

⁸⁸⁴ Foucault, M., 1992: 104. [Es] “una concepción del poder que podríamos llamar ‘teológica’, pues lo imagina omnipotente y omnipresente. Los receptores y los consumidores son vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas impuestas por la dominación, incapaces de distinguir en los mensajes cuáles los benefician o perjudican, cuál es en los bienes el valor de uso (que se supone ‘auténtico’), el valor de cambio y el valor simbólico (que se considera ‘artificial’). La consecuencia metodológica es creer que con sólo estudiar los objetivos económicos de los medios masivos y la estructura ideológica de sus mensajes puede deducirse qué necesidades generan en los espectadores. No se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social”. [...] “Al subordinar la condición de las clases populares al lugar que la reproducción social y educativa les fija, toda la iniciativa se reserva a los sectores dominantes” (García Canclini, N., 1995: 96-7).

⁸⁸⁵ Foucault, M., 1992: 107-8. La falta de crítica sobre estos supuestos es la consecuencia de seguir apegados “a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía”, y es la causa de la importancia que aún se le sigue otorgando en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía”.

⁸⁸⁶ Foucault, M., 1992: 109. Énfasis nuestro.

⁸⁸⁷ Marchart llama filosofía política ‘post-fundacional’ al modo de pensamiento que toma a su cargo la tarea de comprender es nueva forma de poder.

⁸⁸⁸ Cf. Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014, pp. 17 ss.

⁸⁸⁹ Cf. Foucault, M., 1992: 114 ss.

⁸⁹⁰ Deleuze dice que Foucault no hizo una exposición de los principios del poder, sencillamente porque “el poder no tiene principio” (Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 17. Cf. p. 31).

2. 1. Postulado de la propiedad

Según este supuesto la burguesía, como clase social, se habría *apropiado* del poder que antes habría *pertenecido* a la nobleza y a la monarquía. Pero Foucault muestra que el poder no puede poseerse, que “no es un privilegio adquirido o conservado de la clase dominante”, que no es una propiedad conquistada⁸⁹¹, que

...no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar. [...] El poder es una *producción* [o una creación]. Y una producción [o creación] *siempre social*. El poder surge *en el conjunto de las relaciones sociales*. Esta característica es superadora de las posturas reduccionistas que consideran al poder como ‘objeto’, ‘posesión’, ‘cosa’, ‘propiedad’ y que da lugar a los procesos de ‘reificación’ y ‘des-significación’ del poder y de las relaciones sociales.⁸⁹²

El poder no es algo que se ‘tenga’ o pueda ‘tenerse’⁸⁹³, sino que se *ejerce*, en el conjunto de las relaciones sociales desiguales y cambiantes. El poder es más bien, una *estrategia*, cuyos efectos son atribuibles a ‘disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos’. Las *relaciones de poder* “constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen”⁸⁹⁴; son el efecto de conjunto de *posiciones estratégicas*. ¿Qué es una estrategia? Es lo que define “puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad”⁸⁹⁵ cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas”.⁸⁹⁶

2. 2. Postulado de la localización

Se supone que “el poder sería poder *de Estado*, estaría *localizado* en el aparato de Estado”. Este supuesto, sobre el que se asienta, por ejemplo, la teoría leninista de la revolución, se ha mantenido incuestionado en las prácticas de los movimientos revolucionarios desde finales del siglo XVIII, donde ‘tomar el poder’ significaba ‘tomar el gobierno del Estado’. “Cuando se rechaza el modelo del aparato de Estado [althusseriano], o el de la organización del partido [leninista] que se configura sobre la idea de conquistar dicho aparato, no hay por qué caer en una grotesca alternativa: o bien

⁸⁹¹ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 17a edición, 1992 (b), p. 182.

⁸⁹² Labourdette, S., *Política y poder*, Buenos Aires, AZ Editora, 1993, p. 31. Corchetes nuestros. Dos razones nos llevan a explicitar y mantener la alternativa ‘creacionista’: en primer lugar, rescatar una categorización que proviene de la otra gran tradición que conforma el occidente (la semita); en segundo lugar, dejar abierta la posibilidad para repensar el paradigma antropológico moderno y burgués que concibe al hombre esencialmente como ‘productor’. Cf. Baudrillard, J., *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, México, Editorial Gedisa, 1983.

⁸⁹³ “El poder no requiere *portadores*, porque el ser nunca es conducido por el ente, sino a lo sumo viceversa, el ente a través del ser, es decir, el poder es dominado hacia él mismo. [...] El ser nunca puede ser ‘conducido’ por el ente, de modo que el ser descansa en el ente y sea por su gracia. Antes bien se esencia el poder como ser en él mismo y es disipado por el ente en lo eficaz e irrefrenablemente confirmado. El poder nunca puede ser aprehendido (llevado a posesión) porque solo podemos ser poseídos por él, puesto que es *subjetividad incondicionada*” (Heidegger, M., *La historia del ser*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011, p. 86).

⁸⁹⁴ Foucault, M., 1992: 114.

⁸⁹⁵ “Es porque (...) en el dominio microfísico, no hay equilibrio. Es por naturaleza un dominio que repudia el equilibrio. (...) El poder es fundamentalmente difuso, fluido, inestable” (Deleuze, G., *El poder*. Curso sobre Foucault, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014, p. 38).

⁸⁹⁶ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, p. 27

recurrir a un estado natural, a un dinamismo espontáneo [espartaquistas, maoístas, liberales de la primera época], o bien convertirse en el pensador, pretendidamente lúcido, de una revolución imposible, y tanto más gratificante cuanto más imposible [utopistas, frankfurtianos]”⁸⁹⁷.

Ni el poder ni la resistencia son localizables, es decir, *no están* en un lugar determinado. Foucault critica la tesis del marxismo según la cual la resistencia está localizada en la clase proletaria y la afirmación de Marcuse según la cual la resistencia podría ubicarse en el conjunto de los marginados, los que conformarían un Gran Rechazo⁸⁹⁸.

Las relaciones de poder son *inmanentes* a *todas* las relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales...) ⁸⁹⁹. De acuerdo con lo anterior, el Estado no es más que “un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una ‘*microfísica del poder*’”⁹⁰⁰. La ‘microfísica’ se ocupa de las relaciones moleculares y no de los conjuntos molares o de los grandes sistemas.⁹⁰¹ No hay un *locus* privilegiado, sino *multiplicidades*⁹⁰² que forman redes y hay ‘tecnologías’ que unen distintos tipos de instituciones, aparatos, grupos, elementos, para ‘hacer que converjan’. El poder “no es local o localizable puesto que es *difuso*”, pero tampoco es nunca global (en el sentido de ‘total’), como creían Lukács o los miembros de la Escuela de Frankfurt.

2. 3. Postulado de la subordinación

Según el supuesto de la subordinación, el poder de la superestructura [aparatos de Estado, gobierno, legislación, política (en sentido restringido), cultura, ideología] se subordinaría “a un modo de producción como infraestructura”⁹⁰³.

⁸⁹⁷ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Editorial Pre-textos, Valencia, 1980, p. 164.

⁸⁹⁸ “Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo -alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición no puede existir sino *un campo estratégico* de las relaciones de poder” (Foucault, M., 1992: 116. Énfasis nuestro).

⁸⁹⁹ Foucault, M., 1992: 114.

⁹⁰⁰ Deleuze, G., 1987: 51.

⁹⁰¹ En *Pedir lo imposible* (pp. 43-44) S. Žižek cuestiona esta posición: “...En este punto soy casi hegeliano conservador. ¿Cuántas cosas tienen que funcionar para que algo se haga? Leyes, costumbres, reglas: esto es lo que nos hace sentirnos auténticamente libres. No creo que la gente sea consciente de este hecho. Eso era la hipocresía de muchos izquierdistas: su objetivo era toda la estructura del aparato de poder del Estado. Pero todavía necesitamos contar con que todo el aparato estatal funcione.

“Así que mi visión no es alguna comunidad utópica *sin* Estado. Lo podemos llamar Estado o lo que sea, pero, más que nunca, lo que realmente necesitamos son ciertos organismos de poder social y de distribución de ese poder. El mundo actual es muy complejo. Si actualmente quieres crear una empresa tienes que estar muy vinculado con el aparato del Estado, cada vez más. Por eso siempre he desconfiado profundamente de esos socialistas libertarios que afirman: ‘Solo queremos la organización local comunal’. No creo en eso. Siempre trato de enumerar cuántas cosas tendrían que *funcionar* a nivel del Estado para que ellos pudieran realizar su ‘autogestión local u organización comunal’”.

⁹⁰² “El poder no es ‘uno’ y mientras se insinúa allí donde no se le percibe en primera instancia, es ‘plural’, una legión como los demonios. [...] ‘El poder está presente en los mecanismos más sutiles del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los grupos, sino también en las modas, la opinión corriente, los espectáculos, los juegos, el deporte, la información, las relaciones familiares y privadas y hasta en los impulsos liberadores que intentan contestarlo” (Eco, U., *La estrategia de la ilusión*, Editorial Lumen-De la flor, Buenos Aires, 1986, p. 337).

⁹⁰³ Deleuze, G., 1987: 52.

El abandono del postulado 2 pone en cuestión un viejo prejuicio de las tesis marxistas que tiene claras raíces en Marx mismo. El abandono del postulado 3 discute la tesis que sostiene que lo ideológico está determinado ‘en última instancia’ por el modo de producción; en particular, la concepción althusseriana que explica dicha subordinación mediante el concepto de ‘sobredeterminación’. Este concepto había significado un avance en los intentos de comprender lo político, como una ‘autonomía relativa’,⁹⁰⁴ pero la afirmación de ‘la determinación en última instancia por la economía’ es lógicamente incompatible con el concepto de ‘autonomía relativa’⁹⁰⁵.

El microanálisis funcional –agrega Deleuze– sustituye lo que aún queda de piramidal en la imagen marxista [del poder] por una estricta inmanencia en la que los núcleos de poder y las técnicas disciplinarias forman otros tantos segmentos que se articulan entre sí, y gracias a los cuales los individuos de una masa pasan o permanecen, cuerpos y almas (familia, escuela, cuartel, fábrica, y si es preciso prisión). ‘El’ poder tiene como características la inmanencia de su cuerpo, *sin unificación trascendente*, la continuidad de su línea, *sin una centralización global*, la contigüidad de sus segmentos, *sin totalización diferente*: espacio serial.⁹⁰⁶

No existe subordinación a un *fundamento exterior y trascendente* al sistema de poder, razón por la cual sólo se puede pensar el poder desde la estricta *inmanencia*. No es posible explicar las relaciones de poder desde una instancia exterior a ellas, como podría ser la económica o la ideológica, pero tampoco se pueden explicar las relaciones de poder partiendo de un centro (interior) único que las fundamente. Los sistemas de poder no tienen un centro fijo que les de estabilidad y permanencia, lo cual lleva a tratar de conceptualizar un poder *descentrado*. Finalmente, los sistemas de poder no suponen la prioridad del todo frente a las partes (como han hecho los estructuralistas), lo que conduce a un intento de comprender *cómo se componen y articulan las fuerzas diferentes*. Ni fundamento trascendente, ni centro inmanente, ni estructura permanente.

2. 4. Postulado de la esencia o del atributo

Se supone que el poder “cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados), pero el poder carece de esencia, *es operatorio*. No es atributo, sino *relación*⁹⁰⁷: la relación de poder es el conjunto de relaciones de fuerzas⁹⁰⁸, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por

⁹⁰⁴ Cf. Etchegaray, R. et alia, *¿Cómo no sentirme así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo-UNLaM, 2009.

⁹⁰⁵ Cf. Laclau, E. y Mouffe, C., *PostMarxism without apologies*, “New Left Review”, N°166, 1987, pp. 93 ss.

⁹⁰⁶ Deleuze, G., 1987: 53.

⁹⁰⁷ “El poder, como se ha reconocido desde hace largo tiempo, es un fenómeno de relaciones, no es una cosa que alguien posea” (Easton, D., *Política moderna*, Ediciones Letras, México, 1968, p. 149, citado por Labourdette, S., 1984, p. 31). Este último autor agrega en la página siguiente a la citada: “Consideramos que el acierto de plantear el concepto de poder como una relación social radica en señalar la naturaleza social del mismo y en el intento, generalmente fallido, de escapar a la reificación en que han incurrido numerosos análisis acerca del poder”.

⁹⁰⁸ “Si el poder es relación de fuerzas, si toda fuerza está en relación con otra fuerza, entonces, toda fuerza está atravesada por dos poderes: poder de afectar a otras fuerzas y poder de ser afectada por otras fuerzas. Afectar y ser afectado son los dos sentidos de las relaciones de fuerzas” (Cf. Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014, pp. 73-74). Se trata, entonces, de una *política de los afectos*. Así como el pensamiento responde a problemas, la política responde a los afectos.

las fuerzas dominantes: las dos constituyen singularidades”⁹⁰⁹. Deleuze dice que los trabajos de Foucault constituyen un ‘nuevo funcionalismo’, cuyos análisis proceden por ‘innumerables puntos de enfrentamiento, núcleos de inestabilidad cada uno de los cuales implica sus riesgos de conflicto, de luchas, y de inversión al menos transitoria de las relaciones de fuerza’, sin analogía ni homología, sin univocidad, pero con un tipo original de continuidad posible. En resumen, *el poder* carece de homogeneidad, pero *se define por las singularidades*, los puntos singulares por los que pasa.⁹¹⁰

El abandono de este postulado permite comprender fenómenos, tales como el fascismo o el nazismo, que eran difícilmente conceptualizables a partir de los supuestos marxistas tradicionales. Tal vez haya sido Antonio Gramsci, quien más se acercó a la superación de este postulado, a partir de sus conceptos de ‘hegemonía’ y ‘bloque histórico’, pero la conceptualización marxiana de las ‘clases sociales’ y de sus ‘intereses objetivos’ (según la cual el poder es detentado por una clase dominante definida por sus intereses y padecido por una clase dominada con intereses contradictorios a los primeros), le impidió avanzar más en esta dirección.

2. 5. Postulado de la modalidad

Según este supuesto, el poder tendría dos modalidades alternativas o complementarias, “actuaría a través de la violencia o de la ideología, unas veces reprimiría, otras engañaría o haría creer, unas veces policía y otras propaganda”⁹¹¹. Ya en la temprana monografía sobre Hume, Deleuze advertía sobre la interpretación hobbesiana del poder, que resulta necesariamente del supuesto egoísmo inherente a la naturaleza humana. A partir de dichos supuestos, la sociedad se hace posible a partir de la represión y de la limitación de los egoísmos (contrato, del que surge el Estado, la ley, la moral y la justicia). Partiendo del deseo natural de autoconservación, el problema es cómo limitar la guerra y el conflicto. Pero si, como Hume hace, se parte de las simpatías (y no de los egoísmos) el problema cambia completamente: la cuestión es cómo integrar las simpatías en una totalidad positiva. “Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo *negativamente*, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos e intereses, en lugar de comprenderla como *un sistema positivo de empresas inventadas*”⁹¹².

Pero el poder no es negativo o represivo sino *productivo* y *creativo*⁹¹³. “El poder más que reprimir ‘*produce realidad*’, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, *produce verdad*”⁹¹⁴. El poder no es meramente reactivo sino activo, productivo,

⁹⁰⁹ Deleuze, G., 1987: 53. Para Deleuze es necesario dejar de pensar en términos de atributo o esencia porque hay que dejar de pensar en términos de ‘substancia’, pero ¿es necesario igualmente desechar los conceptos de ‘potencia’ y ‘acto’? Labourdette no lo cree así, y afirma que “el poder es siempre una capacidad; una capacidad de lograr algo” puesto que “es hacer e impedir hacer; negarse a hacer y obligar o persuadir a hacer” (Labourdette, S., 1993: 32).

⁹¹⁰ Deleuze, G., 1987: 51. Énfasis nuestro.

⁹¹¹ Deleuze, G., 1987: 54.

⁹¹² Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981, p. 33.

⁹¹³ “Politics is not the terrain of the *representation* of a people (and hence does not circulate primarily around questions of ‘justice’ and ‘truth’), but of their *creation*” (Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 8).

⁹¹⁴ Cf. Foucault, M. : 1992b, p. 198: “Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”. Cf. Labourdette, S., *Política y poder*, Buenos

creativo, positivo⁹¹⁵. En las teorías liberales, el concepto de Estado quedó ligado a aquella modalidad negativa del poder, por la cual se le veía como a un monstruo (Leviatán) que debe ser reducido a su mínima expresión para que realice unas funciones estrictamente necesarias (garantizar la seguridad de la vida y la propiedad). En las teorías liberales la positividad se desplaza *hacia la iniciativa privada*. En el marxismo *determinista* también se señalan las dos dimensiones (negativa y positiva) del poder como fuerza productiva: las relaciones de producción se convierten (en un determinado momento del desarrollo histórico) en trabas (negativo) para el desarrollo de las fuerzas productivas (positivo).

“La problemática del poder sigue estando en manos reduccionistas, ya sea desde una perspectiva ‘ideologista’ o desde una ‘juridicista’”⁹¹⁶. Las conceptualizaciones de la represión y la ideología “no explican nada, sino que suponen siempre un *agenciamiento*⁹¹⁷ [ensamblaje, composición] o ‘dispositivo’ o configuración⁹¹⁸ en el que actúan.

2. 6. Postulado de la legalidad

Según el supuesto de la legalidad, el poder del Estado se expresaría en la ley (impuesta por los más fuertes o contratada racionalmente entre contendientes). Pero Foucault muestra que “la ley es una *gestión de los ilegalismos*, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase dominante, otros, por último, que prohíbe, aísla y toma como objeto, pero también como medio de dominación”⁹¹⁹. Es decir, la ley y el derecho no hacen sino expresar el orden correspondiente a las fuerzas dominantes o hegemónicas en un sistema *dado*. El abandono del postulado de la legalidad supone la inversión de la definición de von Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios, porque “la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto”⁹²⁰.

Deleuze destaca la importancia de la concepción foucaultiana del poder, subrayando *tres avances significativos*: 1. Es una concepción novedosa del poder, que avanza no solo más allá de los clásicos sino también de las teorías del liberalismo y del marxismo. 2. Supera la dualidad de las formaciones discursivas y no-discursivas en las

Aires, AZ Editora, 1993, p. 30, y Labourdette, S., *El poder. Hacia una teoría sistemática*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1984.

⁹¹⁵ Umberto Eco sostiene que la noción de poder en Foucault presenta dos características: “en primer lugar, el poder no sólo es represión e interdicción, sino también incitación al discurso y producción de saber; en segundo lugar, y como señala también Barthes, el poder no es uno, no es macizo, no es un proceso unidireccional entre una entidad que ordena y sus propios súbditos” (Eco, U., 1986: 339).

⁹¹⁶ Labourdette, S., 1993: 28.

⁹¹⁷ Ver infra: La teoría de los agenciamientos/ensamblajes.

⁹¹⁸ “El campo de las luchas culturales tiene un rol fundamental en la construcción de las identidades políticas. La hegemonía no es un tipo de articulación limitada al campo de lo político en su sentido estrecho, sino que implica la construcción de una cultura nueva -y esto afecta todos los niveles donde los seres humanos modelan su identidad y sus relaciones con el mundo (la sexualidad, la construcción de lo privado, las formas de entretenimiento, el placer estético, etc.). Concebida en este sentido, la hegemonía no es, por supuesto, la hegemonía de un partido o de un sujeto, sino de un conjunto vasto de operaciones e intervenciones diferentes que cristalizan, sin embargo, en una cierta configuración -en lo que Foucault llama *dispositivo*. Y en el área donde los *mass media* juegan un rol capital en la formación de las identidades culturales, toda ofensiva hegemónica debe incluir, como uno de sus elementos centrales, una estrategia que les concierna.” (E. Laclau, *Strategies*, N°1, pp. 21-2.)

⁹¹⁹ Deleuze, G., 1987: 55-6.

⁹²⁰ Deleuze, G., 1987:56.

investigaciones anteriores del mismo Foucault. 3. Establece claramente que los dispositivos de poder no funcionan por represión ni por ideología.⁹²¹

Deleuze reconoce y agradece los avances logrados por la filosofía de Foucault aunque, como ocurre en toda lectura, se van deslizando los acentos y se van cambiando los ritmos⁹²². El foco se va deslizando hacia la tesis de la primacía de los *agenciamientos* de deseo (en lugar del poder) y la importancia de *las líneas de fuga* en la constitución de los *agenciamientos*.⁹²³ Este cambio de acento conduce a Deleuze a priorizar en las líneas de fuga y no en las resistencias o en los dispositivos de poder. Como señala Thoburn, para Foucault, los dispositivos de poder son primarios y la política solo puede ser un ‘resistencia’ al poder, quedando reducida a un fenómeno casi reactivo, que no es autoimpulsado o motivado. La ‘resistencia’ es un mal modelo de la política. “Es cierto que para Foucault, la resistencia se sitúa en el corazón del poder, pero en él es siempre funcional a las configuraciones del poder”.⁹²⁴ En las obras de Foucault no hay ningún concepto equivalente a las *líneas de fuga* en Deleuze. Antes de ocuparnos de estos deslizamientos, en el próximo apartado resumiremos algunos avances en el pensamiento deleuzeano que suplementan la comprensión foucaultiana del panoptismo o poder disciplinario.

3. Deleuze como lector de Foucault: sociedades disciplinarias y sociedades de control

Tanto Marx como Foucault advirtieron que el problema de las relaciones sociales tiene que ser abordado tanto sistemáticamente o estructuralmente como históricamente o genéticamente. Foucault investigó la génesis de las sociedades disciplinarias o panoptismo, situando su inicio hacia finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX (sucediendo a las sociedades de soberanía⁹²⁵) y su apogeo en la primera mitad del siglo XX (momento en que entran en crisis⁹²⁶). Su método, que niega la continuidad de los procesos históricos y la teleología, lo obligó a ceñirse a cortes precisos para analizar los procesos. El tránsito de las soberanías a las disciplinas se hizo progresivamente y la figura de Napoleón Bonaparte operó como catalizador.

⁹²¹ Cf. Deleuze, Gilles, “Deseo y placer”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Traducido por Javier Sáez, Barcelona, Nº 23, 1995, p. 12.

⁹²² Ante una intervención en una de sus clases sobre Foucault, Deleuze dice: “Cada uno su lectua. Me parece que en muchos otros casos me vi llevado a privilegiar ciertos otros términos... No sé... Seguramente esto se volverá a repetir para el poder. [...] Se trataría de otra distribución de los ritmos, de los tiempos fuertes y de los tiempos débiles” (Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014, pp 14 y 15.

⁹²³ Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 42.

⁹²⁴ Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 42.

⁹²⁵ Las sociedades de soberanía son los estados nacionales modernos, conceptualizados por Hobbes y el jusnaturalismo, cuyo orden social se constituye sobre la base del soberano que concentra la fuerza y el derecho.

⁹²⁶ “Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un ‘interior’ en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión; pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo [Se trata de una crisis terminal, porque ya no logran cumplir el fin para el que fueron creadas (corregir, normalizar), aunque todavía no están totalmente definidas las formas de organización social las reemplazarán]. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las *sociedades de control* las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias” (“Postcriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 278, Agregado nuestro entre corchetes).

El objetivo de las disciplinas ha sido organizar los espacios de encierro, por los cuales pasan los individuos a lo largo de toda su vida. “El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (‘acá ya no estás en tu casa’), después el cuartel (‘acá ya no estás en la escuela’), después la fábrica, de tanto en tanto el hospital, y eventualmente la prisión, que es el lugar de encierro por excelencia”.⁹²⁷ Las disciplinas proponen un nuevo modelo cuyo proyecto ideal es: “concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales”.⁹²⁸

Hacia la mitad del siglo XX se produjo una nueva transición de las sociedades disciplinarias hacia una nueva forma de organización social, a la que Deleuze llama “sociedades de control”, que todavía no ha sido caracterizada, ya que sus relaciones no están plenamente constituidas. Mientras que las disciplinas se ocuparon de organizar los espacios cerrados, las nuevas relaciones de fuerzas ordenan las formas ultrarrápidas de control al aire libre. Mientras la disciplina es cerrada y lenta, el control es muy rápido y abierto. T. Kuhn sostiene que los paradigmas científicos son inconmensurables y que no tiene sentido preguntarse cuál es más verdadero. Foucault sostiene lo mismo respecto a las libertades o las servidumbres en los distintos sistemas de poder y Deleuze refuerza esta misma posición argumentando que no tiene sentido preguntar cuál de estos regímenes es más duro o más tolerable, en cuál hay más o menos libertades. Como Foucault, Deleuze piensa que cada sistema social tiene su régimen de verdad y de valor, por lo que resulta inadecuado evaluar o verificar un sistema a partir de los criterios del otro. “No se trata de temer o de esperar –dice-, sino de buscar nuevas armas”.⁹²⁹

Foucault mostró que los espacios de encierro en las sociedades disciplinarias parecen segmentos discontinuos en la vida de los individuos, variables independientes en las que se comienza desde cero cada vez, pero entre todos los encierros hay una relación de proporcionalidad, una relación analógica. Las instituciones disciplinarias son correctivas, ortopédicas, y se estructuran como moldes distintos que cumplen la función de “moldear” las conductas de las poblaciones. Las disciplinas tienen la función de transformar los cuerpos en fuerza productiva. Deleuze señala que, a diferencia de las disciplinas, los aparatos de control son variaciones inseparables, que forman un sistema de relaciones geométricas variables, cuyo lenguaje ya no es analógico sino numérico. Los controles no “moldean” ni corrigen, sino que modulan las relaciones como una red elasticada que cambia flexible y continuamente.⁹³⁰ Los controles no buscan normalizar los cuerpos sino modular las “dividualidades”⁹³¹ en un sistema metaestable. Estos

⁹²⁷ “Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 277.

⁹²⁸ “Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 277.

⁹²⁹ Así como cada sistema define sus criterios de verdad y de valor, así también cada uno tiene sus propios puntos de vulnerabilidad, sus propias deficiencias y debilidades. Para combatir un sistema hay que construir las armas que permitan atacar esos puntos, pues las viejas armas resultan obsoletas e inadecuadas para enfrentar a un nuevo enemigo.

⁹³⁰ Las disciplinas son discontinuas y analógicas, son moldes fijos, el control continuo y numérico, son modulaciones variables.

⁹³¹ “La fábrica constituía a los individuos en cuerpos, por la doble ventaja del patrón que vigilaba a cada elemento en la masa, y de los sindicatos que movilizaban una masa de resistencia; pero la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo. El principio modular del ‘salario al mérito’ no ha dejado de tentar a la propia educación nacional: en efecto, así como la empresa reemplaza a la fábrica, la *formación permanente* tiende a reemplazar a la *escuela*, y la evaluación continua al examen. Lo cual constituye el medio más seguro para librar la escuela a la empresa” (“Postscriptum sobre

estados de equilibrio inestable componen un sistema elástico en el que todos los elementos y las relaciones se rehacen y redefinen permanentemente modificando así el conjunto. Si la fábrica garantizaba un ‘escalafón’ y una ‘jerarquía’ fija, la empresa se reordena permanentemente y ningún elemento tiene su lugar o su función asignados invariablemente. Las técnicas disciplinarias producen individuos, identificados con su firma y posicionados en una masa o población. Las técnicas de control, en cambio, se valen de las cifras y las contraseñas, que habilitan o restringen los accesos. “Los individuos se han convertido en ‘*dividuos*’, y las masas, en muestras, datos, mercados o *bancos*”.⁹³² Los polos disciplinarios individuo y masa son reemplazados por la contraposición dividuos-mercados/bancos de datos. “Tal vez sea el dinero lo que mejor exprese la diferencia entre las dos sociedades, puesto que la disciplina siempre se remitió a monedas moldeadas que encerraban oro como número patrón, mientras que el control refiere a intercambios flotantes, modulaciones que hacen intervenir como cifra un porcentaje de diferentes monedas de muestra. [...] El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía⁹³³, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo. Por todas partes, el surf ha reemplazado a los viejos *deportes*”⁹³⁴.

Cada sociedad inventa y construye las máquinas que utilizan y por las que se expresan. Así, las sociedades disciplinarias crearon las máquinas energéticas que han acompañado la revolución industrial, simbolizadas por la máquina de vapor. Estas máquinas afrontan dos peligros: la entropía (peligro pasivo) y el sabotaje (peligro activo). Las sociedades de control inventaron otro tipo de máquinas: las informáticas. Éstas también afrontan peligros, pero de distinta naturaleza: el ruido (peligro pasivo) y la piratería o la introducción de virus (peligro activo). La evolución en las máquinas da cuenta de una ‘mutación’ del capitalismo.⁹³⁵

Las sociedades disciplinarias y las sociedades de control se diferencian también por el ordenamiento del espacio y del tiempo. Mientras que las disciplinas eran de larga duración, infinitas y discontinuas, el control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado. Estos sistemas difieren también en el tipo de hombre que producen: las disciplinas construyen un hombre encerrado, reformado, moldeado; los controles crean un hombre modulado por el marketing y el consumo, un hombre endeudado.

las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 280).

⁹³² “Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 281.

⁹³³ “Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 282.

⁹³⁴ “Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 282.

⁹³⁵ “Una mutación ya bien conocida, que puede resumirse así: el capitalismo del siglo XIX es de concentración, para la producción, y de propiedad. Erige pues la fábrica en lugar de encierro, siendo el capitalista el dueño de los medios de producción, pero también eventualmente propietario de otros lugares concebidos por analogía (la casa familiar del obrero, la escuela). En cuanto al mercado, es conquistado ya por especialización, ya por colonización, ya por baja de los costos de producción. Pero, en la situación actual, el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo, incluso bajo las formas complejas de la textil, la metalurgia o el petróleo. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados, o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios, y lo que quiere comprar son acciones. Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir para la venta y para el mercado. Así, es esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa” (“Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 282-283).

Sin embargo, los rasgos del nuevo sistema social de control todavía no se han desarrollado plenamente y solo es posible vislumbrar aquellos que contrastan más con las características de las disciplinas. Deleuze piensa que esa es la tarea de las nuevas generaciones: “descubrir para qué se los usa, como sus mayores descubrieron no sin esfuerzo la finalidad de las disciplinas”.⁹³⁶

4. Los momentos del pensamiento político deleuzeano

Se pueden diferenciar (siguiendo a Mengue en este punto) tres momentos en el desarrollo del pensamiento político de Deleuze:

a. Rechazo: Winston Churchill habría dicho que la democracia es el peor de todos los sistemas políticos, con excepción de todos los sistemas políticos restantes. Deleuze parece haber sostenido en *un primer momento* el reverso exacto de esta tesis: cualquier sistema es mejor que la democracia capitalista occidental. Llega a *rechazar el etnocentrismo occidental* hasta tal punto que parece defender cualquier forma social *menos* la occidental⁹³⁷. Indudablemente, este rechazo implica una reducción simplificadora de la realidad que no puede explicar las complejas relaciones de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, por su extrema simplificación, sacude la aceptación igualmente simplista y reduccionista que subyace a la creencia generalizada en que el capitalismo occidental es la mejor forma de vida posible (o la menos mala, en la formulación de Churchill), lo que lleva a suponer que este sistema *no puede ser superado*⁹³⁸.

Esta actitud deleuzeana ha sido objeto de distintas críticas: por un lado se le ha reprochado su postura *puramente reactiva*, que parte de la negación del otro al que rechaza, haciendo una apología de los valores o principios opuestos. Por otro lado, se le ha objetado que no cuestiona los rasgos *negativos* de las sociedades no occidentales (el despotismo, la represión de los opositores, el moralismo teocrático, la pérdida de las libertades individuales y sociales, etc.) ni señala los rasgos *positivos* de las occidentales (el estado de derecho, las libertades públicas y privadas, la democracia política, el crecimiento en bienes y servicios, etc.).^{939 940}

⁹³⁶ (“Postscriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 286.

⁹³⁷ Cf. Mengue, 2008: 130-131.

⁹³⁸ Como dice S. Žižek: podemos imaginar el fin del mundo *pero no el fin del capitalismo*. Cf. Žižek, S., *The structure of domination today and the limits of democracy*, en: <http://www.ciudadpolitica.com/modules/news/article.php?storyid=266>

⁹³⁹ Así, Deleuze desvaloriza los procesos liberadores de occidente como las revoluciones burguesa o proletaria, o las igualaciones de las condiciones en las democracias o los derechos humanos o el estado de derecho. Además, los procesos de cambio no pueden prescindir de algún tipo de orden, de estratificación o institucionalización (aunque haya que subordinarlos a la función creadora, revolucionaria). “El orden forma plenamente parte de la creación y, si se puede decir así, se encuentra presente en su interioridad misma (indisociabilidad de las dos caras de la máquina abstracta) ofrece a las líneas de fuga el sostén sin el cual estas permanecerían como puras virtualidades intensivas, que jamás pasarían al acto” (Mengue, 2008: 135). Deleuze mismo menciona que “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)” (Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 17; Deleuze, G., 1992: 271). Sin embargo Deleuze no menciona las condiciones concretas de aparición de una forma de vida en común superior o mejor que las dadas anteriormente. Por otro lado, la simple observación parecería indicar que las sociedades occidentales son mucho más flexibles y móviles que cualquiera de las otras.

⁹⁴⁰ Algunos malos entendidos se disipan si se comprende que, para Deleuze, la filosofía es *siempre intempestiva* y que su función principal es la crítica. “No se permitirá entonces bendecir el capitalismo ni la democracia ni los derechos del hombre, etc., no importa el *valor relativo* que tengan, ya que no es la

Esta unilateralidad valorativa “culmina en la apología del *nomadismo*”.^{941 942}

b. Doble captura: En *un segundo momento*, Deleuze parece superar la unilateralidad del planteo inicial, reconociendo la *implicación recíproca de los procesos molares y de los moleculares*, “siempre presuponiéndose el uno al otro”⁹⁴³. Se trata de aspectos distintos pero inseparables y enredados. Este reconocimiento de la *complejidad* de la realidad social y política contemporánea supera la posición reduccionista y simplista inicial, pero es todavía muy general y, por eso, deficiente. Toni Negri hace manifiestos estos defectos, presentándolos como parejas conflictivas no resueltas en el pensamiento deleuzeano: “proceso-proyecto, singularidad-sujeto, composición-organización, líneas de fuga-dispositivos y estrategias, micro-macro”.⁹⁴⁴

c. Devenir: Finalmente, en *un tercer momento*, Deleuze acentúa la “*valorización exclusiva de las líneas de fuga* sobre toda otra línea o proceso de estratificación. Es la llamada a lo *positivo* absoluto bajo la forma de la línea abstracta y que no es evocada más que por los caracteres de lo indeterminado, de lo informal, de lo abierto”⁹⁴⁵.

Estas etapas en el pensamiento político de Deleuze pueden ser útiles si se busca encontrar *cierta evolución* en las respuestas a los problemas de su filosofía política. Pero desde una perspectiva muy diferente, se puede comprender el pensamiento político de Deleuze siguiendo las intervenciones concretas y los ‘compromisos’ políticos asumidos por este pensador. F. Dosse ofrece un resumen de ellos: 1. La oposición (retroactiva) al nazismo; 2. Mayo del ’68, desde el ámbito docente como profesor de Lyon; 3. La participación en el G.I.P. [Grupo de información sobre las prisiones], por solicitud de Foucault; 4. Antipsiquiatría, con F. Guattari; 5. Solidaridad con los italianos (Negri); Solidaridad con los palestinos (Elie Sambar).⁹⁴⁶

tarea de la filosofía la de fundar o defender los valores en curso, los derechos adquiridos” (Mengue, 2008: 136-137). La función de la filosofía consiste en ser una *empresa de desmitificación*.

⁹⁴¹ Mengue, 2008: 131. “Concretamente, no se ve cómo el nomadismo podría ser la vía principal de liberación de los pueblos del Tercer Mundo”. ¿En qué medida estas luchas son nuevas, con nuevos métodos y nuevos derechos? “¿Por qué las viejas armas y los viejos ideales (los derechos del hombre, la república, el estado de derecho, etc.) que han sabido demostrar su eficacia en el derrumbe histórico del poder de las Iglesias y los Déspotas, no serían los más adaptados a la lucha contra estas abominables potencias nuevas y arcaicas?” (Mengue, 2008: 137 y 138). Para Mengue el resurgimiento de los integristas religiosos hace actual el *Tratado Teológico Político* de Spinoza.

⁹⁴² “La llamada teoría de la comunicación carece de un concepto propio riguroso y crítico. De hecho, no es más que la celebración de la opinión (*doxa*), y la defensa de la democracia como el espacio en el que [la opinión] circula libremente. Pero si eso es democracia, la filosofía no quiere tener nada que ver con eso” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 7. Nuestra traducción).

⁹⁴³ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 15: “¿Cómo no iban a ser relativos los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización, a estar en constante conexión, incluidos unos en otros?”.

⁹⁴⁴ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 15; Deleuze, G., 1992: 268.

⁹⁴⁵ Mengue, 2008: 133.

⁹⁴⁶ También Patton resume estas intervenciones: “Deleuze tomó por primera vez contacto con movimientos y activistas políticos después de 1968. A partir de este periodo se involucró en variedad de grupos y causas, incluyendo el *Groupe d'information sur les Prisons* (GIP) inaugurado por Foucault y otros en 1972, en protestas contra el tratamiento de trabajadores inmigrantes y en apoyo de derechos de los homosexuales. Más adelante adoptó posiciones públicas en cuestiones tales como la deportación efectuada por autoridades francesas de un abogado del grupo Baader-Meinhof, Klaus Croissant, y la prisión de Antonio Negri y otros intelectuales italianos por los cargos de complicidad con el terrorismo. También escribió varios panfletos en apoyo del pueblo palestino, declaró su oposición a la fuerza de golpe nuclear francesa y firmó cartas con críticas al compromiso francés con la Guerra del Golfo” (Patton, P., 2013, pp. 15-16)

5. La ‘vergüenza de ser hombres’ o la política como respuesta a lo que nos afecta

En una entrevista con Toni Negri, Deleuze recuerda sus inicios en la política: “Yo hice algo así como mi ‘paso a la política’ en Mayo del 68, a medida que entraba en contacto con *problemas concretos*, gracias a Guattari, gracias a Foucault, gracias a Elie Sambar”⁹⁴⁷. La filosofía responde a los problemas concretos. Así, agrega, “todo *El Anti-Edipo* fue un libro de filosofía política”⁹⁴⁸. Patton complementa este comentario diciendo: “*Mil mesetas* no es una filosofía política en el sentido de que proporcione herramientas para la justificación o crítica de las instituciones y procesos políticos. Es más bien una *ontología política* que proporciona herramientas para describir fuerzas y movimientos transformativos, creativos o desterritorializantes”⁹⁴⁹. *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas* comparten el mismo subtítulo (*Capitalismo y esquizofrenia*), señalando el problema al que tiene que responder el pensamiento político. Por eso dice Deleuze: “No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo”⁹⁵⁰ y sus desarrollos. Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital”⁹⁵¹.

Para Deleuze, entonces, los problemas de la filosofía política ya no tienen que ver con el estado de derecho, como piensan los conservadores, ni con la defensa de las libertades, como piensan los liberales, ni con el modo de producción y de reproducción, como piensan los marxistas. Las políticas tienen que ver con la *composición de lo nuevo*, con los *acontecimientos* singulares, con los *deseos maquínicos* (*El Anti-Edipo*), con los *agenciamientos* (*Mil mesetas*). Si bien, han sido los marxistas quienes más se han planteado el problema del cambio y de la revolución⁹⁵², sin embargo, han tratado de comprender la revolución como ruptura de la *evolución* o como un corte en la *historia* o como inversión desde el *fundamento*. En sus desarrollos la continuidad natural (evolución) o cultural (historia) sirve de marco para comprender la discontinuidad, la ruptura, la revolución, el *devenir*. Deleuze no quiere comprender el cambio *desde el orden invariable* sino a la inversa. Se trata de pensar el *acontecimiento* singular y no la

⁹⁴⁷ Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992, p. 143.

⁹⁴⁸ “Se comprendía finalmente, gracias a *El Anti-Edipo*, por qué y cómo el deseo concernía y penetraba lo político y lo social, cómo y por qué era tanto como lo económico, sino más, una fuerza material, una ‘infraestructura’, y no dependía de ‘la ideología burguesa’” (Schérer, R., 2012, p.74). Habremos de ocuparnos de esta obra un poco más adelante.

⁹⁴⁹ Patton, P., 2013, p. 22

⁹⁵⁰ En esta perspectiva, Deleuze y Guattari coinciden con Foucault (analítica del poder) y con Heidegger (analítica de la técnica, de la modernidad y de la subjetividad como época de la historia del ser)

⁹⁵¹ Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992, p. 145.

⁹⁵² De allí que Deleuze advierta: “ni Félix [Guattari] ni yo abandonamos el marxismo” (Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 16; Deleuze, G., 1992: 268), si bien *hay que pensar también lo que en el marxismo se mantiene impensado*. “Antes decíamos que la ontología política es postmarxista. Añadiremos que si decimos postmarxista no es solo para señalar su carácter de deriva a partir de Marx y a partir de la conciencia de los límites del marxismo tradicional, sino también para desvincularla de todo prejuicio premarxista. La ontología política, sobre todo, no es premarxista o antimarxista” (Castellanos Rodríguez, B., *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*, tesis doctoral, Uned, 2011, disponible en: <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/tesisuned:Filosofia-Bcastellanos/Documento.pdf>). “En tanto que no eran marxistas en ningún sentido doctrinario tradicional, una temática anticapitalista impregna todos sus escritos hasta, e incluyendo, *¿Qué es la filosofía?*” (Patton, P., 2013, p. 19).

evolución o la historia, que conducen a un estado de cosas dado. No se trata de comprender la historia sino el *devenir*, es decir, *la creación de algo nuevo*⁹⁵³. La explicación causal o científica (deductiva, empírica-inductiva o hipotético-deductiva), puede dar cuenta de un *estado de cosas* (o ‘efectuación’ o ‘situación’⁹⁵⁴) pero no puede explicar lo singular, el *acontecimiento*, la ‘contraefectuación’, la relación de fuerzas contingente⁹⁵⁵. Para Deleuze en la historia se crean las condiciones *para aquello que escapa a la historia*, es decir, para lo que no es histórico, para *lo intempestivo*. Éste es el objeto de una nueva filosofía política: pensar el acontecimiento, el devenir, *lo que hacemos*⁹⁵⁶. El *acontecimiento* es lo único que puede escapar a la efectuación en un estado de cosas⁹⁵⁷, lo único que puede “conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable”⁹⁵⁸.

¿A qué se refiere en esta última advertencia? ¿Qué es lo *intolerable*? Lo intolerable es que los seres humanos libres deseen su propia sumisión, su propia esclavitud.⁹⁵⁹ Ya Spinoza⁹⁶⁰ había planteado el problema de comprender porqué las personas luchan por su esclavitud y están dispuestos a todo para seguir siendo sometidos⁹⁶¹ ⁹⁶². ¿Cuál vergüenza? ¿Por qué, como humanos, habríamos de estar avergonzados? Deleuze señala que hay acontecimientos que hacen manifiesta esta vergüenza⁹⁶³: “Vergüenza de que haya habido nazis, vergüenza de no haber podido ni sabido impedirlo, vergüenza de haber pactado compromisos (...) Y sucede también que experimentamos la vergüenza de ser hombres en circunstancias irrisorias: ante la vulgaridad de pensamiento, ante una emisión de variedades, ante el discurso de un ministro, ante las declaraciones de las ‘buenas gentes’. Este es uno de los *motivos* más

⁹⁵³ Cf. Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 15; Deleuze, G., 1992: 267.

⁹⁵⁴ “Cuando Deleuze habla de una universalidad y de una eternidad propias del acontecimiento, se refiere a su curiosa capacidad de superar y derribar todos los límites de la situación en la que se produce, separándose de las circunstancias específicas en que se produce” (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. 35. Nuestra traducción).

⁹⁵⁵ “En este sentido, Deleuze hablará de la contra-actualización de los acontecimientos como una especie de liberación de esta esencia pura del acontecimiento desde su actualización espacio-temporal en un estado de cosas (Deleuze 2009: 172) y de la necesidad de re-actualizar los acontecimientos en un estado de cosas. El primer momento se refiere a la manera en que el acontecimiento se purifica y se transforma en un actor por derecho propio, mientras que el último movimiento de la contra-actualización a la actualización se refiere a la vida que este nuevo actor el colectivo. Así, de la actualización a la contra-actualización a la actualización, lo que se obtiene es una inventiva propia del acontecimiento, pues al contra-actualizar el suceso, se transforma en la acción del ‘mimo’ y en la transformación del colectivo en relación con el acontecimiento contra-actualizado la situación se transforma. Algo nuevo se crea tanto en respuesta al acontecimiento como a través del acontecimiento. (Deleuze 2009: 166)” (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. 35-36. Nuestra traducción).

⁹⁵⁶ Devenir = crear algo nuevo = lo intempestivo (Nietzsche). Cf. Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 15; Deleuze, G., 1992: 267.

⁹⁵⁷ Estado de cosas es lo que Sartre llamaba lo ‘práctico inerte’, lo que atrapa a los individuos o grupos en la *coseidad*, en la alienación o (en términos de Marx) en el ‘fetichismo de la mercancía’.

⁹⁵⁸ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 15; Deleuze, G., 1992: 268.

⁹⁵⁹ Cf. Deleuze, G., en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Introducción y traducción de Miguel Morey, 2da. edición, Buenos Aires, 1992, pp. 16-7.

⁹⁶⁰ Es curioso que Deleuze no preste mayor atención a *las obras políticas* de Spinoza, donde se desarrollan los conceptos ontológicos tanto como en la *Ética*, y tal vez, con mayor concreción que en ella.

⁹⁶¹ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2008, p. 105.

⁹⁶² Un siglo antes de Spinoza, E. de La Boétie había percibido claramente el problema. Cf. La Boétie, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Toni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

⁹⁶³ La ‘vergüenza’ no tiene que ser entendida como algo natural o dado, análogamente a como Rousseau define a la piedad o al amor a sí mismo. La vergüenza puede ser comprendida como un sentimiento producido por la literatura, como ocurre en el caso de las obras de Primo Levi.

poderosos de la filosofía y *forzosamente provoca* una filosofía política⁹⁶⁴. En otras palabras, hay acontecimientos que, al afectarnos, *fuerzan el pensamiento*. El sentimiento de la vergüenza⁹⁶⁵ de ser humanos es un acontecimiento que fuerza un pensamiento político⁹⁶⁶.

El capitalismo como sistema de poder no deja de producir ese sentimiento de vergüenza de ser humanos. Como en Marx, en Althusser o en la Escuela de Frankfurt, también en Deleuze la filosofía política está centrada “en el análisis del capitalismo”⁹⁶⁷. Para Deleuze, como para Hegel, el mercado es una enorme fábrica productora de riqueza y *de miseria*. Hegel sabía que las leyes inmanentes del mercado lo conducen a incrementar ilimitadamente la riqueza y la pobreza, el lujo y la miseria, con sus efectos morales: la insensibilidad y el resentimiento, la apatía y la indignidad. Sin embargo, confiaba en que la instancia superior del Estado, como resultado de la acción objetiva de un pueblo histórico, podría mantener a las fuerzas sociales dentro de límites aceptables⁹⁶⁸. Deleuze, como Marx, advierte que el Estado está limitado a un territorio, mientras que el mercado no tiene límite territorial alguno, es universal⁹⁶⁹ y la producción de miseria, entonces, no encuentra ninguna contención. Esta producción universal de miseria, como antes dijo del nazismo, *mancilla a todos* los seres humanos⁹⁷⁰. Como también había hecho Marx⁹⁷¹, Deleuze denuncia el estado de derecho y los derechos del hombre *a causa del compromiso* de esos derechos con el mercado capitalista⁹⁷². En una posición que recuerda la de los pensadores anarquistas, Deleuze se opone por igual al mercado capitalista y al Estado burgués, pero advirtiendo al mismo tiempo que ya no existe un proletariado que pudiera generar una transformación del sistema establecido.

La sociedad no es un orden basado en fundamentos naturales o sobrenaturales, pero tampoco es una *estructura* sostenida en sus leyes inmanentes ni un *sistema* con crisis periódicas derivadas de sus contradicciones internas. “Un campo social no se define tanto por sus conflictos y sus contradicciones como por *las líneas de fuga* que lo atraviesan”⁹⁷³. Las líneas de fuga o de desterritorialización son las que determinan un sistema dado, porque son las

...que definen la forma de *creatividad* específica de dicho conjunto, las maneras particulares en las cuales puede efectuar transformaciones en otros conjuntos o en sí

⁹⁶⁴ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 16-17; Deleuze, G., 1992: 270.

⁹⁶⁵ La vergüenza no debe ser confundida con la culpa, con el resentimiento o con la mala conciencia. No se trata de un sentimiento reactivo sino todo lo contrario: es activo, productor, provoca el pensamiento.

⁹⁶⁶ “‘La escritura es inseparable del devenir’. Un devenir que es devenir niño, mujer, animal, nunca hombre: al contrario, es la ‘vergüenza de ser hombre’ lo que mete al escritor sobre su línea de fuga en la búsqueda de una vida que valga la pena ser vivida” (Schérer, R., 2012, p. 25).

⁹⁶⁷ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 16; Deleuze, G., 1992: 268.

⁹⁶⁸ Cf. Etchegaray, R., *Dominación y política*, La Plata-Bueos Aires, Ediciones Al Margen, 2000, capítulo 6.

⁹⁶⁹ “En el capitalismo sólo hay una cosa universal, el mercado. No hay Estado universal justamente porque hay un mercado universal del que los Estados son centros o Bolsas” (Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 17; Deleuze, G., 1992: 270).

⁹⁷⁰ Los genocidios de los nazis o la producción de miseria del capitalismo mancillan a todos los seres humanos, actualizando de alguna manera tema judeo-cristiano del *pecado original* (sin los rasgos de culpa y sumisión).

⁹⁷¹ Cf. Marx, K., *La cuestión judía*, Contraseña, Buenos Aires, 1974.

⁹⁷² “Los derechos del hombre no nos harán bendecir los ‘gozos’ del capitalismo liberal, del cual participan activamente. No hay Estado democrático que no esté comprometido hasta el fondo en esta producción de miseria humana” (Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 17; Deleuze, G., 1992: 270).

⁹⁷³ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 94.

mismo. (...) Lo que un conjunto dado es capaz de hacer o devenir estará determinado por las líneas de fuga o desterritorialización capaz de sostener.⁹⁷⁴

Lo determinante son “las conexiones de las que es capaz una sociedad, los flujos que soporta, inventa, deja o hace pasar”.⁹⁷⁵ Los dispositivos de poder quieren taponar o suturar las líneas de fuga.

6. El Acontecimiento (Mayo del '68) y la filosofía política (*El Anti-Edipo*⁹⁷⁶). Políticas de afectos e investimentos del deseo⁹⁷⁷

Como ya se ha visto, a partir de Foucault el poder es concebido como una relación de fuerzas. Deleuze enlaza esta concepción con el concepto nietzscheano de la *voluntad de poder*, el cual, a su vez, se inspira en el pensamiento de Spinoza⁹⁷⁸. El poder de un cuerpo es su capacidad de ser afectado, lo cual no se identifica necesariamente con la pasividad, sino más bien con la sensibilidad, con la *afectividad*. “Las afecciones de una fuerza son *activas* en la medida en que la fuerza se apropia de lo que se le resiste, en la medida en que se hace obedecer por fuerzas inferiores. Inversamente son *pacientes*, o mejor *activadas*, cuando la fuerza es afectada por fuerzas superiores a las que obedece”⁹⁷⁹. Aquí está la prehistoria del *concepto de deseo* en Deleuze y Guattari: *afecto* (Spinoza), *sentimiento de poder* (Nietzsche).^{980 981}

⁹⁷⁴ Patton, P., 2013, p. 151.

⁹⁷⁵ Schérer, R., 2012, p. 54.

⁹⁷⁶ “La filosofía deleuziana se presentó ante todos, desde los años 70, como pensamiento y política del deseo: no solamente como interpretación, sino como *política*, allí está lo que hace a su originalidad, a su excepcionalidad. En general, la filosofía contemporánea había puesto todo lo que concierne al deseo en las manos del psicoanálisis freudiano. Deleuze y Guattari se lo arrancaron. Le han dado a la filosofía el derecho de hablar del deseo de otra manera: ya no para embridarlo, castrarlo, confinarlo en el pequeño teatro intrafamiliar, sino para tratarlo como *producción*, potencia de conexión entre el individuo y el colectivo. *El Anti-Edipo* es el libro del deseo, cuyas otras características, además de su productividad, son que no compete a la interpretación y no puede comprenderse sobre la base de la ‘falta’. [...] El tema central de *El Anti-Edipo* es el deseo como tal, en su potencia productiva con las combinaciones colectivas que provoca y en las que entra” (Schérer, R., 2012, p. 24 y 75).

⁹⁷⁷ “Se comprendía finalmente, gracias a *El Anti-Edipo*, por qué y cómo el deseo concernía y penetraba lo político y lo social, cómo y por qué era tanto como lo económico, sino más, una fuerza material, una ‘infraestructura’, y no dependía de ‘la ideología burguesa’” (Schérer, R., 2012, p.74). Habremos de ocuparnos de esta obra un poco más adelante.

⁹⁷⁸ “Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, pretendía que a cualquier cantidad de fuerza correspondiese un poder de ser afectada. Un cuerpo tenía tanta más fuerza en cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras; este poder era el que medía la fuerza de un cuerpo o el que expresaba su poder” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 90). “Tenemos entonces este grupo de nociones; el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo eso de lo que se dice; desde entonces los seres no se distinguen por su forma, su género o su especie, se distinguen por grados de potencia; esos grados de potencia remiten a poderes de ser afectado, siendo los afectos precisamente las intensidades de las que un ser es capaz” (Deleuze, G., 2013, p. 288).

⁹⁷⁹ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 91.

⁹⁸⁰ Cf. Patton, P., 2013, p. 112. Sobre la apropiación deleuzeana de los pensamientos de Spinoza y Nietzsche, cf. Etchegaray, R., et alia, Informe Final del Proyecto de Investigación PROINCE A-155: *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, constituido en el ámbito del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la U.N.LaM., en el marco del Programa de Incentivos para Investigación en la Universidades Nacionales, 2013.

⁹⁸¹ “Tomar en cuenta la dimensión afectiva del poder señala una manera distinta de entender la relación entre poder y deseo, que sugiere que no son fenómenos paralelos y complementarios, sino *convergentes*. Deleuze explícitamente alinea su concepción del deseo con la concepción de Nietzsche de la vida como voluntad de poder. Esto implica que, como la fuerza expansiva de Nietzsche, el deseo busca su propio realce y tiende a reproducirse en una escala en continua expansión. En otras palabras, tanto el concepto de poder como el de deseo en Deleuze implican un principio interno de aumento. Desde el punto de vista de

Esta tradición conceptual proporciona las bases para analizar y evaluar los resultados de los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*.⁹⁸² En una entrevista ya antes citada, Deleuze afirma que el *Anti-Edipo* en su totalidad es una obra de filosofía política. Sin embargo, no hay que entender la filosofía política como una *teoría* política, sino como *praxis*, como actividad, como producción. Si, para Deleuze y Guattari, la filosofía responde a problemas, ¿cuáles son los problemas de la filosofía política? Planteado de otra manera: si todo cuerpo o toda realidad encarna un problema, ¿cuál es el problema político?, ¿cuál es el problema de las sociedades humanas? Marx había sostenido que las sociedades humanas se han constituido, organizado y desarrollado para responder al problema fundamental de la supervivencia y la reproducción, inventando un modo de producción y reproducción de los medios necesarios para la supervivencia. En *El Capital* había respondido a este problema principal dando cuenta de la estructura de la sociedad capitalista, es decir, lo ‘económico’ que designa una ‘problemática’:

Lo económico es la dialéctica social misma, es decir, el conjunto de problemas que se plantean a una sociedad dada, el campo sintético y problematizante de esa sociedad. En rigor, no hay problemas sociales que no sean económicos, aun si las soluciones son jurídicas, políticas, ideológicas y los problemas se expresen también en esos campos de resolubilidad.⁹⁸³

El *Anti-Edipo* (y *Mil Mesetas*) de Deleuze y Guattari tiene que ser comprendido como una *repetición* (en el sentido heideggeriano) del problema al que responde *El Capital* de Marx, suplementado con los avances logrados por el psicoanálisis (así como la repetición heideggeriana del problema planteado por Kant, fue suplementada por *El ser y el tiempo*). De allí que, el primer capítulo del *Anti-Edipo* desarrolle un concepto central de todo el libro: *las máquinas deseantes*⁹⁸⁴ o el *deseo maquínico*^{985 986}.

la dimensión afectiva del poder, este principio de aumento implica que un cuerpo será tanto más poderoso cuantas más sean las formas en que puede ser afectado, y mayor el campo y el grado de sensibilidad a diferentes clases de estados intensivos. Un cuerpo aumentará su poder en la medida en que sus capacidades de afectar y ser afectado se tomen más desarrolladas y diferenciadas (Deleuze, 1983: 62)” (Patton, P., 2013, p. 110).

⁹⁸² Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1973; Deleuze, Gilles-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988.

⁹⁸³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 282.

⁹⁸⁴ “Las pulsiones son tan sólo las propias máquinas deseantes” (Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1973, p. 41).

⁹⁸⁵ “La máquina social es *literalmente* una máquina, independientemente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas clases de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes. Codificar los flujos implica todas estas operaciones. Esta es la tarea más importante de la máquina social, por ello las extracciones de producción corresponden a separaciones de cadena, resultando la parte residual de cada miembro, en un sistema global del deseo y del destino que organiza las producciones de producción, las producciones de registro y las producciones de consumo” (Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1973, p. 147).

⁹⁸⁶ “En las máquinas deseantes todo funciona al mismo tiempo, pero en los hiatos y las rupturas, las averías y los fallos, las intermitencias y los cortocircuitos, las distancias y las fragmentaciones, en una suma que jamás reúne sus partes en un todo.” (AOE, 50) “Las máquinas deseantes constituyen la vida no-édipica del inconsciente.” (AOE, 468)

“Una máquina deseante se define primero por un acoplamiento o un sistema “corte-flujo” cuyos términos, determinados en el acoplamiento, son “objetos parciales” (en un sentido que no es ya el de Melanie Klein, vale decir, que no remite ya a la integridad anterior de un todo): desde ese punto de vista, ya se compone de máquinas, al infinito. Así, *El anti-Edipo* se abre sobre el plano unívoco o inmanente de una Naturaleza concebida como proceso de producción (compárese este texto con el comienzo del primer capítulo de

Deleuze opone el concepto de ‘máquina’ al concepto de ‘estructura’. Schérer resume las diferencias entre estos conceptos como sigue:

- a la *estructura* pertenece la constelación del sujeto, de la familia, de los complejos del inconsciente, de la lengua y del significante lingüístico;
- la constelación de la *máquina* es la del afuera social, del colectivo, con sus *agenciamientos*, sus enunciaciones; lugar de la dispersión del sujeto, de la a-subjetividad, de lo a-significante, es decir de lo que escapa a las interpretaciones injertadas sobre la lengua con sus reglas; de los devenires, en lugar de las metáforas asimilantes y reductivas;
- lo *estructural* es apto para legislar sobre las interpretaciones, provee grillas de lectura y códigos;
- lo *maquínico* es del orden de la producción. En tanto que tal, se opone a la representación, a la teatralización del inconsciente en torno a las escenas parentales, ‘primitivas’ o míticas.⁹⁸⁷

El concepto de *máquina* es un concepto de la *ontología*⁹⁸⁸, antes que de la psicología o el psicoanálisis. Que el deseo es ‘maquínico’ significa que es productivo, activo. Es movimiento, flujo⁹⁸⁹ y está siempre en un conjunto de relaciones. Por eso dice Dosse que “el esquizoanálisis quiere reconectar el inconsciente con lo social y con la

Materia y memoria, dado posteriormente como ejemplo de instauración de un plano de inmanencia: *IM*, cap. 4; *QPh*, 50). En segundo lugar, los cortes de flujo se inscriben, se registran o se distribuyen según la ley de la síntesis disyuntiva sobre un cuerpo pleno sin órganos (*AOE*, 15-22). Por último, un sujeto que en ningún caso preexiste a la máquina sino que es allí producido como un “resto” o un “residuo” circula a través de las disyunciones y las consume como otros tantos estados de sí mismo (*AOE*, 22-29; para una recapitulación de los tres aspectos, 43-50). Las máquinas descantes son paradójicas: “sólo funcionan descompuestas” (*AOE*, 38-39). Esta paradoja sólo es aparente si uno se percata de que la palabra máquina no es aquí una metáfora. En efecto, el sentido corriente de la palabra resulta de una abstracción por la cual se aísla la máquina técnica de las condiciones de su emergencia y de su funcionamiento (hombres, eventualmente animales, tipo de sociedad o de economía, etc.). La máquina es entonces social antes de ser técnica, ignora la distinción entre su producción y su funcionamiento, y en modo alguno se confunde con un mecanismo cerrado (*Kplm*, 145-146; *AOE*, 43 y sigs. y 464). Por último, no hay diferencia de naturaleza entre las “máquinas sociales” (mercado capitalista. Estado, iglesia, ejército, familia, etc.) y las “máquinas deseantes”, sino una diferencia de régimen o de lógica: éstas “invisten” aquéllas y constituyen su inconsciente, vale decir, a la vez se alimentan de ellas y las posibilitan, al tiempo que las hacen “huir” (*AOE*, 406 y sigs., 483). En *Mil mesetas*, el concepto de máquinas deseantes desaparece en beneficio de los conceptos de *agenciamiento* y de máquina abstracta (donde se encuentra esa función paradójica de condicionamiento desestabilizante)” (Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, Atuel, 2007).

⁹⁸⁷ Schérer, R., 2012, p. 112.

⁹⁸⁸ “Ello funciona *en todas partes*, bien sin parar, bien discontinuo. [...] *Todo* forma máquinas. [...] *En todas partes*, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, *toda la vida genérica**: yo y no-yo, exterior e interior *ya no quieren decir nada*. [...] *Todo* es producción. [...] *Todo* es vida y vivido” (Deleuze, G., Guattari, F., *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1974, pp. 11, 12, 13 y 27). Nietzsche diría: en todas partes voluntad de poder.

No hay que reducir el deseo al ‘deseo humano’, ya que se trata de un concepto de la ontología que hace referencia al ser de todo lo que es. Máquinas productoras o deseantes = Libido = Ello [...]. llamamos *libido* al ‘trabajo’ conectivo de la producción deseante” (p. 21). “La libido en tanto que energía de producción” (p. 25). “La esencia del deseo es la libido” (p. 149).

* Es interesante señalar que los autores rescatan el concepto, que Marx toma de Feuerbach, de *vida genérica*, creado para señalar que la especie humana está inserta en una realidad más amplia que la enmarca. Desde esta perspectiva, la escisión, la inquietud del ser “ya no quieren decir nada”. El concepto de ser genérico se sitúa en la indeterminación que excluye lo negativo, que para Hegel y Marx es lo que impulsa el deseo y la producción. Si el deseo es impulso y producción ¿qué pasa con lo improductivo? Al identificar el deseo con la producción ¿no se lo identifica con el capitalismo?

⁹⁸⁹ “*Todo fluye*, vale decir, todo es *devenir*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 78).

política.”⁹⁹⁰ Está conectado, acoplado, *funciona*. Del deseo o del poder no se pregunta ‘¿qué es?’ sino ‘¿cómo funciona?’ El deseo, como toda máquina, *funciona* emitiendo y cortando flujos⁹⁹¹.

A partir de la teoría foucaultiana del poder, la ontología política del *Anti-Edipo* retiene una característica distintiva de las relaciones de poder: su *positividad*. Las máquinas deseantes son fuerzas activas, productivas y creativas, antes que una reacción ante las necesidades insatisfechas.⁹⁹² Las máquinas deseantes producen conexiones reales dentro de los cuerpos y entre ellos. De allí que sostengan que

...si el deseo produce, *produce lo real*. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. [...] La existencia masiva de una represión social realizada sobre la producción deseante no afecta para nada nuestro principio: el deseo produce lo real, o la producción deseante no es más que la *producción social*.⁹⁹³

Foucault dice: “el individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”. De aquí, Deleuze y Guattari extraen una segunda característica de las máquinas deseantes: que *produce los sujetos*. “El tercer corte de la máquina deseante es el corte-resto o residuo, que produce un sujeto *al lado de la máquina*, pieza adyacente de la máquina”.^{994 995} La subjetividad es, entonces, un efecto de este proceso antes que su origen. Hay una continuidad evidente entre el pensamiento foucaultiano del poder y la ontología política de Deleuze y Guattari. No obstante, también se establecen diferencias:

Nosotros solo estamos en desacuerdo con Foucault en los puntos siguientes; 1°) no nos parece que los agenciamientos sean sobre todo de poder, sino de deseo, deseo que siempre está agenciado, y *el poder sólo es una dimensión estratificada del agenciamiento*; 2°) el diagrama o la máquina abstracta⁹⁹⁶ tienen líneas de fuga que son

⁹⁹⁰ Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 297.

⁹⁹¹ “Flujo de mujeres y de niños, flujo de rebaños y de granos, flujo de esperma, de mierda y de monstruos, nada debe escapar” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 147).

⁹⁹² “No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 34).

⁹⁹³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 33 y 37. Énfasis nuestro.

⁹⁹⁴ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 46. Énfasis nuestro.

⁹⁹⁵ “Lo que le interesa a Guattari es el sujeto, y lo concibe como separado, desgarrado, en la intersección, en el entre-dos, en tensión entre estructura y máquina: ‘El ser humano está preso en el entrecruce de la máquina y de la estructura’ (Félix Guattari, “Machine et structure”, ponencia de 1969, publicada en la revista *Change*, núm. 12, Paris, Seuil, 1972; retomada en *Psychanalyse et transversalité*, p. 241). Permanece dentro de las categorías lacanianas, pero propone dinamizarlas, y toma de Lacan su análisis de los objetos parciales, el *objeto a*, que utiliza como máquina de guerra contra el equilibrio estructural. Irrumpe, en efecto, donde no se lo esperaba, como una verdadera ‘máquina infernal’. Es lo irreductible, *lo inasimilable en la estructura*; Guattari lo llama ‘objeto-máquina-a’. Es el elemento que impide pensar de manera circular”. (Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 284). “Aunque con el *objeto a* Lacan tuvo el inmenso mérito de descubrir algo del orden de lo molecular, que como objeto parcial escapa siempre, excede la estructura, él permaneció prisionero de esta última” (Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 298).

⁹⁹⁶ “La disciplina combinó el realce de las capacidades productivas junto con el refuerzo de la dominación. [...] La máquina abstracta funciona como una ‘causa inmanente’ que explica la interacción de mutuo apoyo entre las formas de contenido y la expresión en cualquier conjunto dado (Patton, P., 2013, p. 90). Panoptismo = diagrama = máquina abstracta.

primeras, y que no son, en un agenciamiento, fenómenos de resistencia o de respuesta, sino máximos de creación y de desterritorialización.⁹⁹⁷

La primera diferencia radica en la prioridad teórica que se le da al deseo respecto del poder. La segunda diferencia apunta a la primacía de las líneas de fuga⁹⁹⁸ sobre los dispositivos de poder.

Pero, Deleuze y Guattari no solo se diferencian de las posiciones foucaultianas, también lo hacen de las tesis de Marx: “Nosotros definimos las formaciones sociales por *procesos maquínicos*⁹⁹⁹, y no por modos de producción (que, por el contrario, dependen de los procesos)”¹⁰⁰⁰. Los procesos maquínicos no definen solamente a las formaciones sociales¹⁰⁰¹ sino a toda la realidad, incluido lo no social (la naturaleza, el cielo, los dioses). “En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas¹⁰⁰², toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”¹⁰⁰³. Siguiendo la perspectiva abierta por Marx en *El Capital*, Deleuze y

⁹⁹⁷ Deleuze, Gilles-Guattari, F., 1988, p. 153. Énfasis nuestro.

⁹⁹⁸ “Las máquinas deseantes están a lo largo de líneas moleculares. Eso es lo que quisiera llamar líneas de fuga. No basta con tocar las líneas de resistencia en el inconsciente. Lo esencial en el inconsciente es que huye, abraza líneas de fuga. (...) inconsciente molecular de las máquinas deseantes, en las formaciones moleculares, las micro-formaciones. Es por esto que hablamos de un inconsciente no figurativo, no simbólico. *Es lo que Lacan llama lo real*, pero lo real devenido no solo posible, sino lo real que *funciona*” (Deleuze, G., 2013, pp. 74 y 75. Énfasis nuestro)

⁹⁹⁹ “La máquina social es literalmente una máquina” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 147). “¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos” (Deleuze, G., 2013, p. 19).

¹⁰⁰⁰ Deleuze, Gilles-Guattari, F., 1988, p. 442. Cf. Patton, P., 2013, p. 129.

¹⁰⁰¹ “La vida social es maquínica en la medida en que implica la diferenciación y la distribución de flujos materiales, el registro de procesos primarios por el establecimiento de cadenas de significado y la diferenciación resultante de sujetos sociales y el ‘consumo’ del ser social. En estos términos, la vida social puede ser concebida como ‘un sistema global de deseo y destino que organiza la producción de la producción, la producción del registro y la producción del consumo’” (Patton, P., 2013, p. 130).

¹⁰⁰² El concepto de esquizofrenia desde el comienzo debe distinguirse de un tipo de psicosis o enfermedad mental. “La esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como ‘realidad esencial del hombre y de la naturaleza’. [...] [Es] la capacidad de introducir los fragmentos en fragmentaciones siempre nuevas” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 14 y 16). Para estos autores, como para Lacan, la locura no es una desviación de la normalidad sino que es constitutiva de la subjetividad. (Cf. Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014, p. 20).

“En la totalidad de *El AntiEdipo*, Deleuze y Guattari recurren a exposiciones de delirio esquizofrénico para ilustrar aspectos y etapas del proceso del deseo sobre la base de que semejante experiencia está más próxima al corazón del deseo. Este supuesto cumple una función polémica al proporcionar apoyatura clínica a su desacuerdo con Freud. Les permite representar el psicoanálisis como una representación errada de la naturaleza del deseo, y ciertamente como un brazo institucional y discursivo de esas fuerzas sociales que buscan reprimir e inhibir la auténtica experiencia del deseo. Más allá de esto, el punto más importante de su apoyo en el delirio esquizofrénico yace en la sugerencia de que la experiencia de la intensidad es el verdadero motor del proceso del deseo como producción. Por esta razón, también, Deleuze y Guattari se apoyan en la experiencia de escritores y pintores para establecer el vínculo entre la susceptibilidad a las intensidades y una relación creativa con lo real. El arte es la captura de sensaciones en un medio dado, y por tanto depende de una susceptibilidad a los efectos de las fuerzas en la producción de estados intensivos. Como el deseo, el arte en su forma pura existe en un estado de exilio permanente, un estado nómádico que resiste a la territorialización de estilos particulares, géneros o modos de captura. Tanto el arte como el deseo en sus formas esquizoideas tienen afinidad con aquellos estados que poseen el potencial para el cambio o la metamorfosis” (Patton, P., 2013, pp. 108-109).

¹⁰⁰³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 12.

Guattari construyen una filosofía política a partir de la economía política de las máquinas deseantes.¹⁰⁰⁴

¿Qué quiere decir aquí ‘proceso’? Ya Foucault advertía que el poder no tiene esencia, sino que es *operatorio*, que es un *proceso*, y que los procesos se componen a nivel molecular, microfísico, diagramático o rizomático. ‘Proceso’ significa que no se parte de unidades independientes, de realidades autónomas o relativamente autónomas, tales como ‘naturaleza’ y ‘ser humano’ o ‘naturaleza’ y ‘sociedad’ o, dentro de la sociedad, ‘producción’, ‘distribución’ y ‘consumo’.

No existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción. De suerte que todo es producción: *producciones de producciones*, de acciones y de pasiones; *producciones de registros*, de distribuciones y de anotaciones; *producciones de consumos*, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. [...] Según el sentido de la palabra ‘proceso’, el registro recae sobre la producción, pero la propia producción de registro es producida por la producción de producción. Del mismo modo, el consumo es la continuación del registro, pero la producción de consumo es producida por y en la producción de registro.¹⁰⁰⁵

No se trata de los grandes conjuntos molares, de los macro-sistemas estables, sino de *movimientos moleculares inestables*, que no remiten a un fundamento último, a un centro organizativo o a una esencia. La realidad es proceso, *proceso productivo*. Todo es *procesual*. No se trata del proceso *de algo* o *de alguien*. Las distinciones, como ‘producción’, ‘distribución’ y ‘consumo’, son procesuales, no independientes o autónomas. Las distinciones hombre/naturaleza o máquina/vida o industria/naturaleza ya no pueden mantenerse, si se parte del proceso.¹⁰⁰⁶ Hombre y naturaleza no se enfrentan ni se oponen, sino que se identifican en la producción, “es decir, en la vida genérica del hombre”.¹⁰⁰⁷ No hay fundamento, ni unidad, ni centro, ni esencia, pero tampoco hay *τέλος* (*télos*) o finalidad, ni derivación al infinito¹⁰⁰⁸.

Para Saussure y el estructuralismo, los signos lingüísticos no se definen en sí mismos sino a partir de sus *relaciones* con los demás signos. Para Foucault, el poder es una *relación* de fuerzas, por lo que ninguna fuerza puede definirse por sí sola, sino que se define *en relación* con otra o con otras. Análogamente, para Deleuze y Guattari, las máquinas deseantes están siempre asociadas a otras, siempre acopladas a otras, formando una síntesis a la que llaman *síntesis productiva*.¹⁰⁰⁹ Se despliegan así redes

¹⁰⁰⁴ “Totalmente cierto es que el esquizo hace economía política y que toda la sexualidad es asunto de economía” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 20).

¹⁰⁰⁵ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 13 y 24. Énfasis en el original, subrayados nuestros.

¹⁰⁰⁶ “Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio immanente” (Deleuze, Gilles-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988, p. 14). Ya no caben los análisis dualistas o binarios, como los kantianos, ni tampoco la separación de los planos que resulta de las tres obras críticas de Kant (plano gnoseológico, plano práctico, plano estético).

¹⁰⁰⁷ “El hombre... [es el] eterno encargado de las máquinas del universo”, dicen Deleuze y Guattari, haciendo recordar el dicho de Heidegger: “el hombre es el pastor del ser”.

¹⁰⁰⁸ “El fin de todo proceso no radica en su propia continuación hasta el infinito, sino *en su realización...*” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 14). No hay que confundir la realización del proceso con su resultado o producto.

¹⁰⁰⁹ “Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina *siempre va acoplada a otra*. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva: ‘y’, ‘y además’... [...] La serie binaria es lineal en todas las direcciones. El deseo no

asociativas en las que las máquinas deseantes conectan sus flujos, hacen surgir flujos nuevos y también cortan y desvían flujos conectados.¹⁰¹⁰ De esta manera, las máquinas deseantes conectan máquinas y ‘máquinas de máquinas’¹⁰¹¹, deseos de otros deseos, producción de producción. No es suficiente decir que en la producción de producción, el segundo término *expresa* el primero, porque de esa manera la descripción se mantiene dentro de un marco *idealista*.¹⁰¹² Una perspectiva *materialista*¹⁰¹³, en cambio, no podría describir un objeto sino vinculándolo al proceso de producción, conectándolo con flujos de deseo, donde ya es imposible distinguir entre el producir y su producto. “La regla de producir siempre el producir, de incorporar el producir al producto, es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria: producción de producción”¹⁰¹⁴.

7. El problema de la (auto) represión del deseo: el cuerpo sin órganos

El producir no solamente produce productos, sino también *lo improductivo*, el *cuerpo sin órganos*¹⁰¹⁵.¹⁰¹⁶ La síntesis conectiva del producir también se acopla a (o conecta con) la improducción.

El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. [...] A las máquinas-órganos, el cuerpo sin órganos opone su superficie resbaladiza, opaca y blanda. A los flujos ligados, conectados y recortados, opone su fluido amorfo

cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 15).

¹⁰¹⁰ “El deseo hace fluir, fluye y corta. [...] Por lo tanto, el acoplamiento de la síntesis conectiva, objeto parcial-flujo, posee además otra forma, producto-producir.” (Ibidem).

¹⁰¹¹ Ibidem.

¹⁰¹² “El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...). [...] “El principio idealista (...) define el deseo como una carencia, y no como producción, producción ‘industrial’. (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 31 y 32). “Deseo: ¿quién, salvo los curas, se atreverían a llamar ‘carencia’ a eso? Nietzsche lo llamaba Voluntad de poder” (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 103).

¹⁰¹³ “Una psiquiatría verdaderamente materialista se define, por el contrario, por una doble operación: introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 30). Esta doble operación falta tanto en el mecanicismo como en el vitalismo, y por eso no han captado la naturaleza de las máquinas deseantes. Cf. *Op. Cit.*, p. 49.

¹⁰¹⁴ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 16.

¹⁰¹⁵ El *cuerpo sin órganos* conceptualiza lo que los antiguos griegos llamaban *χάος* (*kaos*); redefine lo que Spinoza llamaba lo *Absoluto*, es decir, la *absoluta indiferencia*, completamente indeterminada; lo que Schelling concebía como *ser originario* o *fundamento originario* o *in-fundamento*: el fundamento del fundamento; y, también, lo que Nietzsche llamaba la “esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros”, y que es lo opuesto al *principium individuationis*, por el cual “el cuerpo sufre”.

¹⁰¹⁶ El antropólogo P. Clastres escribe: “El ser de la sociedad primitiva ha sido siempre considerado el lugar de la diferencia absoluta con relación al ser de la sociedad occidental, como espacio extraño e impensable de la ausencia -ausencia de todo lo que constituye el universo socio-cultural de los observadores: mundo sin jerarquía, gentes que no obedecen a nadie, sociedad indiferente a la posesión de la riqueza, jefes que no mandan, culturas sin moral porque ignoran el pecado, sociedades sin clases, sociedades sin Estado, etc. En pocas palabras, lo que claman sin llegar a decirlo los escritos de los viajeros antiguos y estudiosos modernos es que la sociedad primitiva es, en su ser, *indivisa*.” (Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, pp. 200-201). Sociedad indivisa = Sociedad sin Estado = Cuerpo sin órganos.

indiferenciado. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son como bloques inarticulados.¹⁰¹⁷

El cuerpo sin órganos es absoluta indeterminación. Es lo que Spinoza llama ‘substancia’ y lo que Aristóteles conceptualizaba como ‘materia prima’, como sustrato informe de las substancias.

Instinto de muerte, éste es su nombre [el nombre del cuerpo sin órganos], y la muerte no carece de modelo¹⁰¹⁸. Pues el deseo *también* desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine*.¹⁰¹⁹

El cuerpo sin órganos es “el sentido de la represión llamada originaria o primaria”. La *represión originaria* no tiene que ser entendida como lo opuesto de (en conflicto con) Eros. No se trata de una ‘*contracatexis*’, que se opone a las *catexis* de deseo; *Tánatos* opuesto a *Eros*. La represión originaria es el producir-producto del mismo deseo. El cuerpo sin órganos rechaza o repulsa las máquinas deseantes, es decir, el deseo desea su propia represión¹⁰²⁰, así como, para Foucault, el poder produce su propia represión¹⁰²¹.

Sin embargo, si el poder es productivo y no negativo, “¿cómo puede el deseo desear su propia represión, su esclavitud?, nosotros [Deleuze y Guattari] respondemos que los poderes que aplastan el deseo o que lo someten *ya forman parte de los mismos agenciamientos de deseo*¹⁰²²: basta con que el deseo siga esa línea, con que quede

¹⁰¹⁷ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 17 y 18. Dosse agrega: “Opone a la posición del significante en Lacan el juego de fuerzas de intensidades variables de ‘un cuerpo sin órganos’ cuyo campo de aplicación no está programado, como el de un organismo, alrededor de funciones delimitadas” (Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 252).

¹⁰¹⁸ “¿Por que Freud insiste tanto en sostener que hay un instinto de muerte? El dice su secreto en *Inhibición, síntoma y angustia*: hay instinto de muerte porque no hay ni modelo ni experiencia de la muerte. En rigor, él admite que hay un modelo del nacimiento, no un modelo de la muerte. Entonces, razón de más para construir un instinto trascendente. Curioso. Quizás el modelo de la muerte sería algo así como el cuerpo sin órganos. [...] Contrariamente a lo que dice Freud, no hay pulsión de muerte, sino que hay un modelo de la muerte” (Deleuze, G., 2013, pp. 43 y 155). El resultado de este camino hacia la muerte es el 0. 0 es lo que Freud ha identificado bajo el término ‘pulsión de muerte’: el deseo solo puede ser deseo de abolición -tristeza-.” (*Op. Cit.*, 58).

¹⁰¹⁹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 17.

¹⁰²⁰ “...Aunque sea una extraña aventura para el deseo el desear la represión. Sólo hay una producción, la de lo real” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 39).

¹⁰²¹ El CsO o plano de inmanencia responde al problema de cómo puede el deseo desear su propia represión. Pueden rastrearse los antecedentes de este concepto en las *pasiones tristes* en Spinoza, en lo *Negativo* en Hegel y Marx (ver p. 289 de Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*), en las *fuerzas reactivas* en Nietzsche y en la *pulsión de muerte* en Freud. Ver referencias a W. Reich en *Derrames*, p. 184 (dualismo y falta) y pp. 187 y 191.

¹⁰²² Otro término que nombra al agenciamiento es “deseo”. Pero el deseo no tiene que ser concebido como una única relación sino como un conjunto de relaciones articuladas. Tampoco hay que pensar el deseo como algo natural, dado, sino algo que se construye, algo que se hace, que se produce. En la dialéctica del amo y el esclavo Hegel había mostrado que el deseo humano no es nada natural sino deseo de reconocimiento. No se desea un objeto o una cosa sino otro deseo. El deseo humano es deseo de un deseo, es deseo de reconocimiento. El deseo es constitutivamente humano. El psicoanálisis también ha mostrado que no hay nada natural en el deseo, que la pulsión, a diferencia del instinto, no tiene objeto natural que lo satisfaga. Deseo perverso polimorfo. “El deseo conduce, productivamente, hacia asociaciones nuevas, simbiosis con seres y cosas, reinos diferentes. Estos pasajes hacia lo otro son *devenir*-, *devenir*-mujer, *niño*, *animal*, *planta*, fundirse en elementos o devenir imperceptible. *Agenciamiento*, *devenir*, *deseo* son, desde ángulos diversos, tomados en diferentes perspectivas, los aspectos de una misma realidad. El deseo nunca está sin un agenciamiento. ‘El deseo y su agenciamiento’, he aquí la verdadera fórmula” (Schérer, R., 2012, p. 25).

atrapado, como un barco, en ese viento. No hay deseo *de* revolución, ni deseo *de* poder, ni deseo *de* oprimir o *de* ser oprimido; revolución, opresión, poder, etc., son líneas componentes actuales de un agenciamiento dado”.¹⁰²³

El arte de la política consiste en la construcción de *agenciamientos*, en la articulación de las luchas.

Incluso recientemente –recuerda Schérer-, por Canal *Arte*, en la bella serie *Abecedario* registrada en el 88 por Claire Parnet, se pudo escuchar a Deleuze hablando simple y directamente del deseo como inseparable de sus agenciamientos, es decir de su *fuerza vinculante*, asociativa. No hay que comprenderlo como un hambre insaciable que cada uno cultivaría en sí mismo por sí mismo. Es acto, *relación*. Crea lo que Deleuze llama un ‘devenir’¹⁰²⁴. Deseando, se hace devenir algo y se deviene. No es una apropiación, sino un movimiento hacia lo otro. El agenciamiento del deseo no es semejante a una filiación natural o institucional (en la familia). *Liga diferencias*, efectúa ‘bodas contra natura’, asocia ‘reinos’, cosas, animal, vegetal, hace surgir, para los sentimientos y afecciones, configuraciones nuevas, enunciados nuevos.¹⁰²⁵

En este sentido, puede leerse en *El Anti-Edipo*:

Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario (...) y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas. Si una sociedad se confunde con sus estructuras (...), entonces, sí, el deseo la amenaza de forma esencial. Para una sociedad tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor que la represión, lograr que la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismos sean deseados.¹⁰²⁶

La esencia de la política, la esencia del deseo es producir-producto, es decir, proceso. El proceso produce e incluye la antiproducción. Y aquí se encuentra la génesis de la *máquina paranoica*: “la acción de efracción de las máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos que las siente globalmente como aparato de persecución”¹⁰²⁷.¹⁰²⁸

Si se quiere hacer una analogía entre las formas de producción deseante y las *formas de producción social*, puede decirse que éstas también implican un elemento de antiproducción acoplado al proceso: el *socius*¹⁰²⁹.

¹⁰²³ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 150. Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 219: “Nada mejor que el microfascismo para dar respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su represión?”

¹⁰²⁴ Desde la perspectiva del poder, los devenires pueden ser considerados como procesos de aumento o realce de los poderes del cuerpo, llevados a cabo en relación con los poderes de otro, pero sin implicar una apropiación de esos poderes. Patton, P., 2013, p. 117.

¹⁰²⁵ Schérer, R., 2012, p. 75. Énfasis nuestros.

¹⁰²⁶ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 121-122.

¹⁰²⁷ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 18.

¹⁰²⁸ “Los investimentos sociales tienen dos polos. Por un lado, un polo paranoico, que también se puede llamar investimento reaccionario fascista y que consiste en subordinar las máquinas deseantes a los grandes aparatos represivos, a los grandes aparatos de Estado y al aparato familiar. [...] El segundo es el polo del esquizo, el polo esquizofrénico del delirio que opera la subordinación inversa, la subordinación de los grandes conjuntos molares a las formaciones moleculares” (Deleuze, G., 2013, pp. 76 y 77).

“La máquina paranoica es en sí un avatar de las máquinas deseantes: es el resultado de la relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos, en tanto que éste ya no puede soportarlas. [...] El Estado fascista ha sido, sin duda, en el capitalismo, la más fantástica tentativa de re-territorialización económica y política” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 18 y 266).

¹⁰²⁹ “Deleuze y Guattari distinguen entre diferentes clases de máquina social, según la manera en que la coordinación y el control de flujos sociales materiales es llevada a cabo. Lo que llaman el *socius* es la superficie imaginaria sobre la cual tiene lugar la coordinación y control de los flujos sociales materiales.

Llamo *socius* –dice Deleuze- no a la sociedad sino a una instancia social particular que juega el rol de cuerpo lleno. Toda sociedad se presenta como un *socius* o cuerpo lleno sobre el cual chorrean flujos de toda naturaleza, los cuales son cortados. El investimento¹⁰³⁰ social del deseo es la operación fundamental del corte-flujo a la cual se puede dar el cómodo nombre de esquizo.¹⁰³¹

El *socius* es el cuerpo de la tierra en el feudalismo, el cuerpo despótico a comienzos de la modernidad o el capital en el capitalismo.¹⁰³² El *socius* “se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una cuasi-causa¹⁰³³”.¹⁰³⁴

La teoría de Foucault permitió desechar el supuesto de que el poder tendría dos modalidades alternativas o complementarias (represión o ideología) y posibilitó una imagen productiva y creativa del poder, como productor de realidad y de verdad. Deleuze y Guattari se apropian de estos resultados: las máquinas deseantes son esencialmente productivas. La represión es un producto del deseo, al igual que la ficción o el delirio. En consecuencia, ya no se puede pensar el proceso social en términos de ‘ideología’, entendida como ‘falsa conciencia’ de la realidad. Los delirios, los sueños o

El *socius* parece así ser el agente del proceso de producción social: la tarea del *socius*, sostienen, es codificar el deseo: ‘El problema del *socius* siempre ha sido éste: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado’ (Deleuze y Guattari, 1974: 39). El capital, como Marx lo describe, proporciona tanto un modelo como un ejemplar primario para este concepto de *socius*. En la exposición de Marx, el capitalismo es un sistema de coordinación de los flujos de producción y reproducción social, en el cual el propio capital parece ser la causa del entero proceso de producción social: forma una superficie sobre la cual se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción y el excedente es apropiado. En la medida en que el capital es ‘el cuerpo sin órganos del capitalista, o más bien del ser capitalista’ (Deleuze y Guattari, 1974: 19), el *socius* es el cuerpo imaginario de la sociedad como un todo, el cuerpo total del cual se supone que emanan los flujos materiales” (Patton, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p. 130).

¹⁰³⁰ “Todo investimento, del tipo que sea, es forzosamente molar o social, es investimento de los grandes conjuntos a través de las formaciones moleculares inidentificables como máquinas deseantes” (Deleuze, G., 2013, p. 75).

¹⁰³¹ Deleuze, G., 2013, p. 37

¹⁰³² “Aquello que juega el rol de fundamento en las sociedades salvajes y bárbaras, es el cuerpo lleno que presupone cualquier sociedad para funcionar. Ese cuerpo es como la causa o el origen, la instancia de la cual todo proviene milagrosamente. ¿No ha salido todo en primer lugar del cuerpo de la diosa Tierra? ¿O del cielo? ¿No emana todo del poder divino del emperador o de su dios? Ese cuerpo no hace nada, no produce nada, es una ‘instancia de antiproducción’, y sin embargo todo procede de él como por milagro. Fundar consiste en relacionar todas las producciones de una formación social a ese cuerpo divino como si dependieran de él. Dicho cuerpo no se confunde con el campo social, puesto que asegura su fundación. Es aquello gracias a lo cual los cuerpos que componen ese campo *form a n un cuerpo social organizado*” (Lapoujade, D., *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 160).

¹⁰³³ “Llamar a los acontecimientos ‘cuasi-causas’ tiene la intención de dejar muy claro que la relación que mantienen los acontecimientos con los cuerpos no se puede describir en términos de la causalidad eficiente clásica. No puede, porque el vínculo que se establece entre los acontecimientos tiene más que ver con un todo abierto de causalidad estructural en vez de con la extensión lineal de la causalidad eficiente”. (Boundas, Constantin, “Gilles Deleuze and the Problem of Freedom”, en Holland, E., Smith, D., Stivale, Ch. (ed.) *Gilles Deleuze. Image and Text*, London-New York, Continuum, 2009, p. 225. Nuestra traducción)

¹⁰³⁴ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 19. “Todo parece (objetivamente) producido por el capital en tanto que cuasi-causa. [...] El cuerpo sin órganos se vuelca sobre la producción deseante, y la atrae, y se la apropia. [...] El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona”.

las ficciones *no son falsos*, en oposición a una conciencia (científica) verdadera¹⁰³⁵, sino que tienen que ser leídos *como síntomas* para la clínica. Más bien son otras tantas producciones de registro de lo que se manifiesta de la realidad. Lo ‘falso’, en todo caso, no es la conciencia sino el movimiento real.¹⁰³⁶ “Lo esencial radica en el establecimiento de una superficie encantada de inscripción o de registro que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción, y que actúa como cuasi-causa, comunicándoles el movimiento aparente (el fetiche)”¹⁰³⁷.

Casi imperceptiblemente, se ha pasado de un dominio a otro (aun cuando estos dominios no sean independientes, ni ‘relativamente’ independientes): del dominio de la producción de producciones al dominio de las producciones de registros, de anotaciones y distribuciones, de acumulaciones y almacenamientos; de la esfera regida por la síntesis conectiva o de acoplamiento (‘y además...’) a la ordenada por la síntesis disyuntiva (‘ya... ya’)¹⁰³⁸, que designan un sistema de permutaciones posibles entre diferencias *que se equivalen* al desplazarse.¹⁰³⁹

La síntesis disyuntiva de registro, por lo tanto, viene a recubrir las síntesis conectivas de producción. El proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. O mejor, si llamamos *libido* al ‘trabajo’ conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*).¹⁰⁴⁰

Hay que resaltar la importancia de estas síntesis disyuntivas (características de las psicosis paranoicas) puesto que *cumplen la función de dividir* la unidad indivisa de la producción de producción. Los autores citan a Freud en este punto: “Un proceso de descomposición de esta índole es muy característico de la paranoia. La paranoia fragmenta, así como la histeria condensa. *O, más bien*, la paranoia vuelve a disolver las condensaciones e identificaciones emprendidas en la fantasía inconciente”¹⁰⁴¹. Esta referencia es importante en varios sentidos: Por un lado, muestra que ya en Freud se evidencia que los fenómenos psicóticos *desbordan* el marco psicoanalítico y sus interpretaciones realizadas sobre el fundamento en el triángulo edípico. Por otro lado, enfatiza la función de las síntesis disyuntivas, que no dejan de fragmentar, descomponer y disolver las identificaciones, condensaciones y unificaciones de la producción

¹⁰³⁵ “El *socius* como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro. La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción; pero no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 19).

¹⁰³⁶ Ya en Marx hay un análisis de los significados de los conceptos de alienación, ideología o fetichismo de la mercancía, en el que se la entiende como conciencia verdadera de una realidad falsa. Cf. Etchegaray, R., et alia, *¿Cómo no sentirme así? ¡si este perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2009, pp. 28 ss.

¹⁰³⁷ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 20.

¹⁰³⁸ “Mientras que el ‘o bien’ [disyunción] pretende señalar elecciones decisivas entre términos impermutables (alternativa), el ‘ya’ [síntesis disyuntiva] designa el sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre vienen a ser lo mismo al desplazarse, al deslizarse” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 21).

¹⁰³⁹ “El punto a destacar es que la política comienza a partir de cada disyunción particular, y que cada disyunción está siempre compuesta y abierta a nuevas relaciones combinatorias con otras disyunciones” (Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 27).

¹⁰⁴⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 21

¹⁰⁴¹ Freud, S., “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoide) descrito autobiográficamente (1911 [1910])”, en Freud, S., *Obras completas*, Tomo XII, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, pp. 46-47. Énfasis de Deleuze y Guattari, subrayados nuestros.

primaria. Por último, permite volver sobre los problemas que enfrentaron Kant y Heidegger en su indagación sobre el papel de la ‘imaginación trascendental’ como fundamento de la metafísica, los problemas planteados por Schelling al tratar de construir el ‘sistema de la libertad’, los esbozados por Hegel en sus intentos de conceptualizar la ‘noche del mundo’ y la ‘negatividad’ y los de la ontología de Marcuse en su comprensión del Ser como acaecer e historicidad.

P. Clastres caracteriza a las sociedades primitivas como sociedades indivisas o sin Estado, de modo que la división y el Estado son siempre posteriores al estadio ‘primitivo’. Para Deleuze y Guattari, en cambio, el cuerpo lleno sin órganos no es lo primitivo o primario sino que “*es producido* como Anti-producción”. Sin embargo, sostiene que el cuerpo sin órganos interviene “para recusar toda tentativa de triangulación que implique una producción parental”, de la misma manera que Clastres afirma que las sociedades primitivas *rechazan* la división y el Estado. Lo mismo ocurre con el concepto de poder en Foucault, que debe ser entendido como relaciones de fuerzas, como microfísica de moléculas, y no como Estado o instituciones molares o estructuras integradoras. El esquizo desarrolla modos de señalización propios, que no coinciden con los códigos sociales y que presentan un carácter fluido y resbaladizo¹⁰⁴². “Además, el registro se vuelca sobre el propio dibujo, bajo la forma de líneas de ‘catástrofe’ o de ‘caída’ que son otras tantas disyunciones envueltas en espirales”.¹⁰⁴³

Una parte de la energía de producción (*Libido*) se transforma en energía de registro (*Numen*) y una parte de ésta, se transforma en energía residual o energía de consumo (*Voluptas*). Esta última, es la que anima la *tercera síntesis del inconsciente*, la síntesis conjuntiva (‘luego es...’, ‘luego soy’), a partir de la cual se forma el sujeto¹⁰⁴⁴, definido por la parte que toma en el producto. En la síntesis conjuntiva de consumo, el sujeto es producido como un resto, bajo la forma fascinada de un ‘¡Luego era eso!’¹⁰⁴⁵

8. El cuerpo sin órganos y la producción de intensidades

Producción *en series*: Las máquinas deseantes producen la antiproducción, el cuerpo sin órganos. La repulsión del cuerpo sin órganos produce la máquina paranoica. Ésta produce la máquina milagrosa, la que a su vez produce la máquina célibe. “¿Qué produce la máquina célibe? (...) La respuesta parece que es: *cantidades intensivas*”¹⁰⁴⁶,

¹⁰⁴² “Los flujos corren en condiciones tales que ya no pueden ser codificados. Se teme a los flujos descodificados, al diluvio, porque cuando los flujos pasan descodificados no se pueden operar las extracciones que los cortan, al igual que no hay códigos sobre los cuales se puedan operar las separaciones de segmentos que permitan dominarlos, orientarlos, dirigirlos” (Deleuze, G., 2013, p. 43).

¹⁰⁴³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 24.

¹⁰⁴⁴ “El sujeto [es] producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 28).

¹⁰⁴⁵ “Proceso complejo de tres fases: primero, hay una conexión de objetos parciales y flujos de energía o material para formar un cuerpo elemental o máquina simple. En segundo lugar, la agregación de estos elementos para formar un cuerpo complejo implica la constitución de lo que ellos llaman ‘un cuerpo sin órganos’ o ‘un plano de consistencia’. ... En tercero y último lugar, hay una fase de consunción que implica la experimentación de estados intensivos del cuerpo psíquico resultante. Esto implica sensación de autogoce en sentido amplio, que incluye privación y sufrimiento así como placer sensual. A cada fase le asignan una forma distinta de síntesis: una síntesis conectiva de flujos y objetos parciales, una síntesis disyuntiva de significados adjudicados a las máquinas elementales, y una síntesis conjuntiva de diferencias resultantes que dan origen a intensidades. Patton, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 107-108.

¹⁰⁴⁶ “El cuerpo sin órganos es una matriz intensiva” (Deleuze, G., 2013, p. 159). “El punto final del proceso de producción de deseo es una forma de intensidad que es ‘consumida’ por el cuerpo. Las

una afección o “emoción verdaderamente primaria que en un principio no siente más que intensidades¹⁰⁴⁷, devenires, [pasajes]”¹⁰⁴⁸. El poder se define por la capacidad de afectar y ser afectados.¹⁰⁴⁹ El poder se define por estas cantidades intensivas o afectos. “¿De dónde proceden estas intensidades puras? Proceden de las dos fuerzas precedentes, repulsión y atracción, y de la oposición entre estas dos fuerzas”.¹⁰⁵⁰ Las fuerzas de repulsión no tienen que ser entendidas como negativas. Todas las fuerzas son intensas en distinto grado, todas son positivas, tomando el cuerpo lleno sin órganos como nivel 0.¹⁰⁵¹

¿Qué es el cuerpo sin órganos? ¿Cómo definir lo absolutamente indeterminado? ¿Cómo pensar lo irrepresentable? ¿Cómo nombrar lo innombrable? ¿Cómo determinar un flujo indiviso e indiferenciado?

El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, está atravesado por *gradientes* que señalan los devenires y los cambios del [organismo] que en él se desarrolla. Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido. (...) Sólo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes. Experiencia desgarradora, demasiado conmovedora, mediante la cual el esquizo es el que está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia.¹⁰⁵²

El cuerpo sin órganos es el centro intenso y vivo de la materia¹⁰⁵³. No es la materia inerte y sin movimiento sino, por el contrario, *puro movimiento vital*. In-

intensidades son los productos de una síntesis de fuerzas diferenciales, los efectos de un encuentro entre diferentes niveles o clases de energía, y la base de todas las sensaciones. Expresan la diferencia entre un estado y otro: calor-frío, claro-oscuro, duro-blando, etcétera. La intensidad es así el modo primario en que el deseo se consume a sí mismo, el modo primario en que un cuerpo de cualquier clase es afectado. Para el cuerpo humano, la intensidad es el afecto primario del cual se derivan subsecuentemente todas las formas del sentimiento y la emoción. Tanto la experiencia esquizofrénica como las obras de arte implican tales cantidades intensivas en estado puro” (Patton, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p. 108).

¹⁰⁴⁷ “Se trata de relaciones de intensidades a través de las cuales el sujeto pasa sobre el cuerpo sin órganos y opera devenires, caídas y alzas, migraciones y desplazamientos” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 90).

¹⁰⁴⁸ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 26. Traducción modificada. “Para mí el pensamiento es el delirio, se trata de lo mismo. Desde el inicio mi hipótesis es precisamente que delirar es franquear umbrales de intensidad, pasar de un umbral de intensidad a otro. Es decir que antes de delirar, el delirante es alguien que siente, y sentir es sentir los pasos intensivos sobre el cuerpo sin órganos” (Deleuze, G., 2013, p. 159).

¹⁰⁴⁹ “Es decir que 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. [...] mi poder de ser afectado esta completo de tal manera que mi potencia de actuar aumenta o de tal manera que mi potencia de actuar disminuye. (Deleuze, G., 2013, pp. 288 y 289).

¹⁰⁵⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 26-27.

¹⁰⁵¹ “A través de la máquina paranoica y la máquina milagrosa, las proporciones de repulsión y de atracción sobre el cuerpo sin órganos producen en la máquina célibe una serie de estados a partir de 0; y el sujeto nace de cada estado de la serie, renace siempre del estado siguiente que le determina en un momento, consumiendo y consumando todos estos estados que le hacen nacer y renacer (el estado vivido es primero con respecto al sujeto que lo vive)” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 28).

¹⁰⁵² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 27. “Él está cosido, cerrado, sin órganos” (Deleuze, G., 2013, p. 159)

¹⁰⁵³ “La Tierra, que es un cuerpo sin órganos, ‘atravesado por materias inestables no formadas, flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas, partículas locas o transitorias’, está en realidad y al mismo tiempo sometida a un fenómeno muy diferente, ‘beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: la estratificación’ (Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 47-48.). El proceso en cuestión también se describe como “inevitable”: uno no puede escapar de él. Es ‘beneficioso’, ya que proporciona la vida y la materia con un mínimo de estructura y estabilidad. Es ‘perjudicial’, sin embargo, en la medida en que siempre hay algo que se pierde, o se olvida, en el proceso” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 55. Nuestra traducción).

fundamento, lo llamaba Schelling. *Voluntad de poder*, es el nombre que le da Nietzsche. Lo *Real*, lo denominaba Lacan. *Pulsión*, lo definía el psicoanálisis. Poder, es el término foucaultiano. “El inconsciente está atravesado de punta a punta por la pulsión... no podría haber inconsciente sin intensidades. La máquina deseante vuelve a hacer circular la pulsión con sus excesos, su movilidad y sus rupturas, sus capacidades disyuntivas”.¹⁰⁵⁴

En este otro plano, entonces, sólo hay relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud entre elementos que no se forman, entre las partículas submoleculares y moléculas y partículas de todo tipo. Hay materia, pero solo materia pura, es decir, flujos de energía relativamente sin forma, sin estructura, desde la cual emergen los estratos y los agregados. Es el mar, tal vez, más que la Tierra, que captura la superficie pura, o el espacio ‘suave’ del plano de consistencia, antes de que pueda ser identificado con un ‘contenido’ y su ‘expresión’ en formas reales, o con un espacio que es en sí mismo ‘estriado’ o ‘métrica’. Este nivel o plano primordial es lo que Deleuze y Guattari llaman el ‘cuerpo sin órganos’. Es sin órganos debido a que aún no está organizado, ni diferenciado en estructuras y sustancias. Pero no está muerto, por el contrario. Hay una vida *-la vida misma-* que es no-orgánica, y que coincide con el CsO. [...] Es el primer nivel de ‘inestabilidad’, que es seguido por una fase ‘metaestable’ (o ‘molecular’), y luego por una fase final, ‘estable’ (o ‘molar’). Es el caos originario del que emerge el orden. En ese nivel, en el plano de inmanencia o consistencia, hay elementos sin forma que se pueden distinguir en función de su velocidad y su capacidad de ser afectado solamente, y que excede el movimiento de una forma orgánica y la determinación de los órganos.¹⁰⁵⁵

No hay que pensar este ‘plano de consistencia’ como un excedente, ni como un fundamento, ni siquiera en términos negativos como des-fundamento (Derrida) o abismo (Heidegger).¹⁰⁵⁶ El plano de inmanencia o consistencia es el plano

¹⁰⁵⁴ Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 299.

¹⁰⁵⁵ De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 62. Nuestra traducción. Nuestro énfasis.

¹⁰⁵⁶ “Deleuze y Guattari describen la fase final del proceso de producción del deseo, según la construcción de un plano o cuerpo sin órganos por el cual circulan las intensidades, como la experiencia o ‘consumo’ de estados intensivos puros. El principio de aumento implica que el deseo será realizado cuanto más grande sea la disponibilidad de escala y grados de las intensidades. ... En todo caso, se trata de nuevas posibilidades de afectar y ser afectado. ... Aunque éstos dan la impresión de que las intensidades son cuestiones solitarias y que las máquinas deseantes individuales son como personajes de Beckett, nada en la teoría del deseo limita la experiencia de gozo a casos semejantes a estos. Consideremos el principio de aumento o ‘la voluntad interna’ que opera en la teoría del deseo de Deleuze: el deseo produce intensidades, pero estas intensidades están amarradas a las capacidades físicas, emocionales o intelectuales del cuerpo en cuestión. Como resultado, un típico camino al aumento en la gama o los grados de intensidad disponibles para un cuerpo dado atravesará la implicación del sujeto con actividades fuera de sí mismo. Actividades o formas de compromiso con el mundo y con otros cuerpos, que son inseparables de la acción sobre la acción de otros, son los medios por los cuales podemos producir un aumento en nuestro propio deseo. ... No obstante, aun cuando, como dicen Deleuze y Guattari, ‘hay amores revolucionarios o reaccionarios’, hay sin embargo las ‘formas menores de amor’ que son índice del carácter reaccionario o revolucionario de la inversión libidinal en un campo social dado (Deleuze y Guattari, 1977: 365-6). La distinción entre estas dos formas de amor o dos polos de inversión social libidinal lleva al corazón de la ‘política de deseo’ esquizoanalítica. ... Así como Foucault contrasta relaciones de dominación con relaciones abiertas o agonísticas en las que un agente actúa sobre las acciones de otro (Foucault, 1983b), Deleuze y Guattari distinguen entre, por una parte, conjuntos de deseos fijos o delimitados de maneras particulares, desconectados de todo excepto ciertas relaciones especificadas con el exterior, y, por otra, conjuntos mas fluidos y abiertos, conjuntos en los cuales siempre son posibles nuevas conexiones y nuevas formas de relación con lo exterior, aun a riesgo de transformar el conjunto en alguna otra clase de cuerpo. Otorgan prioridad sistemática, conceptual y ética a la segunda clase de conjunto que permite nuevas conexiones y relaciones con el exterior. En este sentido,

...en el que se llevan a cabo los *acontecimientos* y en el que proliferan los [agenciamientos] *ensamblajes*. [...] En ese nivel, la velocidad y la lentitud, o las relaciones de movimiento y el reposo, asumen prioridad sobre las estructuras y otros tipos de desarrollo. Deleuze y Guattari advierten que no se trata tanto de una cuestión de forma y función, como de la velocidad. [...] Solo postulando un plano tal, comprendiendo lo real como un espacio en el que se establecen las conexiones entre elementos no-formales de la materia, en el que los conjuntos se producen como resultado de diferentes grados de velocidad y lentitud, se puede superar el punto de vista de la analogía, y la univocidad se establece de una vez por todas. En otras palabras, la Inmanencia se puede realizar sólo como materialismo.¹⁰⁵⁷

Los conceptos, la historia de los conceptos y la filosofía como invención de conceptos tienen su origen en la *imagen del pensamiento*. Desde las primeras aproximaciones alrededor de la ‘imagen del pensamiento’, pasando por el ‘plano de inmanencia’, ‘el cuerpo sin órganos’ y el ‘plano de consistencia’, la concepción que Deleuze desarrolló de la filosofía se fue haciendo más rica y más precisa. Indudablemente, el *Anti-Edipo* señala una etapa decisiva en ese proceso, ya que “logra la inmanencia en el campo del deseo”, arrancándolo de su camisa de fuerza metafísica (en la que se lo concibe como falta, como carencia y como negatividad) y de su marco hermenéutico (en el que se lo entiende como una fantasía, como un signo que necesita de su propia interpretación)¹⁰⁵⁸. Pero es en *Mil mesetas* donde se constituye “la ontología más significativa de Deleuze después de *Diferencia y repetición*”¹⁰⁵⁹. El énfasis ya no está en la estructura o en la génesis sino *en las singularidades* y en la forma en que interactúan en un plano horizontal sobre el que se definen la longitud y la latitud.¹⁰⁶⁰

En todo esto, no se trata de los problemas de la psicología o de la psiquiatría o del psicoanálisis. Se trata de la *filosofía política* y de la teoría del poder. Por eso, los referentes permanentes del *Anti-Edipo* son Marx y Foucault.

9. Las Máquinas deseantes: la unidad del deseo y su objeto

el concepto de deseo de Deleuze justifica la opinión de que ‘el deseo es revolucionario porque siempre necesita más conexiones y conjuntos’ (Deleuze y Parnet, 1987: 79)” (Patton, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 112-114).

¹⁰⁵⁷ De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, pp. 63 y 64. Nuestra traducción. Énfasis nuestros.

¹⁰⁵⁸ “El *Cuerpo sin Órganos* es el *campo de inmanencia* del deseo, el *plano de consistencia* propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)” (Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994, p. 159).

¹⁰⁵⁹ Cf. De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, pp. 60-61. Nuestra traducción.

¹⁰⁶⁰ “En resumen: si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como sustancia o sujeto. Empleando términos de la Edad Media, o también de la geografía, lo definiremos por *longitud* y *latitud*. Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre *elementos no formados*. Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de *una fuerza anónima* (fuerza de existir, poder de afección). De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo. El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades.” (Deleuze, G., *Spinoza, filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 76).

En *Vigilar y castigar*, Foucault dice que el poder produce realidad.¹⁰⁶¹ Deleuze y Guattari escriben, a su vez:

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que máquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica. Como dice Marx, no existe carencia, existe pasión como ‘ser objeto natural y sensible’. No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproducidos en lo real que el deseo produce.¹⁰⁶²

Más allá de la discusión con Freud (el deseo no es carencia) y con Lacan (lo real no es imposible¹⁰⁶³) este texto es decisivo en relación con sus implicancias para la teoría del poder. El deseo no es exterior al poder ni desea el poder. El deseo *es* poder.¹⁰⁶⁴ Es poder de afectar y ser afectado (síntesis pasivas). El objeto del deseo/poder no es una necesidad, ni una carencia, ni un fantasma ni una ilusión. El objeto del deseo/poder es lo Real, pero no porque carezca de realidad sino porque es productor de realidad: *deseo maquínico*. ¿De dónde proviene la carencia, entonces? La carencia es *construida* por la producción social en ciertas condiciones históricas específicas, es el efecto de la práctica de la economía de mercado. Esta ontología política no discute solamente los presupuestos del psicoanálisis (deseo como carencia, sociabilidad como desexualización y edipización, sometimiento del deseo a la triangulación familiar), también pone en cuestión los supuestos del marxismo y del economicismo (contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, determinación económica como última instancia, poder como represión (violencia) e ideología (engaño)).¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶¹ “El poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, p. 198).

¹⁰⁶² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 33-34. Énfasis en el original, subrayado nuestro.

¹⁰⁶³ “Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible. (...) Los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos: saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una forma tan intensa que tiene pocas necesidades” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 34).

¹⁰⁶⁴ “El análisis del campo social en términos de deseo también apoya un sentido en el cual la teoría social de Deleuze y Guattari puede ser considerada complementaria de la de Foucault. Si suponemos que todas las relaciones sociales son relaciones de poder así como relaciones de deseo, entonces la misma institución social puede ser considerada como un aparato de poder o como un circuito complejo de deseo: por ejemplo, la prisión es tanto un *dispositivo* de micropoder, un conjunto de técnicas que intenta adiestrar las almas de delincuentes sometiéndolas a un régimen de disciplina corporal, y una compleja máquina de deseo que coordina actividades corporales y la experiencia subjetiva de comportamiento dócil” (Patton, P., 2013, p. 104).

¹⁰⁶⁵ En el *Gorgias* de Platón, Calicles sostiene que las leyes humanas fueron inventadas por los esclavos para impedir que los nobles y fuertes puedan satisfacer sus deseos. En la *Genealogía de la moral* Nietzsche afirma que la invención de la moral ha tenido por objeto impedir y limitar la fuerza y el poder de la nobleza guerrera y conquistadora. Los defensores del liberalismo económico, por su parte, argumentan que la política, el derecho y el Estado despliegan todo su aparato para contener, direccionar o impedir el libre juego de la oferta y la demanda en el mercado, que es la única ‘ley natural’ de la sociedad. Así también, dice Deleuze: “Consideramos poco más o menos como sinónimos los siguientes tres términos: posición de deseo, producción de inconsciente, producción de enunciados. Esto implica,

En verdad, *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. *Sólo hay el deseo y lo social, y nada más.*¹⁰⁶⁶

Lo inmediato no es el Ser (mucho menos el Ser puro) ni la substancia ni Dios ni el fundamento. Para Kant, lo inmediato es la intuición. Para Marx, lo inmediato es el trabajo, la *praxis* productiva. Para Foucault, lo inmediato son las relaciones de fuerzas. Para Deleuze y Guattari, lo inmediato son las máquinas deseantes. Todo lo demás se explica a partir de la producción deseante, incluso la violencia y la represión, incluso el engaño¹⁰⁶⁷ y la ilusión.

Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar¹⁰⁶⁸. Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿Por qué combaten los hombres *por su servidumbre* como si se tratase de su salvación?’¹⁰⁶⁹

En su diálogo con Michel Foucault, se pregunta Deleuze:

¿Cómo es posible que la gente que no tiene tal interés siga, abrace estrechamente el poder, pida una parcela de él? [...] Es preciso aceptar y entender el grito de Reich: ¡no, las masas no fueron engañadas, en determinado momento *desearon* el fascismo! [...] La naturaleza de las *catexis* de deseo sobre un cuerpo social explica porqué partidos y sindicatos, que tendrían o deberían tener *catexis* revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener *catexis* reformistas o perfectamente reaccionarias al nivel del deseo.¹⁰⁷⁰

evidentemente, un punto de vista extraño tanto frente al marxismo como frente al psicoanálisis. Todo sistema hecho para impedir la producción del inconsciente es al mismo tiempo un sistema hecho para impedir la producción de nuevos enunciados y para impedir la posición de deseo en el lugar y el tiempo en que se produce” (Deleuze, G., 2013, p. 224).

¹⁰⁶⁶ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 36. Énfasis en el original.

¹⁰⁶⁷ “El deseo nunca es engañado. [...] Las masas no han sido engañadas, desearon el fascismo, y eso es lo que hay que explicar... ¿Cómo explicar que el deseo se entrega a operaciones que no son desconocimientos, sino *catexis* inconscientes perfectamente reaccionarias?” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 265).

¹⁰⁶⁸ “Siguiendo a Wilhelm Reich, insisten en que el fascismo debe ser explicado en términos de deseo. A su vez, su explicación se funda en su propia opinión de que el deseo es inseparable de los conjuntos maquínicos que operan a nivel micropolítico para formar percepciones, actitudes, expectativas y formas de hablar individuales” (Patton, P., 2013, pp. 104-105).

¹⁰⁶⁹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 36. Énfasis en el original.

¹⁰⁷⁰ Deleuze, G., en Foucault, M., 1992: 16-7.

¿Quién reprime el deseo? Ya los textos de Hume nos advertían: “No existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, *salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección*” (*Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, tomo II, p. 718). Deleuze agrega: “La reflexión es una operación de la tendencia que se reprime a sí misma” (Deleuze, G., 1981, p. 39). Es el deseo mismo el que ejerce represión sobre sí. Es la fuerza la que se opone a otra fuerza. Pero, entonces, “la sociedad, toda sociedad, no es más que una forma determinada de organización del deseo, de organización del campo intensivo en el que circula el deseo inconsciente y, por lo tanto, una cierta desorganización del proceso primario de la esquizofrenia” [...] y es por eso que el deseo es ‘revolucionario’ [...] pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación. No hay dos producciones: el ‘modo de producción social’ y el ‘modo de producción deseante’; la producción social es una cierta organización, una cierta ‘represión’ de la producción deseante” (Pardo, J. L., *Deleuze:*

Ya no se trata del problema de la alienación y la ideología, que supone una concepción del sujeto identificado con la conciencia. Se trata de la codificación de los deseos, de una política del deseo (inconciente) en todos sus niveles o dimensiones.

El capitalismo –agrega Guattari– explota la fuerza de trabajo de la clase obrera, manipula para su beneficio los soportes de la producción, pero *se insinúa igualmente en la economía deseante de los explotados*.¹⁰⁷¹ La lucha revolucionaria no podría circunscribirse solamente al nivel de las relaciones de fuerza aparentes. Debe desarrollarse igualmente en todos los niveles de la economía deseante contaminados por el capitalismo¹⁰⁷² (en el nivel del individuo, de la pareja, de la familia, de la escuela, del grupo militante, de la locura, de las prisiones,...).¹⁰⁷³

Explicar toda producción social a partir de las máquinas deseantes permite responder a un problema irresoluble para la teoría política de tradición marxista: ¿Por qué y cómo los obreros pudieron ser cooptados por el nazismo y por el fascismo en contra de sus propios intereses objetivos (de clase)?¹⁰⁷⁴ O, a la inversa: ¿*como es posible la revolución?* Hacia el final del *Anti-Edipo*, ensayan una respuesta a esta última pregunta: “sólo lo que pertenece al orden del deseo y de su irrupción da cuenta de la realidad que toma en tal momento, en tal lugar”¹⁰⁷⁵. Es decir “que el deseo comprende el poder de reproducción o de convertirse en otro que es la condición de la creatividad en la cultura así como en la naturaleza”¹⁰⁷⁶.

No existe, por tanto, diferencia de naturaleza entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales técnicas. Son las mismas máquinas con una distinción de régimen, según *relaciones de tamaño*. “Las máquinas deseantes son la categoría fundamental de

violentar el pensamiento, Editorial Cincel, Madrid, 1990, p. 125). Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 150-1.

La pregunta ‘¿cómo puede desear el deseo su propia represión?’ no ofrece una dificultad teórica real, sino muchas dificultades prácticas en cada caso. Hay deseo desde que hay máquina o ‘cuerpo sin órganos’. Pero hay cuerpos sin órganos que parecen acartonadas envolturas vacías debido a que hemos hecho saltar demasiado rápido y con demasiada fuerza sus componentes orgánicos: ‘*over-dose*’. *Hay cuerpos sin órganos cancerosos, fascistas, en agujeros negros o máquinas de abolición. ¿Cómo puede el deseo desbaratar todo esto trazando el plano de inmanencia o de consistencia que afronte en cada caso esos peligros?*” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 163).

“De manera correspondiente, cada enfoque se enfrentaría con su propio problema político distintivo. En el caso de Foucault se trataría del problema de explicar cómo es posible la resistencia. Para Deleuze y Guattari, como vimos anteriormente, será el problema *reichiano* de explicar como el deseo se complica en su propia represión” (Patton, P., 2013, p. 110).

¹⁰⁷¹ “Se comprendía finalmente, gracias a él [Deleuze], porqué y cómo el deseo concernía y penetraba lo político y lo social, cómo y por qué era tanto como lo económico, sino más, una fuerza material, una ‘infraestructura’, y no dependía de ‘la ideología burguesa’” (Schérer, R., 2012, p. 74).

¹⁰⁷² “En la entrevista con Negri, Deleuze reafirma su simpatía con Marx y describe el capitalismo como un sistema fantástico para la fabricación de gran riqueza y gran sufrimiento. Afirma que cualquier filosofía digna de llamarse política debe tener en cuenta la naturaleza y evolución del capitalismo”. (Patton, P., 2013, p. 18).

¹⁰⁷³ Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, Editorial Terra Nova, México, 1980, p. 11. “Guattari habla de los micro-fascismos que existen en un campo social sin estar necesariamente centralizados en un determinado aparato de Estado” (G. Deleuze, 1980, p. 157.)

¹⁰⁷⁴ “Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo. [...] Las masas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 36).

¹⁰⁷⁵ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 388). Curiosamente, en este preciso lugar remiten a la Crítica de la razón dialéctica, de J. P. Sartre, para el análisis de los grupos sujetos, sus relaciones con el deseo y con la casualidad.

¹⁰⁷⁶ Patton, P., 2013, p. 105.

la economía del deseo, ya que producen por sí mismas un cuerpo sin órganos”.¹⁰⁷⁷ Sin embargo, el problema de la máquina social no son las máquinas deseantes o los flujos de deseo, sino los flujos caóticos descodificados, los flujos esquizos desterritorializados¹⁰⁷⁸. Éste es el problema del poder entendido como microfísica: cómo imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera. Por eso, para los autores, “el problema del *socius* siempre ha sido éste: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado”.¹⁰⁷⁹ Si esta tesis es válida para todas las formaciones sociales anteriores al capitalismo, parece excluir a este último, que supone y requiere de flujos descodificados. “El capitalismo nace, en efecto, del encuentro entre dos clases de flujos, flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero, flujos descodificados del trabajo bajo la forma del ‘trabajador libre’. El capitalismo surge solo cuando estos flujos decodificados son reunidos en un nuevo sistema económico y social que produce lo que Deleuze y Guattari llaman la *conjunción* de flujos desterritorializados.”^{1080 1081}

Las máquinas sociales precapitalistas son inherentes al deseo en un sentido muy preciso: lo codifican, codifican los flujos del deseo. Codificar el deseo —y el miedo, la angustia de los flujos descodificados— es el quehacer del *socius*. El capitalismo es la única máquina social, como veremos, que se ha construido como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda. Por tanto, el capitalismo libera los flujos de deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución, de tal modo que no cesa de oponerse con todas sus fuerzas exasperadas al movimiento que le empuja hacia ese límite. En el límite del capitalismo, el *socius* desterritorializado da paso al cuerpo sin órganos, los flujos descodificados se echan en la producción deseante.

¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁷ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 38.

¹⁰⁷⁸ “Es el concepto de desterritorialización el que sostiene el peso de la vocación utópica que Deleuze y Guattari atribuyen a la filosofía. Este concepto es uno que inventaron en *El Anti-Edipo* luego refinaron y extendieron en *Mil mesetas*, antes de aplicarlo a la naturaleza del pensamiento en *¿Qué es la filosofía?* El concepto de desterritorialización implica un contraste entre ‘tierra’ y ‘territorio’ (*terre* y *territoire*), entendidos como las dos dimensiones fundamentales de la naturaleza. El territorio es en primera instancia tierra territorializada, pero produce sus propios movimientos de desterritorialización, mientras que, a la inversa, la tierra da origen a procesos de reterritorialización y a la constitución de nuevos territorios. Las identidades estables o territorios son por tanto formaciones secundarias sobre la tierra móvil. Deleuze y Guattari describen un mundo en el cual la tendencia predominante es la desterritorialización”. (Patton, P., 2013, pp. 20-21).

¹⁰⁷⁹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 39. “En otros términos, para todos los cuerpos de una sociedad lo esencial es impedir que sobre ella, sobre sus espaldas, corran flujos que no pueda codificar y a los cuales no pueda asignar una territorialidad” (Deleuze, G., 2013, p. 21).

¹⁰⁸⁰ Patton, P., 2013, p. 134.

¹⁰⁸¹ “El capitalismo sustituye los viejos códigos derrumbados por máquinas de conjugar, por máquinas axiomáticas infinitamente más crueles que el déspota más cruel, aunque de una crueldad distinta. Que los flujos se descodifiquen y que sean retomados por otra máquina—una máquina de conjugar los flujos descodificados— es algo que ocurre simultáneamente. De allí su afinidad con la esquizofrenia, porque ésta funciona a base de descodificaciones” (Deleuze, G., 2013, p. 45).

¹⁰⁸² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 145. “La paradoja fundamental del capitalismo como formación social es que se ha constituido históricamente sobre algo increíble, sobre lo que era el terror de las otras sociedades: la existencia y la realidad de flujos descodificados. Si fuera verdad, esto explicaría que el capitalismo es lo universal de toda sociedad en un sentido muy preciso, en un sentido negativo: sería lo que todas las sociedades han temido por encima de todo. Tenemos la impresión de que, históricamente, el capitalismo es lo que de cierta manera toda formación social constantemente intenta conjurar, intenta evitar. ¿Por qué? Porque sería la ruina de todas las otras formaciones sociales” (Deleuze, G., 2013, pp. 21-22).

La formación del capitalismo es contingente, extraña, rara. De cierta manera es el completo desorden y la irracionalidad, pero al mismo tiempo es enteramente racional, aunque en un sentido diferente, porque *ya no se identifica con una codificación* o con un orden estable. Por un lado, supone el derrumbamiento de todos los códigos precedentes y, por otro lado, no deja de desplazar las descodificaciones hacia el futuro. “Esto plantea el siguiente problema: ¿cómo una sociedad como ésta, con todas sus formaciones represivas bien constituidas, ha podido formarse sobre la base de aquello que constituía el terror de las otras formaciones sociales: la descodificación de los flujos?”¹⁰⁸³

Deleuze y Guattari retoman *la genealogía* del capitalismo que Marx realiza en el apartado sobre ‘la llamada acumulación originaria’¹⁰⁸⁴, donde explica la creación del capital industrial a partir del *encuentro contingente*¹⁰⁸⁵ de flujos descodificados de dinero y flujos de trabajo desterritorializados.

Es este encuentro lo único que hace posible el capitalismo como un sistema de producción social autorreproductivo y dinámico. La máquina capitalista no se arma hasta que el dinero en la forma de capital asume el control directo del propio proceso de producción. (...) Una vez que la producción capitalista se ha establecido y tomado adecuadamente control sobre los principales sectores de la industria dentro de la sociedad, el capital se convierte en el cuerpo entero o cuasi-causa que tiende a apropiarse de todas las fuerzas productivas. El capital es así la tercera forma de *socius* y la que acompaña a la Máquina Capitalista Civilizada.¹⁰⁸⁶

Mientras que todas las máquinas sociales precedentes crearon un código que cubría el conjunto del campo social, la máquina capitalista es incapaz de proporcionar código alguno. “La propia idea de código la sustituye en el dinero por una axiomática de las cantidades abstractas que siempre llega más lejos en el movimiento de desterritorialización del *socius*”.¹⁰⁸⁷

En el código hay una correspondencia sistemática entre elementos de sistemas diferentes mientras que la axiomática se caracteriza por reglas sintácticas que permiten crear series de significantes no significativos y no interpretables. Así, el capital funciona como “una axiomática de las cantidades abstractas”¹⁰⁸⁸, a partir de la cual el dinero deviene un equivalente universal, una unidad de medida puramente cuantitativa, indiferente a las diferencias cualitativas de las diferentes mercancías o de los diferentes trabajos. La forma de mercancía iguala todas las mercancías y todas las relaciones sociales, incluso aquellas producidas en modos de producción pre-capitalistas y bajo regímenes codificados. “El capitalismo¹⁰⁸⁹ tiende hacia un umbral de descodificación, que deshace el *socius* en provecho de un cuerpo sin órganos y que, sobre este cuerpo,

¹⁰⁸³ Deleuze, G., 2013, p. 44.

¹⁰⁸⁴ Marx, K., *El capital. Crítica de la economía política*, traducción de W. Roces, México, F.C.E., 8a. reimpresión, 1973, tomo 1, capítulo xxiv.

¹⁰⁸⁵ “El encuentro hubiera podido no realizarse” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 231). “Marx es el autor que ha mostrado la *contingencia radical* de la formación del capital. Toda filosofía de la historia es, o bien teológica, o bien historia de las contingencias y encuentros imprevistos. El fenómeno originario del capitalismo es la conjunción de esos flujos descodificados” (Deleuze, G., 2013, p. 45).

¹⁰⁸⁶ Patton, P., 2013, p. 134.

¹⁰⁸⁷ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 39-40.

¹⁰⁸⁸ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 40.

¹⁰⁸⁹ “El concepto de capitalismo como un sistema axiomático es una contribución característica que proporciona un punto de vista privilegiado para introducirse en el pensamiento político de Deleuze y Guattari” (Patton, P., 2013, p. 136).

libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado”.¹⁰⁹⁰ Esta es su tendencia más esencial: aproximarse constantemente a su límite solo para volver a desplazarlo hacia adelante, reconstituyéndolo inmanentemente. Al mismo tiempo genera una energía universal inagotable (desterritorialización, ‘esquizo-flujos’) y le impone nuevos límites (reterritorialización).

En este sentido, la axiomática capitalista es una máquina que reprime las propias fuerzas sociales y flujos de materia y energía que produce: ‘sustituye los códigos por una axiomática extremadamente rigurosa que mantiene la energía de los flujos en un estado de ligazón al cuerpo del capital como *socius* desterritorializado, pero también e incluso más implacable que cualquier otro *socius*’^{1091, 1092}

La completa desterritorialización, “el límite *absoluto* que hace pasar los flujos al estado libre en un cuerpo sin órganos desocializado”¹⁰⁹³, disolvería la vida de la sociedad; sin embargo, el capitalismo continuamente se aproxima a este límite sin alcanzarlo nunca,¹⁰⁹⁴ ya que si lo hiciera se disolvería como forma de organización de la sociedad.¹⁰⁹⁵

10. Las máquinas

El concepto de *máquina* es propuesto con el objetivo de superar la noción de *estructura*, omnipresente en el mundo intelectual francés de fines de la década del ’60 por la difusión de cierta ‘moda’ estructuralista. Cuando se publicó *Mil Mesetas*, esa moda ya había pasado y los autores abandonaron el concepto de estructura.¹⁰⁹⁶

Una máquina se define como un *sistema de cortes*. Un corte es “un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo”¹⁰⁹⁷. Una máquina siempre está conectada a otra o a otras¹⁰⁹⁸. Las máquinas tienen tres rasgos característicos:

1. El primero es que “toda máquina *está en relación con un flujo* material continuo (*hylè*) en el cual ella corta”. No hay que concebir el corte como opuesto a la continuidad del flujo, sino como condicionamiento. El flujo cortado procede de otra máquina, con la

¹⁰⁹⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 40. “Llegamos a este primer resultado; por un lado la operación económica de codificación de los flujos con el doble corte -corte separación y corte extracción-; por otro, sobre el *socius* de una sociedad, esas extrañas criaturas, los locos, que hacen pasar los flujos descodificados” (Deleuze, G., 2013, p. 44).

¹⁰⁹¹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 253.

¹⁰⁹² Patton, P., 2013, p. 139

¹⁰⁹³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 253.

¹⁰⁹⁴ “Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando este límite. [...] Ahí radica la potencia (y el poder) del capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 257-258).

¹⁰⁹⁵ “Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer su plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 41).

¹⁰⁹⁶ Cf. Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 293.

¹⁰⁹⁷ Deleuze, G., 2013, p. 19.

¹⁰⁹⁸ La similitud con las máquinas cibernéticas es evidente. Son máquinas binarias flujo/corte, positivo/negativo, corriente eléctrica/interruptor, ingresa/no ingresa.

cual la primera está conectada. A su vez, toda máquina es flujo o produce flujo en relación a otra con la cual se conecta.

Esta es la ley de la producción de producción. Por ello, en el límite de las conexiones transversales o *transfinitas*, el objeto parcial y el flujo continuo, el corte y la conexión, se confunden en uno —en todo lugar cortes, *flujos de donde brota el deseo*, y que son su productividad...¹⁰⁹⁹

Este corte remite a la “síntesis conectiva” y moviliza la libido como energía de extracción.

2. La segunda característica de la máquina son los cortes-separación, que no se confunden con los cortes-extracción, porque los últimos conducen a flujos continuos y remiten a los objetos parciales, mientras que los primeros tienen que ver con cadenas heterogéneas y proceden por segmentos separables, stocks móviles, como bloques o ladrillos volantes. Las extracciones de flujo *suponen* las separaciones fragmentarias. Ya se dijo que en el límite de los flujos descodificados del deseo está el *esquizo*, que separa y despega los objetos parciales, a la vez partes componentes y productos de descomposición, y se los lleva en todos los sentidos para recobrar una nueva polivocidad que es el *código del deseo*. Este segundo corte remite a la síntesis disyuntiva y moviliza el *Numen* como energía de separación.

3. “El tercer corte de la máquina deseante es el corte-resto o residuo, que *produce un sujeto al lado de la máquina*, como una parte al lado de la máquina”, parte a su vez partida, “a la que llegan partes correspondientes a las separaciones de cadena y a las extracciones de flujo realizadas por la máquina”¹¹⁰⁰. El sujeto no designa una carencia o una falta, porque ninguno de los cortes es el resultado de un análisis, sino que, por el contrario, *son síntesis*. “Son las síntesis que producen las divisiones”. El tercer corte remite a la síntesis conjuntiva y moviliza la *Voluptas* como energía residual.

“Bajo estos tres aspectos, el proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de consumo. Extraer, separar, ‘dar restos’, es producir y efectuar las operaciones reales del deseo”¹¹⁰¹

11. Ni el todo ni las partes: *multiplicidad*

Todo fluye. Todo funciona al mismo tiempo. Sin embargo, los hiatos, las rupturas, las averías, los fallos, las intermitencias, los cortocircuitos, las distancias y las parcelaciones sumadas nunca consiguen completarse, suturarse, cerrarse o totalizarse, porque no se reducen a lo negativo como falta o carencia. “Ya en la vida del niño, desde los comportamientos más elementales del niño de pecho, estas relaciones se tejen con los objetos parciales, los agentes de producción, los factores de antiproducción”.¹¹⁰² En las máquinas deseantes, los cortes son positivos, productivos, sintéticos y las disyunciones, *en tanto que disyunciones*, son inclusivas y los consumos no se reducen a mera aniquilación sino que son pasajes, *devenires*. De allí que los autores propongan la categoría de *multiplicidad* (sustantivo), para superar tanto el concepto de lo Uno como el de lo múltiple. Solo esta categoría puede dar cuenta de la producción deseante: “la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, *afirmación irreductible a la*

¹⁰⁹⁹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 42.

¹¹⁰⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 46.

¹¹⁰¹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 47.

¹¹⁰² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 53.

unidad".¹¹⁰³ La categoría de multiplicidad permite abandonar la creencia en la totalidad, ya sea la totalidad de origen (como en el neoplatonismo) o la totalidad de destino (como en la dialéctica hegeliana o en la *Kehre* heideggeriana) o la totalización en el triángulo edípico (psicoanálisis). Cualquier totalidad termina por aplastar y abatir la producción deseante, reduciendo a nada la lógica de los objetos parciales. El único 'todo' que puede admitirse es el producido como una parte al lado de las otras partes, pero que no unifica ni totaliza.

12. La historia universal: salvajes, bárbaros y civilizados

Las sociedades precapitalistas proceden por codificación de los flujos de deseo, mientras que el capitalismo libera los flujos desterritorializados, que esquivan todos los códigos y tienden en el límite a su propia destrucción. Desde este límite es posible y correcto comprender *retrospectivamente*¹¹⁰⁴ toda la historia anterior. Dicha comprensión es legítima a condición de que se cumplan las dos reglas ya formuladas por Marx: 1) Esa historia no es necesaria, sino *contingente*¹¹⁰⁵. 2) Esa historia se lee a partir de los cortes y las discontinuidades y no desde las continuidades lineales o dialécticas.¹¹⁰⁶

La primera forma de *socius* es la *máquina territorial*,¹¹⁰⁷ en la que la tierra es la unidad primitiva del deseo y la producción. La función de este *socius* primitivo y salvaje es organizar las poblaciones y lo hace valiéndose de las relaciones de parentesco¹¹⁰⁸. Estas relaciones definen a los grupos, a las tribus y a las clases sociales a las que pertenecen los individuos. Sin embargo, a diferencia de Levi-Strauss, Deleuze y Guattari no entienden estas relaciones como estructuras sino como *prácticas* o *estrategias* de alianza¹¹⁰⁹, las cuales son determinantes de la operación de la máquina social.

"La máquina territorial primitiva codifica los flujos, *catexiza* los órganos, marca los cuerpos. [...] La esencia del *socius* registrador, inscriptora (...) reside en esto: tatuar, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar".¹¹¹⁰ La máquina territorial traza signos sobre el mismo cuerpo, edificando un terrible 'sistema de la crueldad',¹¹¹¹ que convierte a los hombres y a sus órganos en engranajes de la máquina social. "Esta cultura introduce a la fuerza la producción en el deseo y, a la inversa,

¹¹⁰³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 47.

¹¹⁰⁴ "La historia universal no es tan sólo retrospectiva, es contingente, singular, irónica y crítica" (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 146).

¹¹⁰⁵ "Han sido necesarias grandes casualidades para que los flujos escaparan a la codificación y, escapando a ella, no dejaran de constituir una nueva máquina determinable como *socius* capitalista" (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 145).

¹¹⁰⁶ Patton sostiene que esta lectura de la historia es deudora de la forma de conocimiento filosófico desarrollado por el marxismo estructuralista de Althusser: "Su finalidad no es primariamente describir sociedades particulares, sino presentar conceptos, junto con ejemplos e ilustraciones históricos, que pueden a su vez ser aplicados al análisis de formaciones sociales concretas" (Patton, P., 2013, p. 129).

¹¹⁰⁷ "'Territorial' no porque actúe sobre territorios, sino porque estas sociedades son la tierra misma, que es la superficie que registra o el cuerpo pleno de todos los procesos sociales". (Patton, P., 2013, p. 130).

¹¹⁰⁸ "Si el parentesco es dominante en la sociedad primitiva, está determinado a serlo por factores económicos y políticos" (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 153).

¹¹⁰⁹ "Las familias salvajes forman una praxis, una política, una estrategia de alianzas y de filiaciones; son formalmente los elementos motores de la reproducción social" (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 173).

¹¹¹⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 150.

¹¹¹¹ La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. Esto es lo que significa crueldad (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 151).

inserta a la fuerza el deseo en la producción y la reproducción sociales. Pues incluso la muerte, el castigo, los suplicios son deseados, y son producciones”.¹¹¹²

La *segunda* forma histórica del *socius* es la máquina despótica bárbara, que se corresponde con lo que Marx llama modo de ‘producción asiática’. “En la producción asiática el Estado le proporciona las fuerzas productivas en los grandes trabajos y le hace aparecer como la causa de las condiciones colectivas de la apropiación. El cuerpo lleno¹¹¹³ como *socius* ya no es la tierra, sino el cuerpo del déspota, el déspota mismo o su dios”.¹¹¹⁴ La máquina social cambió profundamente cuando la megamáquina del Estado reemplaza a la máquina territorial: es una “pirámide funcional que tiene al déspota en la cima, motor inmóvil, el aparato burocrático como superficie lateral y órgano de transmisión, los aldeanos en la base como piezas trabajadoras”.¹¹¹⁵ El Estado despótico funciona a partir de las comunidades rurales dispersas preexistentes, pero actúa sobre ellas poniendo las condiciones para la construcción de grandes obras que exceden el poder de las comunidades particulares.

La *tercera* forma histórica surge cuando flujos descodificados golpean al Estado despótico: es la ‘Máquina Capitalista Civilizada’ que difiere de todas las máquinas sociales anteriores: “En *primer* lugar, mientras que tanto la máquina territorial como la despótica dan origen a procesos de desterritorialización y generan flujos decodificados de varias clases, el capitalismo es la única máquina social que es definida por ‘la descodificación generalizada de los flujos’”.¹¹¹⁶ La *segunda* característica que distingue la máquina capitalista de las anteriores es que “tiene que ver con su modo de coordinación y control: mientras que las otras dos implican la extracción de un código adicional, la máquina capitalista extrae un excedente de flujo o ‘flujo excedente’”.¹¹¹⁷ Finalmente, el capitalismo, a diferencia de las formas anteriores que operaban mediante la codificación de los procesos sociales, “funciona por medio de una conexión formal o de flujos decodificados, que Deleuze y Guattari llaman ‘axiomatización’”.¹¹¹⁸ Este es el tercero y más significativo aspecto de su caracterización de la diferencia entre la máquina social capitalista y las máquinas precedentes”.¹¹¹⁹

Hemos distinguido tres grandes máquinas sociales que correspondían a los salvajes, a los bárbaros y a los civilizados. La primera es la máquina territorial subyacente, que consiste en codificar los flujos sobre el cuerpo lleno de la tierra. La segunda es la máquina

¹¹¹² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 151.

¹¹¹³ “El cuerpo lleno... es la superficie sobre la que se inscribe todo el proceso de la producción, se registran los objetos, los medios y las fuerzas de trabajo, se distribuyen los agentes y los productos” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 146). “El cuerpo lleno no es inmanente a la máquina social; es a veces subyacente (salvajes), a veces trascendente (bárbaros), de allí su rol organizador. Actúa como una superficie de inscripción que permite distribuir y definir los roles y las funciones de sus agentes, sus derechos y sus obligaciones, regular la circulación de los bienes y de las personas. Si el cuerpo sin órganos es el cuerpo de la “desfundamentación”, el cuerpo lleno es un cuerpo fundador, es el cuerpo del fundamento” (Lapoujade, D., *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 160).

¹¹¹⁴ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 201.

¹¹¹⁵ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 201.

¹¹¹⁶ Patton, P., 2013, p. p. 134. “El capitalismo y su corte no se definen simplemente por flujos descodificados, sino por la descodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva, la conjunción de los flujos desterritorializados. La singularidad de esta conjunción dio la universalidad del capitalismo” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 231).

¹¹¹⁷ Patton, P., 2013, p. 135.

¹¹¹⁸ “Axiomatizar sustituye a fundar, pero el objetivo sigue siendo el mismo: ¿cómo someter el deseo a axiomas que enlacen sus pulsiones?, ¿cómo sujetarlo al cuerpo social?, ¿cuál es el nuevo principio de distribución que permite ligar, atar las potencias esquizofrénicas del deseo?” (Lapoujade, D., *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 160).

¹¹¹⁹ Patton, P., 2013, p. 136.

imperial trascendente que consiste en sobrecodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del déspota y de su aparato, el *Urstaat*: efectúa el primer gran movimiento de desterritorialización, pero porque añade su eminente unidad a las comunidades territoriales que conserva reuniéndolas, sobrecodificándolas, apropiándose del excedente de trabajo. La tercera es la máquina moderna inmanente, que consiste en descodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del capital-dinero: ha realizado la inmanencia, ha vuelto concreto lo abstracto como tal, ha naturalizado lo artificial, reemplazando los códigos territoriales y la sobrecodificación despótica por una axiomática de los flujos descodificados y una regulación de estos flujos; efectúa el segundo gran movimiento de desterritorialización, pero esta vez porque no deja subsistir nada de los códigos y sobrecódigos. [...] Desterritorialización, axiomática y reterritorialización, estos son los tres elementos de superficie de la representación de deseo en el *socius moderno*.¹¹²⁰

En *El Anti-Edipo* y en *Mil mesetas* (que es su ampliación y desarrollo), Deleuze y Guattari proponen una lectura del capitalismo como modo de regulación económica y política inmanente a la sociedad, en el que el capital funciona como un sistema axiomático capaz de conectar y contener los flujos desterritorializados que ninguno de los sistemas históricos logró codificar. Un sistema que “produce un superávit por medio de la conjugación de flujos de trabajo decodificados, dinero, artículos de consumo y, *crecientemente, información*”¹¹²¹. El capitalismo se inicia cuando el capital se apropia directamente de la producción y se vuelve capital ‘filiativo’, es decir, cuando el dinero engendra dinero o cuando el valor genera más valor o *plusvalor*. A partir de aquí, esta *generación de valor excedente* se convierte en “un principio sin límite, sujeto solo a las condiciones de la reproducción del capital que son inmanentes al proceso”¹¹²². El proceso capitalista logra continuidad mediante el desplazamiento constante¹¹²³ de su límite¹¹²⁴, semejante a lo que Hegel llama el ‘mal infinito’. La *crisis* del sistema se convierte en *un medio* por el cual el modo de producción capitalista se desplaza hacia su límite sin alcanzarlo jamás. Como dice Marx:

La producción capitalista aspira constantemente a superar estos límites inmanentes a ella, pero sólo puede superarlos recurriendo a medios que vuelve a levantar ante ella estos mismos límites todavía con mayor fuerza.

El *verdadero límite* de la producción capitalista es *el mismo capital*, es el hecho de que, en ella, son el capital y su propia valorización lo que constituye el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción; el hecho de que aquí la producción sólo es producción para el *capital* y no, a la inversa, los medios de producción simples medios

¹¹²⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, pp. 269 y 270.

¹¹²¹ Patton, P., 2013, p. 19. Énfasis nuestro.

¹¹²² Patton, P., 2013, p. 135.

¹¹²³ “El círculo siempre ensanchado del capitalismo sólo se cierra, reproduciendo a una escala siempre mayor sus límites inmanentes, si la plusvalía no es solamente producida o arrebatada, sino absorbida, realizada” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 242).

¹¹²⁴ “Hemos visto en qué sentido la esquizofrenia era el *límite absoluto* de toda sociedad, en tanto que hacía pasar flujos descodificados y desterritorializados que devuelve a la producción deseante, ‘al límite’ de toda producción social. Y el capitalismo, el *límite relativo* de toda sociedad, en tanto que axiomatiza los flujos descodificados y re-territorializa los flujos desterritorializados. Además el capitalismo encuentra en la esquizofrenia su propio *límite exterior*, que no cesa de rechazar y conjurar, mientras que él mismo produce sus *límites inmanentes* que desplaza y agranda sin cesar. Pero el capitalismo necesita aún de otro modo un *límite interior* desplazado: precisamente para rechazar o neutralizar el límite exterior absoluto, el límite esquizofrénico, necesita interiorizarlo, esta vez restringiéndolo, haciéndolo pasar ya no entre la producción social y la producción deseante que se separa, sino por el interior de la producción social, entre la forma de la reproducción social y la forma de una reproducción familiar sobre la que ésta se vuelca, entre el conjunto social y el sub-conjunto privado al que éste se aplica” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 274).

para ampliar cada vez más la estructura del proceso de vida de la *sociedad* de los productores.¹¹²⁵

Así, el capitalismo “no tiene límite exterior, sino sólo *un límite interior que es el capital mismo*, al que no encuentra, pero que reproduce desplazándolo siempre”.¹¹²⁶ El límite se desplaza siempre más allá y desde el centro hacia la periferia¹¹²⁷, es decir, de los países desarrollados a los países subdesarrollados. Esta periferia no es un exterior ni un mundo aparte, sino un *elemento esencial* del sistema mundial. Por este motivo, los autores advierten que “no son los países desarrollados los que proporcionan capitales a los países subdesarrollados, sino al contrario. Tan cierto es que la acumulación primitiva no se produce sólo una vez a la aurora del capitalismo, sino que es permanente y no cesa de reproducirse”.¹¹²⁸

Toda máquina técnica realiza un trabajo, es productiva y crea valor. Hay que decir, incluso, que las máquinas producen cada vez más en relación con el trabajo humano, “el cual de ese modo deja de ser parte constitutiva del proceso de producción *para volverse adyacente* a este proceso”.¹¹²⁹ Sin embargo, no han sido las máquinas técnicas las que crearon el capitalismo sino al revés: “*el capitalismo hace las máquinas* y no cesa de introducir nuevos cortes mediante los cuales revoluciona sus modos técnicos de producción”.¹¹³⁰ Con la ciencia y la técnica ocurre lo mismo: los conocimientos, la información y la formación cualificada son partes del capital tanto como el trabajo más elemental del obrero. Los flujos de código ‘liberados’ en la ciencia y la técnica engendran una plusvalía maquínica que viene a añadirse a la plusvalía humana, *constituyendo ambas el conjunto de la plusvalía de flujo*¹¹³¹ *que caracteriza al sistema*.¹¹³²

Como señala Patton, la explicación que los autores dan

...de la contribución del cambio tecnológico a la reproducción expandida del capital equivale a una generalización de la noción de excedente de flujo para incluir el excedente que deriva de los flujos del código intelectual, científico y tecnológico. Tales flujos del código son la base para la creación y adopción de nuevas máquinas técnicas. Deleuze y Guattari sostienen que la condición de su adopción es la máquina social que ‘organiza todos los flujos descodificados, comprendidos los flujos de código científico y técnico, en provecho del sistema capitalista y al servicio de sus fines’¹¹³³. En última instancia, la forma crucial en la cual esta máquina es actualizada es el mercado mundial.¹¹³⁴

Explicada la producción de plusvalía maquínica, científica y tecnológica es necesario considerar el papel del Estado, ya que absorbe la mayor parte de la plusvalía producida.¹¹³⁵ A diferencia de la forma despótica bárbara, en el capitalismo el Estado

¹¹²⁵ Marx, *El Capital*, III, 3, Siglo XXI.

¹¹²⁶ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 238.

¹¹²⁷ “Cada paso de flujo es una desterritorialización, cada límite desplazado, una descodificación. El capitalismo esquizofreniza cada vez más a la periferia” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 239).

¹¹²⁸ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 239.

¹¹²⁹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 240. Énfasis nuestro.

¹¹³⁰ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 240.

¹¹³¹ Plusvalía maquínica + plusvalía humana = plusvalía de flujo

¹¹³² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 242.

¹¹³³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 241.

¹¹³⁴ Patton, P., 2013, p. 136

¹¹³⁵ “El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 242).

como aparato de antiproducción ya no es una instancia trascendente¹¹³⁶, sino que tiene una función específica dentro del sistema: la captura (“captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc.”¹¹³⁷).

Al respecto, dice Patton:

El Estado capitalista representa una transformación del antiguo aparato de sobrecodificación en la medida en que, actualmente, se ha convertido en un mecanismo clave para la coordinación y control de los flujos decodificados y desterritorializados que son ahora co-extensivos con el propio capitalismo. El funcionamiento de la axiomática capitalista implica agentes de decisión, administración e inscripción, en otras palabras, una tecnocracia y una burocracia que funcionan como un aparato de regulación. El Estado ha tenido siempre este rol regulatorio, comenzando con la reglamentación de las condiciones de trabajo, incluyendo jornales, la concesión de monopolios y la adquisición de territorios coloniales. [...] La teoría de la sociedad capitalista bosquejada [en *El Anti-Edipo*] establece un dualismo fundamental en el corazón de la axiomática dentro de la sociedad capitalista como un todo, entre la tendencia desterritorializante del capital y la necesaria reterritorialización llevada a cabo por el Estado y sus agentes.¹¹³⁸

Así, el Estado, la policía y las fuerzas armadas coadyuvan a la realización del fin supremo del capitalismo, que consiste en *producir la carencia* en el nivel macropolítico, en el plano de los grandes conjuntos. Se trata de “introducir la carencia allí donde siempre hay demasiado, por la absorción que realiza de recursos sobreabundantes”.¹¹³⁹

1140

De ese modo –explican Deleuze y Guattari– se hallan obstruidos los tres segmentos de la reproducción capitalista siempre ampliada, que definen perfectamente los tres aspectos de su inmanencia: 1.º) el que extrae la plusvalía humana a partir de la relación diferencial entre flujos descodificados de trabajo y producción y se desplaza del centro a la periferia, manteniendo, sin embargo, en el centro vastas zonas residuales; 2.º) el que extrae la plusvalía maquínica, a partir de una axiomática de los flujos de código científico y técnico, en los lugares de ‘punta’ del centro; 3.º) el que absorbe o realiza estas dos formas de la plusvalía de flujo, garantizando la emisión de ambos e inyectando perpetuamente la antiproducción en el aparato de producir. Se esquizofreniza en la periferia, pero no menos en el centro y en medio.¹¹⁴¹

¹¹³⁶ “La paradoja es que el capitalismo se sirve del *Urstaat* para efectuar sus reterritorializaciones. Mas, imperturbable, la axiomática moderna en el fondo de su inmanencia reproduce el *Urstaat* trascendente, como su límite vuelto interior” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 269).

¹¹³⁷ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 389.

¹¹³⁸ Patton, P., 2013, pp. 141 y 148.

¹¹³⁹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 243.

¹¹⁴⁰ “En *El Capital* Marx analiza la verdadera razón del doble movimiento: por una parte, el capitalismo no puede proceder más que desarrollando sin cesar la esencia subjetiva de la riqueza abstracta, producir para producir, es decir, ‘la producción como un fin en sí, el desarrollo absoluto de la productividad social del trabajo’; pero, por otra parte y al mismo tiempo, no puede hacerlo más que en el marco de su propio fin limitado, en tanto que modo de producción determinado, ‘producción para el capital’, ‘valoración del capital existente’ (Marx, *El Capital*, III, 3, conclusiones). Bajo el primer aspecto, el capitalismo no cesa de superar sus propios límites, desterritorializando siempre más lejos, ‘dilatándose en una energía cosmopolita universal que trastoca toda barrera y todo lazo’; pero, bajo el segundo aspecto, estrictamente complementario, el capitalismo no cesa de tener límites y barreras que son interiores, inmanentes, y que, precisamente porque son inmanentes, no se dejan sobrepasar más que reproduciéndose a una escala ampliada (siempre más re-territorialización, local, mundial y planetaria). Por ello, la ley de la baja tendencial, es decir, de los límites nunca alcanzados ya que son siempre sobrepasados y siempre reproducidos, creemos que tiene como corolario, e incluso por manifestación directa, la simultaneidad de los dos movimientos de desterritorialización y de re-territorialización” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 267).

¹¹⁴¹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 244.

Marx se propuso *revelar el secreto de la forma de la mercancía*, detrás de los órdenes aparentes de la religión, del Estado, del derecho e incluso de la economía política, de la ciencia y de la alta cultura. Ese secreto revelado a través de toda su obra es la explotación del trabajo, es decir, la reducción del trabajo a una mercancía más y su sometimiento a la ley de la oferta y la demanda, la reducción de las fuerzas productivas a las relaciones de intercambio de mercancías en el mercado. Deleuze y Guattari se proponen *desocultar el 'secreto de la catexis de deseo'*,¹¹⁴² oculto en la esencia productiva del capitalismo y contenido en los flujos y las relaciones entre flujos: la forma mercantil o monetaria. El deseo del capitalista y el deseo del asalariado son “un mismo deseo basado *en la relación diferencial de los flujos sin límite exterior asignable y en la que el capitalismo reproduce sus límites inmanentes a una escala siempre ampliada, siempre más abarcante*”¹¹⁴³. El trabajo como fuerza productiva adoptó la *forma* de la mercancía (Marx), pero para que esto pudiera ocurrir el deseo maquínico debió adoptar previamente la *forma* mercantil o monetaria.

Este secreto desoculto a partir de la teoría general de la sociedad, es decir, de una teoría generalizada de los flujos, permite responder a un problema medular de la filosofía política, que no había sido resuelto por las teorías anteriores, incluido el marxismo¹¹⁴⁴: “¿cómo se llega a desear el poder, la potencia, pero *también la propia impotencia?* ¿Cómo un campo social semejante *pudo ser cargado por el deseo?*”¹¹⁴⁵ El *Anti-Edipo* logró responder estas preguntas mediante la construcción de una teoría generalizada de los flujos, pero estas respuestas no pueden sino suscitar otras preguntas: “Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria?”¹¹⁴⁶ Aunque el psicoanálisis ha

¹¹⁴² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247.

¹¹⁴³ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247.

¹¹⁴⁴ “Es al nivel de los flujos, y de los flujos monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración del deseo” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247).

¹¹⁴⁵ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247.

Se ha descrito el proceso de “evolución de la deuda infinita —a través del catolicismo, luego la Reforma. La suma espiritualización del Estado despótico, la suma interiorización del campo capitalista definen la mala conciencia. [...] El odio contra la vida, contra todo lo que es libre, pasa y mana; la universal efusión del instinto de muerte —la depresión, la culpabilidad utilizada como medio de contagio, el beso del vampiro” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 276). “Se trata del problema de la pulsión de muerte o del instinto de muerte: “el psicoanálisis ha perdido con Freud todo el dominio de las máquinas deseantes y de la producción de deseo, es decir todo lo que es la vida del inconsciente, ... Una vez que el psicoanálisis ha perdido eso, sólo ha podido encontrar la esencia del deseo en una instancia que estaba vuelta contra la vida, y han hecho entonces esa cosa de la pulsión de muerte. [...] Richard Pinhas: Freud dice que la libido la encontramos de ambos lados, es la energía motriz tanto de Eros como de la pulsión de muerte. Deleuze: No es del todo así, esa es la interpretación de Laplanche. Es necesario ver los textos de Freud. Yo veo dos esenciales; *Inhibición, síntoma y angustia* (los pasajes en que toma a Rank) y el gran texto de *El yo y el ello*. Allí dice exactamente: ‘No hay transformaciones energéticas directas, yo sostengo el dualismo de las pulsiones’. Sostiene el dualismo, el monismo sería el romanticismo del inconsciente. Y su dualismo excluye completamente toda transformación directa de un tipo de energía en otra. Las transformaciones directas se hacen al interior de la energía libidinal. No hay paso energético directo de las pulsiones libidinales llamadas en ese momento Eros y las pulsiones de muerte. El paso se hace a favor de lo que Freud llamaba una desexualización, a partir de la cual él pretende refundar el fastidioso concepto de sublimación. Lo que digo es que si es verdad que la pulsión de muerte no tiene energía propia, tal como lo dice Laplanche o como tú pareces decirlo, no comprendo nada de estos textos. Porque si no hay energía propia de la pulsión de muerte, no veo por qué es necesario un estadio de desexualización y por qué las transformaciones directas son absolutamente imposibles” (Deleuze, G., 2013, pp. 156-158). Para un desarrollo de esta cuestión ver Adkins, B., *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.

¹¹⁴⁶ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247.

sido un gran paso en la construcción de la teoría del deseo y de lo inconsciente¹¹⁴⁷, no puede, sin embargo, responder esta última pregunta, por haber apresado al deseo a una dependencia de lo económico-monetario, quedando atrapado en el mismo sistema que se quiere revolucionar¹¹⁴⁸.¹¹⁴⁹

Deleuze y Guattari, como otros autores enrolados en el pensamiento político post-estructuralista y post-fundacional, descreen y desconfían de las *revoluciones*, entendidas como transformaciones globales del sistema desde sus fundamentos. Piensan que “la política es *experimentación activa*, puesto que no sabemos por adelantado que camino tomará una línea”¹¹⁵⁰. Tampoco creen que retirarse del mercado mundial sea una solución por la sencilla razón de que esto es imposible ya que no hay un exterior o más allá que pudiera trascender el sistema capitalista y porque de esa manera no se haría otra cosa que recrear la ‘solución económica fascista’¹¹⁵¹. Según los autores, la solución parecería ser tomar la dirección opuesta, es decir no retirarse del proceso, sino *acelerarlo*, yendo aún “más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización”¹¹⁵². Ir aún más lejos en el proceso de desterritorialización forzando cambios a nivel de la axiomática es el mecanismo indispensable para efectuar cambios concretos futuros.¹¹⁵³ A esta aceleración, la llaman (en *El Anti-Edipo*) ‘proceso esquizofrénico’: “El proceso esquizofrénico como tal, del que el *esquizo* no es más que la continuación esquizofrénica, es el *potencial propio de la revolución* por oposición a los investimentos paranoicos que son fundamentalmente de tipo fascista”¹¹⁵⁴. Patton retoma las afirmaciones de Deleuze en *Diferencia y repetición* con el objeto de mostrar que este proceso esquizofrénico se actualiza solo en los momentos de transición revolucionaria.¹¹⁵⁵ En lo sucesivo, Deleuze llamará ‘líneas de fuga’ a este proceso esquizofrénico¹¹⁵⁶.

¹¹⁴⁷ “Freud: su grandeza radica en haber determinado la esencia o la naturaleza del deseo como esencia subjetiva abstracta, libido o sexualidad” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 278).

¹¹⁴⁸ “A través del psicoanálisis es siempre el discurso de la mala conciencia y de la culpabilidad el que se eleva y halla su alimento (lo que se denomina curar)” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 278).

¹¹⁴⁹ Más allá de las críticas teóricas, conceptuales y prácticas que *El Anti-Edipo* desarrolla, los autores muestran cierta perplejidad frente al ‘retroceso’ de Freud ante sus propios descubrimientos. Dicen: “Parece como si Freud quisiese que se le perdonase su profundo descubrimiento de la sexualidad diciéndonos: ¡al menos ello no saldrá de la familia!” (Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 278) ¿No existe una cierta semejanza entre el retroceso freudiano y los retrocesos de Kant y de Heidegger ante el descubrimiento producido al querer responder al problema de la imaginación trascendental? ¿Se podría comparar, en cierta medida, el retroceso de Freud ante el descubrimiento de la libido con el retroceso kantiano ante la imaginación trascendental y el de Heidegger frente al abismo?

¹¹⁵⁰ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 137.

¹¹⁵¹ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247.

¹¹⁵² Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 247. En este punto coinciden con S. Žižek, quien advierte: “El problema con los intentos revolucionarios hasta ahora, pues, no fue que eran «demasiado extremos», sino que *no eran suficientemente radicales*, que no cuestionaban sus propios presupuestos” (Žižek, Slavoj, 2016, p. 10).

¹¹⁵³ Cf. Patton, P., 2013, p. 151.

¹¹⁵⁴ Deleuze, G., 2013, p. 44.

¹¹⁵⁵ “Un tema semejante surge en relación con la concepción de formas particulares de sociedad como solución al problema de la sociedad como tal. La concepción de Deleuze de la sociedad implica que, mientras que los problemas específicos que confrontan a una sociedad dada son la expresión o encarnación de las relaciones ideales que definen una Idea dada de sociedad, ellos no expresan aun la Idea trascendental de sociedad, de sociabilidad u organización social como tal. El verdaderamente diferencial o ‘trascendente objeto de sociabilidad’, escribe Deleuze, no puede ser vivido dentro de sociedades actuales, sino que “debe serlo y no puede sino serlo en el elemento de transformación de las sociedades (a saber, simplemente la libertad, siempre recubierta por los restos de un antiguo orden y las primicias de uno nuevo)”. (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 292). En otras palabras, mientras que una u otra Idea es inmanente a toda forma empírica de sociedad, la Idea

A título de concepto y como acontecimiento, la revolución es autorreferencial o goza de una autopoición que se deja aprehender en un entusiasmo inmanente sin que nada en los estados de cosas o en la vivencia pueda debilitarla, ni las decepciones de la razón. La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo.¹¹⁵⁷

La comprensión de los procesos de transformación revolucionaria no es posible manteniendo las categorías de pensamiento tradicionales. Es necesario entonces aclarar un poco más el modelo de pensamiento desde el que se comprenden las transformaciones.

propiamente trascendental de sociedad es solo actualizada durante esos periodos de transición de una solución de los problemas que definen a una sociedad respecto de otra. En resumen, ‘El objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución. Es en ese sentido que la revolución es la potencia social de la diferencia, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la Idea social’. (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 314). [...] En el caso de la existencia social en el tiempo, estas formas más altas son alcanzadas solo en momentos de ‘un desorden creador, un caos genial, que sólo puede coincidir con un momento de la historia sin confundirse con él’. (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 99)”. (Patton, P., 2013, p. 68).

¹¹⁵⁶ “El inconsciente es así: o bien parece bajo Edipo o bien huye según sus líneas de fuga” (Deleuze, G., 2013, p. 75).

¹¹⁵⁷ Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 101. “La desterritorialización es absoluta en la medida en que concierne a lo virtual en el orden de cosas (como opuesto a lo real). Este es el estado en el cual hay solo multiplicidades cualitativas, el estado de ‘materia no formada en el plano de consistencia’ (Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 56)” (Patton, P., 2013, p. 153).

13. El modelo arbóreo y el experimento rizomático

En la Introducción a *Mil Mesetas*¹¹⁵⁸ se ponen en cuestión tres conceptos¹¹⁵⁹ fundamentales en los modos de pensamiento contemporáneos: (1) los estratos u organismos, (2) la totalidad significativa o las estructuras, y (3) el sujeto. Se trata de conceptos que ordenan los tres objetos del pensamiento clásico: la naturaleza, el lenguaje, el hombre; las tres disciplinas básicas de la filosofía: la gnoseología, la ontología, la ética; las tres preguntas kantianas: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar?; los tres temas de investigación de Foucault: saber, poder, sujeto; la ciencia natural organicista, la ciencia lingüística estructuralista, el psicoanálisis.

El *organismo* se refiere a la organización de la vida natural basada en la lógica de la ciencia. *Significancia* se refiere a la lógica estructuralista del signo: interpretando la lengua, las acciones, y la vida como una interacción de un significado y un significante. *Subjetivación* se refiere a la lógica psicoanalítica según la cual un individuo es convertido en un sujeto singular o es asignado a una identidad molar.¹¹⁶⁰

En todos los casos, se trata de dejar atrás una forma de pensamiento a la que los autores llaman ‘arbórea’. El pensamiento arbóreo es estructural, tiene un centro unificado y ramas subordinadas al tronco. Así, por ejemplo, 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”¹¹⁶¹, que conecta cada punto con cualquier otro¹¹⁶², 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 crea estratos, sin fundamento y sin sobreimposiciones ni superestructuras. “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...’”¹¹⁶³.

Una de las formas en que Deleuze a menudo buscó presentar la cuestión de su filosofía de la multiplicidad fue sostener la prioridad de la conjunción ‘y’ sobre el verbo ‘ser’. Por este medio, buscó llevar a cabo una revolución parcial de la tradición filosófica y liberar *el poder conectivo de la relacionalidad* de su subordinación a la atribución: ‘Pensar con Y en lugar de pensar ES, en lugar de pensar para Es: la filosofía no ha tenido nunca otro secreto’ (Deleuze y Parnet, 1987: 57). Como la conjunción indeterminada que subyace a todas las relaciones, ‘y’ adviene a significar aquello que está entre dos cosas puestas en relación entre sí. Se convierte en un axioma de la filosofía política de Deleuze y Guattari

¹¹⁵⁸ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *Rizoma, Introducción a Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988, pp. 9-29.

¹¹⁵⁹ “Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir, aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significancia y la subjetivación. La superficie de organismo, el ángulo de significancia y de interpretación, el punto de subjetivación o de sujeción” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 164). “¿Qué relación hay entre lo imperceptible (inorgánico), lo indiscernible (asignificante) y lo impersonal (asubjetivo)?” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 281).

¹¹⁶⁰ Pirkko Markula, *Deleuze and the Body Without Organs: Disreading the Fit Feminine Identity*, *Journal of Sport and Social Issues* 2006; 30; 29, en: <http://jss.sagepub.com/cgi/content/abstract/30/1/29>

¹¹⁶¹ Colebrook, C., 2002: 77.

¹¹⁶² “Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera” (Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988, p. 25).

¹¹⁶³ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988, p. 29.

que nuevos ‘devenires’, hechos o seres siempre surgen de este ‘en medio de’. Desde su punto de vista, ‘y’ es siempre una frontera entre dos elementos y, como tal, una línea de fuga a lo largo de la cual las cosas pasan y los cambios tienen lugar.¹¹⁶⁴

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 es o qué significa sino *cómo funciona*¹¹⁶⁵.

Deleuze y Guattari distinguen dos *modelos de pensamiento*, que al mismo tiempo son dos *modelos de relaciones de poder*. Los denominan sistema arbóreo y experimento rizomático. “Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas”.¹¹⁶⁶ Son estructuras ‘unificables’, en el sentido de que sus límites pueden ser claramente definidos y sus partes conectadas de acuerdo con un fundamento permanente. Dentro de este modelo se incluyen las grandes organizaciones molares como los aparatos de Estado, pero también las instituciones disciplinarias estudiadas por Foucault, como las fábricas, los ejércitos, las escuelas, las burocracias y todas las demás instituciones que concentran el poder social centralizadamente. Los rizomas, en cambio, carecen de centro interior, por lo que nunca se encuentran completamente definidos o delimitados; son indeterminados, borrosos. “Las multiplicidades [rizomáticas] se definen por el *afuera*: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El *plano de consistencia* (cuadrícula) es el *afuera* de todas las multiplicidades”¹¹⁶⁷.

Los conjuntos arborescentes son grandes unidades estructuradas. Las multiplicidades rizomáticas, en cambio, son micro-multiplicidades.

Por un lado, multiplicidades extensivas, divisibles y molares; unificables, totalizables, organizables; conscientes o preconscientes. Por otro, multiplicidades libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes, o después. Los elementos de estas últimas multiplicidades son partículas; sus relaciones, distancias; sus movimientos, brownianos; su cantidad, intensidades, diferencias de intensidad.¹¹⁶⁸

A diferencia del modelo arborescente, Deleuze piensa la política rizomáticamente: sin modelos, sin centros, sin jerarquías o verticalidad¹¹⁶⁹. Por supuesto, esta concepción de la política es incompatible con lo que usualmente se entiende por política, tanto en el uso común como en los textos de la filosofía política y de las ciencias sociales. Por eso, es imprescindible tener presente en todo momento, que el objetivo de Deleuze es pensar los movimientos y los *devenires* y no los órdenes o los sistemas.

Los caracteres de un movimiento rizomático se pueden resumir en los siguientes principios:

¹¹⁶⁴ Patton, P., 2013, p. 23. Énfasis nuestro.

¹¹⁶⁵ Cf. Colebrook, C., 2002: XXXII.

¹¹⁶⁶ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 21.

¹¹⁶⁷ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 14.

¹¹⁶⁸ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 39.

¹¹⁶⁹ Para una lectura de la política argentina desde los conceptos deleuzeanos, cf. Feinmann, José Pablo, *Peronismo: Filosofía de una persistencia argentina 2*, Buenos Aires, Planeta, 2011, p. 76.

1° *Principio de conexión*: cualquier punto puede y debe ser conectado con cualquier otro (a diferencia de los conjuntos molares que fijan un punto, fundamento u orden). Se trata de pensar la realidad como una *red interconectada*, como una *Matrix* que incluye lo real y lo virtual, lo que se hace y lo que se dice, lo que es y lo que parece ser. No hay un tipo de conexiones que sea fundamental o superior. No se trata de relaciones en un sistema o en una estructura.

2° *Principio de heterogeneidad*: según el cual “no sólo se ponen en juego regímenes de signos distintos sino estatutos de cosas diversos”¹¹⁷⁰. No se puede establecer un corte entre regímenes de signos y regímenes de objetos¹¹⁷¹ (a lo que habría que agregar, que no se puede establecer tampoco un corte entre las cosas y la *praxis* (como había señalado Marx) ni entre la *praxis* y el significado (como había señalado Weber). Como advierte también Foucault, las relaciones de fuerza o poder atraviesan *todas las relaciones*, pero también hay que agregar que las relaciones significativas atraviesan todas las relaciones. “Un rizoma no dejaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales”¹¹⁷². Heidegger mostró que la verdad no es un tipo de relación científica sino que es algo que incumbe esencialmente al arte. Foucault mostró que el poder no es un tipo de relación política, gubernativa o estatal, sino que atraviesa todas las relaciones sociales.¹¹⁷³ Así también, para Deleuze, cualquier elemento puede relacionarse con cualquier otro aun cuando pertenezca a otro sistema, a otra estructura o a otra realidad¹¹⁷⁴.

3° *Principio de multiplicidad*: las multiplicidades son rizomáticas, deben entenderse como *sustantivos*, no como cualidades del objeto o del sujeto. Sólo “tienen determinaciones, tamaños, dimensiones”, que al cambiar, cambian su naturaleza. “Un *agenciamiento* es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones.”¹¹⁷⁵

El punto o número como *unidad* de medida deja lugar a la línea como campo, como *variedades* de medida¹¹⁷⁶. “En un rizoma sólo hay líneas”¹¹⁷⁷. La *unidad* actúa por sobre-codificación¹¹⁷⁸, hegemonía, significante amo, dominio, mientras que la

¹¹⁷⁰ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988:13.

¹¹⁷¹ Esto se corresponde con lo que Laclau llama *discurso*, que incluye lo lingüístico y lo extralingüístico, la palabra y la acción, lo que se dice y lo que se hace. Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., Postmarxismo sin pedido de disculpas, en Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

¹¹⁷² Deleuze, G.-Guattari, F., 1988: 13. Los principios 1° y 2° aparecen juntos porque conforman una especie de “principio de conexión de lo heterogéneo”.

¹¹⁷³ Esta conceptualización enfrenta la objeción de que al generalizar de la política a todas las relaciones, el sistema de Deleuze “carece de un registro específicamente político del pensamiento” (Cf. Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 5; Taylor, Ch., “Foucault, la verdad y la libertad”, en Couzens Hoy (compilador): *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 81-117; Rorty, R.: *Identidad, moral y autonomía privada*, en Varios Autores, *Michel Foucault, filósofo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 325).

¹¹⁷⁴ Esta cuestión llevó a S. Labourdette a inventar el concepto de “realidades” (en plural).

¹¹⁷⁵ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988: 14.

¹¹⁷⁶ Nunca se trata de medidas fijas sino de fluctuaciones o flujos. Piénsese en las mediciones estadísticas que tratan de establecer ‘tendencias’ en los flujos. Piénsese en las computadoras que van indicando los bites por segundo en la bajada de una información. Piénsese en los informes meteorológicos...

¹¹⁷⁷ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988:14. Esto lleva a la cuestión de la relación entre la (micro)política y la cartografía, como arte de dibujar mapas.

¹¹⁷⁸ Deleuze identifica toda forma de unidad con una forma de dominio, dado que la unificación siempre es *impuesta*. “La noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad *una toma del poder por el significante*, o un proceso correspondiente de subjetivación” (Deleuze, G.-Guattari, F.,

multiplicidad no se deja codificar. “La unidad siempre actúa en el seno de una dimensión vacía¹¹⁷⁹ suplementaria a la del sistema considerado (sobrecodificación)”, mientras que la multiplicidad nunca dispone de una dimensión suplementaria al número de líneas, *no tiene trascendencia*. No hay que confundir la trascendencia con el *afuera* o *exterior*. En un cuerpo, por ejemplo, el afuera es la piel, la superficie exterior, no es otra dimensión y menos una dimensión fundante.

En la medida en que llenan, ocupan todas las dimensiones, todas las multiplicidades son planas: hablaremos, pues, de un *plano de consistencia* de las multiplicidades, aunque ese ‘plano’ sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen en él. Las multiplicidades se definen por el *afuera*: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras.¹¹⁸⁰

El plan o plano puede ser pensado como una red interconectada en la cual todo elemento o punto está en relación con todos los demás. El número de conexiones que se establecen en cada momento da lugar a una configuración diferente, que no se define por una conexión común o más fuerte o fundante, sino por aquellas que desorganizan o *desestabilizan* al sistema. Todo sistema, todo orden, responde a un movimiento desestabilizador, desestructurante o caótico (línea de fuga, antagonismo, trauma). Un plano de consistencia no tiene arriba o abajo, no tiene fin, causa final, resultado necesario o valor supremo, pero tampoco tiene un fundamento, una causa última: *no tiene trascendencia*. Un plano de consistencia no es una substancia ni una esencia, no es un *ser en sí y por sí*, no es un sistema o estructura cerrados. No se define desde sí, sino desde un afuera que no es trascendente. El afuera es la superficie exterior. El afuera se define por las líneas de fuga, por las conexiones caóticas que desestabilizan el conjunto. Las multiplicidades constituyen *máquinas*¹¹⁸¹ *de guerra* que no deben confundirse nunca con los aparatos de Estado.

4° *Principio de ruptura asignificante*: Este principio se opone a los cortes significantes que separan las estructuras o las atraviesan, a las rupturas binarias que dividen y separan, tanto en los modelos clásicos, como el aristotélico, como en los modernos, como el lacaniano. Un rizoma puede cortarse en cualquier punto y siempre se continúa de acuerdo con alguna de sus líneas o bien crea nuevas líneas que abren nuevas direcciones.

5° *Principio de cartografía*: Como se verá más adelante, Deleuze hace constantes referencias a la *cartografía* como arte de construir mapas. Sin embargo, es necesario aclarar que el mapa es constructivo, es experimental, a diferencia del calco que solamente *representa* o copia algo dado. La cartografía inventa mapas no preexistentes, crea una realidad que no ha sido todavía efectuada. La cartografía no se limita a calcar. El rizoma no responde a ningún modelo ni está centrado en ningún punto. “El mapa es

1988:14). Este aspecto no se combina fácilmente con la lectura de las relaciones de fuerzas y de la voluntad de poder en Nietzsche.

¹¹⁷⁹ Laclau habla de ‘significantes vacíos’ como aquellos elementos que permiten una cierta unificación provisoria, posibilitando el funcionamiento de una lógica de la equivalencia y la hegemonía.

¹¹⁸⁰ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988: 14.

¹¹⁸¹ “A diferencia del sujeto estático, autónomo y trascendente de la teoría liberal, las máquinas son fluidas, móviles y dinámicas, son capaces de cambiar, de conectarse y volver a conectarse con otras máquinas, son inmanentes a las conexiones que hacen y viceversa. En la creación de estas conexiones, por otra parte, las máquinas producen y son producidas por los deseos (de ahí ‘máquinas deseantes’)” (Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 95).

abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones”¹¹⁸².

6° *Principio de calcomanía*: Lo hecho se copia o se calca, en cambio, *las relaciones se hacen* o efectúan. Lo que Deleuze cuestiona a la forma de pensamiento representativa o calcomaniaca, es el supuesto de que la realidad ya está hecha, ya está cerrada o terminada y que la función del libro o del lenguaje o de la ciencia o de la praxis no sería más que reproducir, copiar lo que se da. El pensamiento representativo no tiene en cuenta que al hablar *estamos haciendo la realidad* de la que hablamos. Así que nunca se trata solamente de copiar. Por eso el calco no puede confundirse con el mapa. El mapa es aquello que se va dibujando mientras se hace. Dibujar y hacer son parte de un mismo movimiento

La aversión que Deleuze siente hacia las totalidades (la totalidad hegeliana del Espíritu Absoluto, la totalidad marxiana del modo de producción, la totalidad estructural de los estructuralistas) le conduce a oponerse a todo intento de totalización¹¹⁸³, porque ello *supondría siempre* “restaurar formas representativas de centralismo y jerarquía”¹¹⁸⁴. Reiteradas veces insiste en que “se acabaron los conceptos globalizantes. Hasta los conceptos son *haecceidades, acontecimientos*. Lo interesante de conceptos como deseo, máquina o agenciamiento, es que sólo tienen valor en función de sus variables, del máximo de variables que permiten”¹¹⁸⁵. Pero esta ‘fobia’ le aleja de la posibilidad de pensar estrategias y de efectuar articulaciones entre las múltiples luchas locales. De este modo, la hegemonización de las fuerzas es siempre realizada ‘por el poder’ o ‘*por los otros*’, mientras que *nosotros* debiéramos resignarnos a las luchas locales, al nivel de lo ‘micro’, a la *resistencia activa*.

El error consistiría en decir: por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por 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. [...] Los poderes llevan a cabo sus experimentaciones sobre las diferentes líneas de *agenciamientos* complejos, pero sobre esas mismas líneas también surgen experimentadores de otro tipo, desbaratando las previsiones, trazando líneas de fuga activas, buscando la conjugación de esas líneas, precipitando o aminorando su velocidad, creando trozo a trozo el plano de consistencia, con una máquina de guerra que mediría a cada paso los peligros que encuentra.¹¹⁸⁶

Es cierto que Deleuze habla de las “estrategias de conjunto, que, sin embargo, no proceden por totalizaciones, sino por relevo, conexión, convergencia, prolongamiento”¹¹⁸⁷, pero no es sino para denostar la teoría del partido revolucionario leninista. No avanza hacia una teoría de lo político (o mejor: de las políticas) que permita reapropiarse conceptos como el de *hegemonía* (sin que por ello tenga que ser la hegemonía *del Estado*). En todo caso, parece tratarse siempre de un estudio *post factum*, pero ¿cómo construir una estrategia?

¹¹⁸² Deleuze, G.-Guattari, F., 1988: 18.

¹¹⁸³ “Nosotros no hemos de totalizar” (Deleuze, G., en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Editorial Alianza, Buenos Aires, 1990, p. 14).

¹¹⁸⁴ Deleuze propone el concepto de “imagen-movimiento” para reemplazar el concepto de totalidad abierta. Cf. Negri, T.-Guattari, F., 1996, p. 220.

¹¹⁸⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 163.

¹¹⁸⁶ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 164-5.

¹¹⁸⁷ Deleuze, G., 1987: 57.

Deleuze es conciente del problema estratégico: “sería un error creer –dice- que para evitar los peligros basta con tomar finalmente la línea de fuga o de ruptura. Primero hay que trazarla, saber cómo y dónde”¹¹⁸⁸. ‘Saber cómo y dónde’, es lo que se espera de una estrategia política. Pero además, parece que es altamente probable que las líneas de fuga terminen por “convertirse en líneas de abolición, de destrucción, de los demás y de sí mismo”...¹¹⁸⁹. Deleuze lo percibe claramente: “¿Cómo es posible que todos los ejemplos que hemos dado de líneas de fuga, aunque sean los de nuestros escritores favoritos, *acaben siempre mal?* [...] ¿Pero cómo es posible que el plano de inmanencia, el plano de consistencia, sólo pueda aportarnos una muerte relativamente digna y no amarga?”¹¹⁹⁰.

14. La teoría de los agenciamientos/ensamblajes

En su teoría del poder, Foucault necesitó construir un concepto que le permitiese reemplazar las nociones de sistema y estructura¹¹⁹¹, omnipresentes en la academia francesa de la década del '60. Propuso entonces el concepto de *dispositivo*. Deleuze¹¹⁹² caracteriza a los dispositivos por los siguientes rasgos: (1) Es una multiplicidad, un conjunto multilíneal, donde las líneas que lo componen siguen direcciones diferentes, unas se acercan a unas y se alejan de otras, sometidas a *variaciones de dirección*, forman procesos siempre en desequilibrio. (2) Los dispositivos son máquinas para hacer ver y para hacer hablar (curvas de visibilidad y curvas de enunciación). (3) Un dispositivo implica líneas de fuerza, que se producen en toda relación de un punto a otro y pasan por todos los lugares de un dispositivo. El poder es la tercera dimensión de todo dispositivo (variable en cada dispositivo): es una línea invisible e indecible. (4) Cuando la fuerza, en lugar de entrar en relación lineal con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma, se ejerce sobre sí misma o se afecta ella misma, encontramos una línea de subjetivación¹¹⁹³. Es un proceso de producción de subjetividad¹¹⁹⁴. Esta línea debe hacerse en la medida que el dispositivo lo deje o lo haga posible¹¹⁹⁵.

¹¹⁸⁸ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 158.

¹¹⁸⁹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 158. Cf. las críticas que hace Hegel a las tendencias destructivas y autodestructivas de la Ilustración.

¹¹⁹⁰ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 158-9.

¹¹⁹¹ “El agenciamiento maquínico, que sustituye la interpretación del significante, da acceso a lo que escapa a esas estructuraciones. Se encuentra del lado de lo colectivo, de los grupos que Félix llamará ‘grupos-sujetos’ (...) porque pueden devenir creadores y amos de una palabra confiscada, estructuralmente recuperada. Da acceso también (por la misma vía) a lo infra-personal, a lo infantil, a lo marginal, a lo delirante, prefiguradores de relaciones sociales todavía inexploradas. La palabra ‘agenciamiento’, que reemplaza la relación significante, designa y vuelve posibles elecciones distintas a las binarias, exclusivas, coactivas que dependen de la estructura (Schérer, R., 2012, p. 113).

¹¹⁹² Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.

¹¹⁹³ “Los tiempos maquínicos anuncian el fin del sujeto, pero no de la subjetivación. [...] La subjetivación y la multiplicidad van de la mano. Las subjetividades, los modos de subjetivación, son múltiples. El error ha sido replegar el proceso sobre la instancia única, sobre la unicidad del yo” (Schérer, R., 2012, pp. 120 y 122).

¹¹⁹⁴ “Por el contrario, el inconsciente maquínico pierde, dispersa deliberadamente al sujeto, pero para recoger toda la riqueza múltiple de sus singularidades afectivas, de sus puntos de anclaje en lo real exterior y social. Las máquinas deseantes, al mismo tiempo que ya existen, siendo inmanentes a la vida misma, han de buscarse, de construirse” (Schérer, R., 2012, p. 114).

¹¹⁹⁵ “Los dispositivos tienen, pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición” (Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, pp. 157-58).

El concepto foucaultiano resulta equívoco porque se mezclan los planos molar y molecular, el macro-análisis con el micro-análisis, el poder global con los micro-poderes locales. Por este motivo, progresivamente, el concepto de dispositivo fue siendo reemplazado por el de *agenciamiento*.

¿Qué es un agenciamiento o ensamblaje? “Llamaremos *agenciamiento* a todo conjunto de singularidades y de rasgos extraídos del flujo —seleccionados, organizados, estratificados— a fin de converger (consistencia) artificialmente y naturalmente: un agenciamiento, en ese sentido, es una verdadera invención”¹¹⁹⁶. Ese conjunto de singularidades es también lo que llaman ‘multiplicidad’,¹¹⁹⁷ y lo que Foucault llama ‘poder’. Por eso dice Deleuze: “...desde el momento en que existe ese tipo de multiplicidad, lo que aparece es política, micro-política”¹¹⁹⁸.

Desde otra perspectiva: 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”¹¹⁹⁹. Los términos del agenciamiento son singularidades (no clases o partes o elementos o átomos) y por eso son heterogéneos. Los términos no comparten una naturaleza o una esencia, por lo que las relaciones entre ellos son exteriores y no interiores.

La teoría del conjunto/agenciamiento/ensamblaje¹²⁰⁰ se propone como un modo de pensamiento alternativo al de la historia de la filosofía y al de la metafísica¹²⁰¹. Los

“El principal mecanismo de poder lo hemos denominado ‘formación sociopolítica’. La ‘formación’ es la proyección política de cada ‘realidad’ hacia el conjunto social, hacia el resto de las ‘realidades’.”

“La ‘formación’ es el ‘dispositivo de poder’ principal de la ‘realidad’ pues configura en una proyección de poder tanto expansiva como defensiva todos los componentes: nivel simbólico, praxis, recursos y tecnología, sectores sociales y organizaciones. La ‘formación’ es el poder sociopolítico de la realidad...”. [...] “La “formación” [sociopolítica] es el “dispositivo de poder” global de la realidad o “realidad”. Es el “dispositivo” que la realidad emplea para mantenerse, reproducirse, expandirse o defenderse. La “formación” activa políticamente a la realidad para operar en la sociedad de la que forma parte” (Labourdette, S., 1993: 11 y 67).

¹¹⁹⁶ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 408.

¹¹⁹⁷ “Lo que nosotros llamamos agenciamiento es precisamente una multiplicidad” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 149). “La teoría de conjuntos [*agenciamientos*] desarrollada en *Mil mesetas* incorpora elementos del concepto de multiplicidad que fue una preocupación constante de Deleuze en sus primeros estudios sobre la historia de la filosofía. El capítulo 2 sostiene que este concepto de multiplicidad proporciona la base para su distintiva contribución a la filosofía de la diferencia, a saber, un concepto de individualidad que no se adecua a la lógica de la identidad.” (Patton, P., 2013, p. 23).

¹¹⁹⁸ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 22.

¹¹⁹⁹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 79.

¹²⁰⁰ Deleuze utiliza el término francés *agencement*, que suele traducirse (literalmente) por *agenciamiento* (castellano) y por *assemblage* (inglés). Del inglés se deriva la traducción como ensamblaje o ensamble (musical). Otras traducciones posibles son: composición (musical o literaria), articulación (como en la teoría política de Laclau) 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. Se trata de una conjunción de elementos heterogéneos como en el *colage*, a diferencia de una totalidad, de un sistema o de una estructura, que reúnen en conjunto homogéneo los diferentes momentos o partes. En el ensamblaje no hay una unidad estructural, ni funcional, ni temática, ni teleológica, ni orgánica. Los ensamblajes se definen según *dos dimensiones o ejes*. Un eje define los roles variables de los componentes (los que van desde la materia en un extremo hasta los componentes expresivos en el otro extremo —y sus respectivas mezclas—). Según el segundo eje o dimensión, 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 desestabilizarlo.

¹²⁰¹ “Su teoría de los conjuntos proporciona el marco conceptual para *Mil mesetas*, que, como *El AntiEdipo*, es enteramente una obra de filosofía política. Los capítulos 4, 5 y 6 discuten varios de los

últimos productos de esta historia son los obstáculos más resistentes que impiden pensar de otro modo, imposibilitando la comprensión de la realidad como *ensamblajes*¹²⁰². 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 dependen del todo, están constituidas desde la totalidad que las fundamenta y no pueden ser autosubsistentes. 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)¹²⁰³. 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 (substancia), lo que se define por ciertas propiedades (esencia). La crítica de estas concepciones requiere distinguir entre propiedades esenciales y la potencia para interactuar, para co-funcionar¹²⁰⁴. Mientras que las propiedades están dadas y se pueden enumerar en una lista completa/cerrada, las potencias 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/ensamblajes.

El agenciamiento/ensamblaje es una totalidad¹²⁰⁵ 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 la potencia 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 se vale de ejemplos orgánicos, la teoría de los ensamblajes utiliza otro tipo de ejemplos como la simbiosis de las plantas y los

conceptos clave de la filosofía política presentados en esta obra madura, incluyendo ‘devenir’, ‘minoridad’, ‘nomadismo’, ‘máquina de guerra’ y ‘desterritorialización’.” (Patton, P., 2013, p. 21).

¹²⁰² “El agenciamiento es lo que el deseo máquina, o mejor, es la *máquina deseante* en su actualización. La expresión ‘máquina deseante’ hizo fortuna, pero pudo dar lugar a contrasentidos. No significa la reducción del hombre a una máquina o de la vida a la mecánica, sino que, por el contrario, designa la verdadera vida individual y colectiva producida siempre y de nuevo por agenciamientos singulares. Pues los que se agencian no son personas, sino siempre trazos singulares, productores de devenires” (Schérer, R., 2012, p. 25).

¹²⁰³ 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.

¹²⁰⁴ Agenciamiento = “arte de un funcionamiento” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 72) = co-funcionamiento (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 79). “Cada cual fabrica o agencia” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 90) Agenciar = producir.

¹²⁰⁵ “La identidad históricamente contingente de estas totalidades está definida por sus propiedades, capacidades y tendencias emergentes” (DeLanda, M., *Philosophy and Simulation. The emergence of Synthetic Reason*, New York, Continuum, 2011, p. 3).

insectos polinizadores o un agenciamiento/ensamblaje del tipo hombre-animal-objeto manufacturado (hombre-caballo-estribo)¹²⁰⁶.

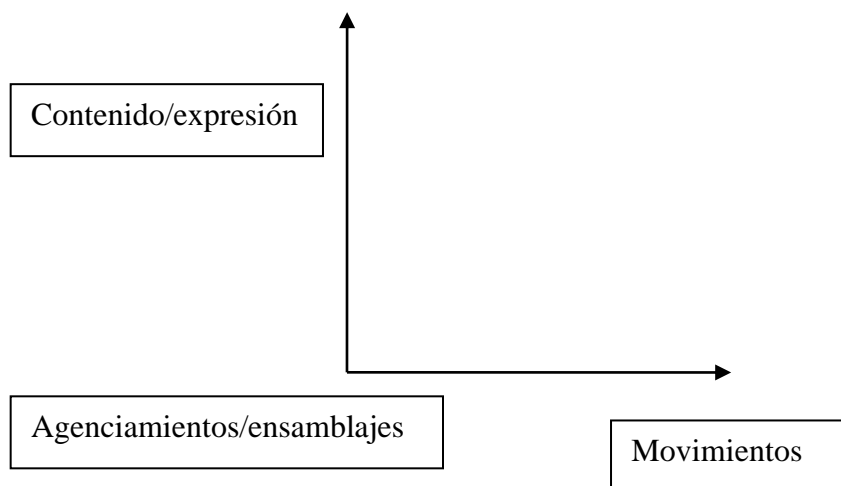
Los ensamblajes se definen, además de sus relaciones de exterioridad, según *dos dimensiones o ejes*¹²⁰⁷.¹²⁰⁸ Un eje define los roles variables de los componentes (los que van desde la materia en un extremo hasta los componentes expresivos en el otro extremo –y sus respectivas mezclas–). Según el eje 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 palabras¹²⁰⁹. 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.

¹²⁰⁶ Cf. El ejemplo del cuchillo, cuya propiedad es el filo y cuya capacidad es cortar en DeLanda, M., *Philosophy and Simulation. The emergence of Synthetic Reason*, New York, Continuum, 2011, pp. 3 ss.

¹²⁰⁷ “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 agentes colectivos; en el contenido del enunciado nunca se encontrarán objetos, sino estados maquínicos” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 81). Cf. Deleuze, Gilles, “Deseo y placer”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Traducido por Javier Sáez, Barcelona, nº 23, 1995, p. 14.

¹²⁰⁸ “Los conjuntos se definen en términos de estructuras cuatripartitas a lo largo de dos ejes. En el primer eje, los conjuntos se componen de componentes discursivos y no discursivos, son a la vez conjuntos de cuerpos y materias y conjuntos de enunciación o expresión. Deleuze y Guattari distinguen entre formas de contenido que implican cuerpos, sus interacciones y pasiones, y formas de expresión que implican enunciados, actos de habla o declaraciones. En este sentido, los conjuntos se aproximan a lo que Foucault llamo dispositivos de poder y conocimiento, tales como el moderno sistema de prisión penal o los complejos arreglos de discurso y práctica que definen la sexualidad moderna. En el segundo eje, los conjuntos se definen por la naturaleza de los movimientos que gobiernan sus operaciones. Por una parte, se da la construcción de territorios y campos de interioridad; por la otra, se dan los puntos de desterritorialización, líneas de fuga a lo largo de las cuales el conjunto se destruye o se transforma en alguna otra cosa. Cada conjunto tiene tanto movimientos de reterritorialización, que tienden a fijar y estabilizar los elementos, como ‘bordes cortantes de desterritorialización que lo arrastran’ (Deleuze y Guattari, 1987: 88)” (Patton, P., 2013, p. 71).

¹²⁰⁹ “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, 1988, p. 92. Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 81).



Según el segundo eje o dimensión¹²¹⁰, 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 desestabilizarlo. Los primeros son los procesos de territorialización¹²¹¹, 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,

¹²¹⁰ “Los agenciamientos también 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, p. 82).

¹²¹¹ *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 abierta, a un sistema incompleto. Lo que produce la apertura del sistema es precisamente este movimiento de desterritorialización. 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 *kaos*, *hybris*, desmesura.

y que no cesan de coexistir y de oponerse¹²¹². 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 sintéticos¹²¹³. 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.

El agenciamiento/ensamblaje es el elemento más simple de la realidad, el cual es siempre una multiplicidad.

La unidad real mínima¹²¹⁴ es el agenciamiento/ensamblaje. Siempre es un agenciamiento/ensamblaje¹²¹⁵ el que produce los enunciados. Los enunciados no tienen como causa un sujeto que actuaría como sujeto de enunciación, ni tampoco se relacionan con los sujetos como sujetos de enunciado¹²¹⁶. El enunciado es el producto de un agenciamiento/ensamblaje, que siempre es colectivo¹²¹⁷, y que pone en juego, en nosotros

¹²¹² Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, pp. 82-83.

¹²¹³ 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.

¹²¹⁴ El agenciamiento conjuga elementos heterogéneos, articula elementos lingüísticos como extra-lingüísticos, elementos formales como materiales. Sin embargo, este último par de conceptos aristotélicos no es adecuado para comprender una realidad que no es substancial o esencial sino *relacional*. Desde el punto de vista de Aristóteles, la substancia es el fundamento o la base de las relaciones. Aquí se trata del punto de vista opuesto: la realidad no es en última instancia substancia, sino que los términos relacionados se definen *desde la relación*. Son las relaciones las que definen a los términos y no los términos los que definen las relaciones.

¹²¹⁵ “Un agenciamiento en su multiplicidad actúa forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales” (Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 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).

¹²¹⁶ La crítica a la noción de substancia iniciada en las proposiciones anteriores se complementa ahora con una crítica del sujeto. Hegel ya señaló que la antigüedad se fundamenta en la substancia como la modernidad lo hace en el sujeto: “Según mi modo de ver –dice en la *Fenomenología*–, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”. Deleuze replantea el problema: no se trata de pensar la substancia (ser, naturaleza o Dios) ni tampoco el sujeto (ni la substancia-sujeto cartesiana ni el sujeto absoluto hegeliano). Se trata de pensar la realidad como agenciamiento/ensamblaje. Pensar la realidad como agenciamiento es ubicarse en un lugar cercano al estructuralismo, porque se trata de un tipo (atípico) de estructura. Se trata de estructuras que no están definidas por relaciones de interioridad sino de exterioridad, estructuras cuyos elementos no son homogéneos sino heterogéneos, estructuras que no son cerradas sino abiertas. Como en el estructuralismo se trata de comprender el sentido.

¹²¹⁷ Es necesario insistir en que no hay que pensar en términos de substancias. No hay que pensar tampoco en términos de sujetos. Finalmente, no hay que pensar en términos de individuos. Los agenciamientos son siempre colectivos, relaciones, multiplicidades. Las unidades atómicas tienen que ser pensadas como multiplicidades. Una persona, por ejemplo, es ‘un haz de relaciones’ –como decía Hume–, está siempre compuesto de poblaciones heterogéneas (materiales, químicas, eléctricas, orgánicas, psíquicas, sociales...). En última instancia no hay átomos o individuos (sinónimos), hay siempre conjuntos, multiplicidades, agenciamientos/ensamblajes. Por un lado, un in-dividuo siempre puede ser dividido. Es más propiamente un *dividuo*. Por otro lado, los llamados individuos forman parte de agenciamientos que los contienen como partes (tribus, barrios, pueblos, imperios). Ni los individuos ni las relaciones están constituidos o dados sino que son el producto de una construcción. Los agenciamientos tienen que ser producidos y reproducidos. Como en el estructuralismo, una nueva relación cambia todas las identidades de los términos relacionados. No hay identidades substanciales que mantengan su naturaleza aun cuando se modifiquen las relaciones ni hay totalidades tan estables que no se alteren al cambiar la identidad de sus elementos. Hay que pensar los agenciamientos desde la relación. Son

y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos. El nombre propio no designa un sujeto, designa algo que ocurre cuando menos *entre* dos términos, que no son sujetos, sino agentes¹²¹⁸, elementos. Los nombres propios no son nombres de personas, son nombres de pueblos y de tribus, de faunas y de floras, de operaciones militares o de tifones, de colectivos, de sociedades anónimas y de oficinas de producción^{1219, 1220}

relaciones de conveniencia (¿esto conviene o no? ¿me conviene o no me conviene?) o de doble captura. Los agenciamientos no son relaciones de cosas sino de fuerzas, relaciones de poder, dispositivos de poder –los llama Foucault. Pero no se trata del poder de algo sino que algo es el resultado del poder.

¹²¹⁸ *Agenciamiento* es la relación que se establece entre agentes no substanciales, no individuales, no subjetivos. El agente no es un sujeto. El elemento no es un momento, en el sentido de una etapa del proceso determinado por la totalidad. El elemento no está determinado por la totalidad. El momento es necesario, el elemento es contingente. Los elementos no están definidos por relaciones internas a la totalidad, sino que se articulan por *conveniencia*. ¿Qué significa que la relación les *conviene*? Que potencia sus fuerzas, potencia sus capacidades. Lo que permite definir una substancia son ciertas características o propiedades o esencia, en cambio, lo que permite definir a los elementos son sus capacidades, sus fuerzas, su potencia. El problema aquí es que las propiedades son perceptibles o manifiestas siempre, mientras que las capacidades sólo se manifiestan cuando se da la oportunidad. ¿Cómo se ha definido tradicionalmente al ser humano? Como una substancia pensante. La característica esencial (pensamiento) no puede estar ausente si se trata de un ser humano. Podrá estar debilitada, o no desarrollada o distorsionada, pero no puede faltar. Si falta, no es un hombre. En cambio, las capacidades pueden no manifestarse hasta que se dan ciertas condiciones o circunstancias. Hay personas que tienen capacidad para la música o para la plástica o para cocinar... y pueden ignorarlas completamente hasta que se da una oportunidad o una circunstancia. Por ejemplo, escuchan a alguien tocar el violín o van a una exposición de pinturas o ven a un pariente cocinar. Entonces, descubren la capacidad en sí mismos. Algunos no encuentran esa oportunidad o cuando se presenta no están preparados y se les escapa. *El agenciamiento potencia y activa las capacidades de los elementos agenciados*. Los *afectos* cumplen un papel importante en ello. Pero no hay que entender el afecto como algo meramente pasivo (ser afectado por) sino como una actividad, como un impulso, como una pulsión, como una pasión. Odio, amor, etc. no son meramente pasivos. No se trata sólo de ‘estar enamorado’, sino de ‘amar’. Son acciones, activas, invenciones, creaciones. Son activas, agresivas –decía Nietzsche. No se trata solamente de la capacidad de ser afectados sino también de la capacidad de actuar. Agente, agenciamiento. No sujeto. El sujeto es el ‘sujetado’ –como señala Foucault-, el atado, determinado. Los afectos ponen en acción las fuerzas, las capacidades. Deleuze pone ejemplos muy curiosos: “la araña y su tela, el piojo y el cráneo, la garrapata y un trozo de piel de mamífero”. Son animales muy simples que tienen pocas capacidades con las que componen su mundo.

¹²¹⁹ Los nombres propios no hacen referencia a substancias, a sujetos o a individuos. Se refieren a acontecimientos, a colectivos, a multiplicidades. En *Mil mesetas*, cada meseta reemplaza al capítulo y se titula con una fecha que hace referencia a un acontecimiento. Son nombres propios, pero no de personas ni son propiedades de una substancia. Nombran relaciones múltiples, heterogéneas. Tampoco se trata de géneros, de abstracciones, de universales. *Nombran singularidades de múltiples relaciones*. No dicen que no haya personas o individuos, sino que éstos no son el fundamento sino el resultado de los *agenciamientos*. Foucault lo decía de otro modo: “El poder produce los individuos”. Los individuos no tienen poder, porque el poder no es una propiedad, algo que se tenga. Ya Heidegger advertía que los potentados “nunca ‘tienen’ el poder, porque son ‘tenidos’ por él” (Heidegger, M., *La historia del ser*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011, p. 86). El poder como los *agenciamientos* son multiplicidades que producen, que hacen, activan. La filosofía política moderna ha pensado a las sociedades y a la política desde la asociación de los individuos constituidos naturalmente. Hay que pensar al revés: la sociedad produce los individuos. El individuo no es un previo ya dado. Es un resultado, un efecto de cierto tipo de relaciones. Foucault muestra que el trabajo como esencia del hombre es un producto de ciertas técnicas de poder agenciadas/ensambladas hacia finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Saussure había mostrado algo análogo en los sistemas de las lenguas. El sentido no está en las palabras, no es una característica de las cosas mismas, no es una naturaleza o una esencia o una substancia. El sentido es el producto de las relaciones entre los signos, se definen desde la totalidad, a partir del sistema de la lengua. Lo que ocurre con los signos en la lengua ocurre también con los individuos en las estructuras sociales o en los sistemas de poder. Un grupo de personas en una cierta relación, de enseñanza-aprendizaje por ejemplo, puede ser explicado desde una perspectiva tradicional substancialista. En ese caso, las relaciones son el producto de las acciones que realizan cada uno de los individuos constituidos naturalmente. Desde una perspectiva deleuzeana no hay substancias naturalmente

El agenciamiento es un co-funcionamiento¹²²¹, es decir, un funcionamiento conjunto, un poner juntos elementos heterogéneos. Se trata de “hacer funcionar”. Es un hacer y no algo meramente lingüístico. La estructura se diferencia del agenciamiento pues en la primera hay homogeneidad mientras que en el segundo los elementos son heterogéneos y mantienen su heterogeneidad. El estructuralismo y el estructural-funcionalismo piensan en totalidades homogéneas mientras que el agenciamiento es un funcionamiento conjunto de los heterogéneos. Piénsese en el caso de la avispa y la orquídea¹²²² (la primera pertenece al reino animal, la segunda al vegetal) o el caso del agenciamiento hombre-caballo-estribo¹²²³ (el primero pertenece al reino humano, el segundo al animal, el tercero al ámbito de la técnica). Las ciencias proceden distinguiendo y separando los ámbitos; explican lo homogéneo por sus propios rasgos específicos. Es el modo substancialista de pensamiento que caracteriza a la metafísica, a la historia de la filosofía, a la tradición occidental. La zoología puede definir perfectamente a la avispa. La botánica puede hacer otro tanto con la orquídea. Cada una define de acuerdo a los reinos o clases a las que pertenecen, con sus propias características substanciales o esenciales. Toda substancia está en relación, pero también toda substancia no es más que un conjunto de relaciones con cierta estabilidad. La perspectiva substancialista parte de las características esenciales y desde ellas establecen las relaciones, que no dejan de depender de la substancia. Desde esta perspectiva, la relación es un *accidente* de la substancia. Las relaciones pueden variar sin que las substancias relacionadas se modifiquen. Son esos rasgos o propiedades los que dan base a las relaciones entre seres homogéneos. Pero la unidad real no es el átomo homogéneo sino el agenciamiento heterogéneo. Elementos heterogéneos de reinos distintos componen relaciones nuevas, se ensamblan, se agencian. El agenciamiento, además, modifica, cambia, altera la identidad de los elementos relacionados al hacerlos conformarse. Así cada elemento deviene el otro: la orquídea deviene avispa y la avispa deviene orquídea. En Aristóteles, lo que ocurre con la relación substancia/accidentes, ocurre también con la relación materia/forma. Así como los accidentes no son determinantes sino la substancia, así también la forma determina la materia. Deleuze

constituídas sino que cada uno de los elementos relacionados en un agenciamiento cambia y se redefine a partir de las relaciones. Es difícil pensar los agenciamientos/ensamblajes porque el lenguaje que utilizamos está construido alrededor de los sustantivos, dando centralidad a la substancia, y degradando las relaciones y las acciones. El lenguaje aristotélico o platónico, substancialista o esencialista, nos atrapa en la metafísica y sus redes impidiéndonos agenciar. El individuo es un producto del agenciamiento, no el fundamento. No se trata de eliminar a los individuos sino de no pensar sobre un fundamento substancial/subjetual. Los elementos, átomos o individuos son relativos a los agenciamientos. En un agenciamiento educativo, los elementos son alumnos y profesores. El mismo agenciamiento puede ser considerado desde el plano biológico y sus elementos son los cuerpos vivientes o desde el plano del poder y sus elementos son los que mandan y obedecen, etc. Una concepción substancialista parece requerir un elemento básico, atómico, indivisible, sobre cuyo fundamento se construye la realidad. Deleuze sigue al estructuralismo al afirmar que son los agenciamientos los que definen a los elementos que lo componen y sigue a la geometría en el postulado de la divisibilidad infinita del espacio. No se parte de la unidad para predicar después la división, sino que se parte de la división. No se parte del ser para predicar después la diferencia, sino que se parte de la diferencia. No se parte de lo dado para predicar después el cambio, sino que se parte del devenir. No se parte de lo uno para predicar después lo múltiple, sino que se parte de las multiplicidades. Los griegos parten del *kosmos*, los cristianos de Dios, los modernos del sujeto. Todos parten del orden. Deleuze, por el contrario, parte del *khaos*.

¹²²⁰ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 61.

¹²²¹ Agenciamiento = “arte de un funcionamiento” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 72) = co-funcionamiento (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 79). “Cada cual fabrica o agencia” (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*: 90) Agenciar = producir.

¹²²² Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 6.

¹²²³ Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 79-80.

invierte la relación: desde su perspectiva las relaciones no dependen de la substancia sino las substancias de las relaciones en las que están inmersas. Así también hay que pensar las formas desde la materia y no a la inversa. La materia es ese *caos* infinito, ese desorden del que procede todo orden, esa potencia desde la que se actualiza toda realidad. Para Aristóteles la materia no puede ser pensada ni significada porque el pensamiento y el lenguaje requieren de algún orden o determinación. Para Deleuze, en cambio, la materia es lo que ha quedado impensado y lo que requiere del pensamiento. Hay una inversión en todos los niveles: en el nivel suprasubstancial, se trata de pensar los términos (substancias) desde las relaciones; en el nivel infrasubstancial, se trata de pensar las formas desde la materia. La forma no es más que una solidificación (transitoria, inestable) de las virtualidades o potencialidades contenidas en la materia. *Lo real es lo virtual*. Lo virtual puede sedimentar en múltiples formas. No se trata de una posibilidad meramente lógica, sino una posibilidad real, efectiva. Lo virtual es una capacidad, una potencia, un poder, una fuerza. No indica solamente la ausencia de contradicción como en el caso de la posibilidad lógica.

También es necesario diferenciar un agenciamiento de una totalidad orgánica, que es aquella que concibe las partes del todo en una relación análoga a la que hay entre los órganos y el cuerpo viviente. Hay que diferenciarla igualmente de una totalidad dialéctica cuyas partes o momentos se definen por una relación teleológica que da sentido al todo. Por último, hay que diferenciar un agenciamiento de una totalidad estructural cuyos elementos se definen por relaciones diferenciales de oposición. Todos estos sistemas se caracterizan por la homogeneidad de los elementos que los componen. En ellos el todo define o determina a las partes o los momentos, que no tienen substancialidad por sí mismos. El agenciamiento, en cambio, se compone de elementos heterogéneos, lo que permite pensar en *una totalidad abierta*. Un ensamblaje nunca está cerrado, ni puede realizarse ‘plenamente’ en el sentido aristotélico o hegeliano. Los elementos de un ensamblaje se relacionan por *conveniencia*.

La unidad última no es un fundamento último sino una relación. Toda relación supone al menos dos términos y dos sentidos. Una relación es siempre una multiplicidad. Considérese el modelo que Saussure ofrece de la comunicación: no se trata de un emisor y un receptor sino siempre de dos emisores y dos receptores, por lo menos. Además, la comunicación sigue al menos dos sentidos: del primer emisor al otro que recibe el mensaje y del segundo emisor al primero, que a su turno recibe el mensaje. El modelo de la comunicación de Saussure (como el modelo del diálogo en Platón) es en realidad monológico. Desde la perspectiva de Deleuze los mismos emisores o receptores son multiplicidades y no substancias simples. Recupera la concepción humeana del sujeto como un haz de percepciones, un agenciamiento de impresiones e ideas, de afectos, perceptos y conceptos y la concepción nietzscheana del individuo como un conjunto de pasiones en interrelación conflictiva. Tampoco puede decirse que el monólogo platónico se fundamenta en el autor (Platón), porque éste no es más que el efecto de un conjunto de relaciones que caracterizan al agenciamiento/ensamblaje de la polis ateniense en el siglo IV a. C.

Los agenciamientos no se definen por las propiedades sino por las fuerzas de las relaciones, por los grados de fuerza, y éstos se identifican con la libertad. Deleuze se inserta aquí en la tradición nietzscheana, que a su vez retoma el planteo de Hobbes, de Maquiavelo y de Tucídides¹²²⁴. En esta línea de pensamientos Deleuze identifica al agenciamiento con el deseo.¹²²⁵

¹²²⁴ Cf. Tucídides, *Historia de las guerras del Peloponeso*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, libro V, capítulo XI. La hegemonía de lo uno parece dejar sólo una alternativa binaria: someterse o sucumbir. Tal es el planteo de los atenienses a los delegados de Melos. Tal es también el planteo del capitalista que

Los agenciamientos son pasionales, son composiciones de deseo. El deseo no tiene nada que ver con una determinación natural o espontánea, sólo agenciando hay deseo, agenciado, maquinado. La racionalidad, el rendimiento de un agenciamiento no existe sin las pasiones que pone en juego, los deseos que lo constituyen tanto como él los constituye a ellos¹²²⁶.

Los agenciamientos de deseo son inmediatamente políticos.

15. Las tareas políticas

*“producir el deseo en todos los sentidos en que ello se maquina”*¹²²⁷

Aunque, para Deleuze y Guattari, el esquizoanálisis ‘no tiene estrictamente ningún programa político que proponer’¹²²⁸, sin embargo es posible enumerar sus tareas¹²²⁹:

- 1) La primera tarea es crítica y destructiva: hay que deshacer el programa práctico-clínico del psicoanálisis y demoler sus conceptos fundamentales como Edipo, sueño, fantasma, mito, tragedia, teatro, representación, interpretación.
- 2) La segunda (no en el sentido de sucesión, porque las tareas deben realizarse al mismo tiempo) tarea es positiva: detectar las líneas de fuga (líneas de descodificación, de desterritorialización) que atraviesan a las máquinas deseantes.
- 3) La tercera tarea (también positiva) consiste en seguir las líneas de fuga tan lejos como se pueda, para descubrir cuál es la naturaleza de los investimentos inconscientes del campo social. Es imprescindible, en esta tarea, tener en cuenta que estos investimentos no funcionan de la misma manera que los investimentos preconscious del mismo campo social¹²³⁰. Esta tarea es la más difícil, porque “el movimiento de desterritorialización no puede ser captado más que a través de la desdicha y la naturaleza de las reterritorializaciones a las que procede un individuo. (...) De otro modo todo vacila. Es necesario mostrar cómo el capitalismo no cesa de desterritorializar. Y a través de su axiomática, cómo reterritorializa”¹²³¹.

ofrece ciertas condiciones de trabajo al obrero (sometimiento, explotación) o la alternativa de morir de hambre (sucumbir). Ésta es la tradición de la metafísica, de la historia de la filosofía y también de la filosofía política que remite toda realidad a un único fundamento o *arjé*, del cual todo depende y al cual todo se subordina. Deleuze nunca parte de lo uno, sino de lo múltiple, nunca parte del fundamento sino del agenciamiento, no entiende la libertad como una propiedad sino como una fuerza o como un agenciamiento de fuerzas.

¹²²⁵ “¿Cómo negar al agenciamiento el nombre que le corresponde: ‘deseo’?” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980, p. 80). Otro término que nombra al agenciamiento es ‘deseo’. Pero el deseo no tiene que ser concebido como una única relación sino como un conjunto de relaciones articuladas. Tampoco hay que pensar el deseo como algo natural, dado, sino algo que se construye, algo que se hace, que se produce. En la dialéctica del amo y el esclavo Hegel había mostrado que el deseo humano no es nada natural sino deseo de reconocimiento. No se desea un objeto o una cosa sino otro deseo. El deseo humano es deseo de un deseo, es deseo de reconocimiento. El deseo es constitutivamente humano. El psicoanálisis también ha mostrado que no hay nada natural en el deseo, que la pulsión, a diferencia del instinto, no tiene objeto natural que lo satisfaga. El deseo es perverso polimorfo.

¹²²⁶ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988, p. 401.

¹²²⁷ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 45.

¹²²⁸ Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 390. Cf. Patton, P., 2013, p. 105.

¹²²⁹ Deleuze, G., 2013, pp. 79-80.

¹²³⁰ “Se pueden tener investimentos preconscious realmente revolucionarios en los que anidan investimentos inconscientes de tipo paranoico y reaccionario” (Deleuze, G., 2013, p. 80).

¹²³¹ Deleuze, G., 2013, p. 81.

¿Quién o qué, entonces, podría enfrentar las mutaciones recientes del capitalismo? *No existe un sujeto ya constituido* que pueda llevar adelante la transformación de la sociedad¹²³², aunque pueden producirse *acontecimientos* (“incluso muy pequeños, que escapen del control o que den lugar a nuevos espacios-tiempo”¹²³³), que abran nuevas oportunidades y pueden surgir procesos de subjetivación¹²³⁴ que escapen a “los saberes constituidos y a los poderes dominantes”¹²³⁵. Ya no existe el proletariado en el que confiaba Marx, ni se puede apelar a un sujeto que, como Foucault ha mostrado, está siempre constituido por el poder. Deleuze confía en el *encuentro* del pueblo y las minorías, en la ‘fabulación’¹²³⁶ común del pueblo y el arte¹²³⁷. De allí que el saber de la política deba atender a los acontecimientos singulares, “a nivel de cada tentativa”, en las que habrá que evaluar “la capacidad de resistencia o, por el contrario,

¹²³² “Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente tomar conciencia” (Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 17; Deleuze, G., 1992: 270).

¹²³³ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 18; Deleuze, G., 1992: 276. Foucault había mostrado que el poder disciplinario o panoptismo se basa en una marcación precisa del espacio-tiempo en las instituciones disciplinarias: “En las escuelas, los individuos no hacen cualquier cosa, en cualquier momento, en cualquier lugar. Los espacios son cuidadosamente delimitados, el tiempo es marcado por un cronograma preciso” (Kohan, Walter, *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004, p. 91).

¹²³⁴ Deleuze desconfía del concepto de subjetivación (utilizado por Negri) porque considera que está demasiado contaminado por la concepción del sujeto moderno (“una instancia dotada de deberes, poder y saber”). Negri piensa, por su parte, que “la única manera de pensar la política para Deleuze sería pensarla como englobando todos los procesos de subjetivación. Procesos de subjetivación que son individuales, colectivos, que viven siempre en el interior de una complejidad productiva e interaccionante. Y eso es lo político. Lo político es el momento más alto de la ética. Lo político, en Deleuze, es la capacidad de afirmar la singularidad en tanto que absoluta” (López Petit, S., *Deleuze y la política. Entrevista a Toni Negri*, Revista Archipiélago, Número 17, enero de 1994). “Se hablaba ayer con Jacques Rancière de la posibilidad, que él discutía, de una política deleuziana. Pero ella se funda en esta oposición al sujeto y al yo, a la persona. Es en las vastas intuiciones de Lawrence que nace esta política que desborda lo político para concernir al alma, individual, colectiva, cósmica. [...] Hay solamente un problema político del alma colectiva, las conexiones de las que es capaz una sociedad, los flujos que soporta, inventa, deja o hace pasar” (Schérer, R., 2012, p. 37).

¹²³⁵ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 18; Deleuze, G., 1992: 275.

¹²³⁶ El concepto de fabulación es utilizado por Bergson, a quien remite Deleuze.

¹²³⁷ “Lo verdaderamente importante no es, en este caso, que en la cura sea el esquizoanálisis el que lleve la palabra rectora, sino que el mismo exija la presencia de un “agente de enunciación colectiva”. Probablemente la progresiva relativización de la pulsión de muerte por parte de Deleuze fuese en dirección a construir ese sujeto de la enunciación colectiva que el Mayo del 68 ha dejado pendiente. Por este sesgo, Deleuze y Guattari podrán hablar entonces de cosas tales como “catexis libidinales revolucionarias” y “agentes colectivos de enunciación”, encontrando el esquizoanálisis obviamente su punto ideal de aplicación en los grupos. Este sujeto de la enunciación permitirá organizar un campo social del deseo en donde el esquizofrénico singular, en tanto irreductible a una enunciación colectiva, ha intentado algo y ha fracasado, pues el esquizofrénico clínico ha evitado el proceso revolucionario. En definitiva, se puede captar el programa del *Antiedipo* referido a esquizofrenizar al psicoanálisis, o incluso a salvar a Lacan de la torpeza de sus discípulos, como un intento de construir un nuevo sujeto de la enunciación, un agente colectivo de la enunciación” (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>). “Pero a veces el cambio social revolucionario ocurre por el surgimiento de hechos que fuerzan una ruptura con el pasado e inauguran un nuevo campo de posibilidades sociales, políticas o legales. Estos no son hechos necesariamente violentos o sangrientos. El Mayo del 68 fue un hecho de esta clase, ‘un devenir abriéndose paso en la historia’ (Deleuze, 1995b: 153). Otros ejemplos recientes incluyen el colapso repentino del comunismo de Europa Oriental, el desmantelamiento del apartheid en Sudáfrica o la tardía decisión de la Suprema Corte australiana de reconocer una forma de título aborigen de la tierra (ver *ut supra*). Estas son todas, a su manera, manifestaciones de libertad crítica. Son momentos decisivos en la historia después de los cuales algunas cosas no serán nunca las mismas de antes” (Patton, P., 2013, p. 154).

la sumisión a un control”¹²³⁸. Deleuze llama micropolítica o cartografía o diagramatismo a este tipo de análisis¹²³⁹, al que se hará referencia más abajo.

16. Micropolítica y cartografía¹²⁴⁰

La micropolítica o pragmática consiste únicamente en preguntar: “¿cuáles son tus líneas, individuo o grupo, y qué riesgos conlleva cada una?”¹²⁴¹. Deleuze sostiene que el saber de las políticas es un saber que construye mapas, mapas compuestos de líneas. De líneas están hechos tanto los individuos como los grupos¹²⁴². Hay múltiples líneas de distinta naturaleza, de distintos tipos, intensidades, velocidades, direcciones¹²⁴³.

Como individuos o colectividades, sostienen [Deleuze y Guattari], estamos compuestos de diferentes clases de líneas: líneas molares que corresponden a las formas de segmentación rígidas que se dan en instituciones burocráticas y jerárquicas; líneas moleculares que corresponden a las formas fluidas o superpuestas de división características de la territorialidad ‘primitiva’; y, finalmente, líneas de fuga que son los caminos a lo largo de los cuales las cosas cambian o se transforman en alguna otra cosa.

¹²⁴⁴

Estas distintas líneas podrían ser reducidas a *tres tipos básicos*: (1) líneas segmentarias, de segmentariedad dura; (2) líneas de segmentariedad más flexible; (3) líneas de gravedad o de celeridad, líneas de fuga o de mayor pendiente. Las líneas están imbricadas unas en otras, remiten unas a otras, están enmarañadas. “Más bien habría que hablar de un espacio en el que coexisten los tres tipos de líneas totalmente enmarañadas, tribus, imperios y máquinas de guerra”¹²⁴⁵.¹²⁴⁶

¹²³⁸ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 18; Deleuze, G., 1992: 276.

¹²³⁹ “No hemos abandonado la concepción de la filosofía como violencia capaz de transformar el mundo” –escribe Belén Castellanos Rodríguez desde la perspectiva de Deleuze. (Castellanos Rodríguez, B., *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*, tesis doctoral, Uned, 2011, disponible en:

<http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/tesisuned:Filosofia-Bcastellanos/Documento.pdf>) “Deleuze señala la estrecha proximidad entre ‘lo que Foucault llamaba la metafísica del poder y Guattari la macropolítica del deseo’ (Deleuze, 1995b: 86)” (Patton, P., 2013, p. 109).

¹²⁴⁰ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 225-6 y Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 141- 66.

¹²⁴¹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 162.

¹²⁴² “Lo que nosotros denominamos de diversas maneras -esquizo-análisis, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografía- no tiene otro objeto que el estudio de estas líneas, en los grupos o en los individuos” (Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 142).

¹²⁴³ Lo que llamamos un ‘mapa’ o, incluso, un ‘diagrama’ es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo (las líneas de la mano dibujan un mapa). Hay, en efecto, líneas de muy diversos tipos, en el arte y también en la sociedad o en una persona. Hay líneas que representan cosas y otras que son abstractas. Hay líneas segmentarias y otras que carecen de segmentos. Hay líneas direccionales y líneas dimensionales. Hay líneas que, sean o no abstractas, forman contornos, y hay otras que no los forman. Estas son las más hermosas. Pensamos que las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Lo interesante de una persona son las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea. ¿Por qué este privilegio de la línea sobre el plano o sobre el volumen? No hay, de hecho, privilegio alguno. Hay espacios correlativos de las diferentes líneas, y a la inversa (también aquí intervendrían nociones científicas, como los ‘objetos fractales’ de Mandelbrot). Tal o cual tipo de línea implica tal formación espacial y voluminosa. (Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992, pp. 55-56).

¹²⁴⁴ Patton, P., 2013, p. 126.

¹²⁴⁵ “Definimos la ‘máquina de guerra’ como un agenciamiento lineal que se construye sobre líneas de fuga. En este sentido, la máquina de guerra no tiene en modo alguno por objeto la guerra; su objeto es un espacio muy especial, *espacio liso*, que ella compone, ocupa y propaga. El *nomadismo* es precisamente esta combinación máquina de guerra-espacio liso.” (Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, Editorial

(1) Las líneas de segmentariedad dura, sedentarias, son “todo tipo de segmentos bien determinados”, como los moldes institucionales que analiza Foucault en el panoptismo: la familia, la escuela, el reformatorio, el ejército, la fábrica, el hospital. Son segmentos que se superponen o que se continúan unos a otros, formando una serie.

(2) Las líneas de segmentariedad flexible, migrantes, “en cierta medida moleculares” porque trazan desvíos, pequeñas modificaciones o cambios, franquean umbrales. Son “micro-devenires” imperceptibles a simple vista. Los devenires son direcciones, orientaciones. “Escribir –dice Deleuze- es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso... [...] Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación...”¹²⁴⁷. Estas líneas son menos rígidas, más flexibles, menos determinadas, con zonas indiscernibles o indefinibles, de tránsito o desplazamiento. Son como flexibilizaciones o ablandamientos por los cuales se sale del molde o se altera el molde.

Estos dos tipos de líneas se caracterizan porque: (a) Dependen de ‘máquinas’¹²⁴⁸ binarias’, que producen un corte en un plano, por el cual producen todo tipo de segmentos que se enfrentan y hacen chocar entre sí: varones-mujeres, niños-adultos, blancos-negros, público-privado, adentro-afuera, buenos-malos, nativos-extranjeros, norte-sur, etc. (b) Implican diversos ‘dispositivos de poder’ (complejo código-territorio), una ‘máquina abstracta’ que sobrecodifica y regula sus relaciones y el ‘aparato de Estado’ que efectúa la máquina. (c) Implican un ‘plano de organización’ “que concierne a la vez a las formas y a su desarrollo, a los sujetos y a su formación”.

(3) Las líneas de fuga son líneas simples y abstractas, nómades, que nos arrastran hacia “un destino desconocido, imprevisible, no preexistente”¹²⁴⁹. Es la línea de desestabilización, del azar, de la indeterminación, de la contingencia. “La línea de fuga es una *desterritorialización*”¹²⁵⁰.

Estas últimas 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 construye¹²⁵¹. Las dimensiones del plano cambian de acuerdo al número de conexiones que se establezcan sobre él.

Pre-textos, Valencia, 1992, p. 56). Cf. Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, Traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.

¹²⁴⁶ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 226.

¹²⁴⁷ Deleuze, G., 1993, p. 11.

¹²⁴⁸ La *máquina* es una articulación de elementos *que funciona*, que produce cosas, en relación con un afuera, con un exterior. Una máquina no es necesariamente mecánica. Puede haber cuerpos-máquina, deseos-máquina, libro-máquina... cualquier articulación puede ser una máquina cuando tiene una función, cuando ‘sirve-para’. Dado que hay que leer las substancias desde las relaciones, ningún elemento (línea o fuerza) se define desde sí, en sí o por sí, sino en relación con otros, con un exterior. Una relación, articulación o conexión cualquiera modifica los elementos relacionados, los hace devenir otro. La conexión entre la orquídea y la avispa produce un devenir avispa de la orquídea y un devenir orquídea de la avispa. Para que una máquina funcione tiene que ser conectada con otra. “El libro es una pequeña máquina” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1988: 10).

¹²⁴⁹ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 142.

¹²⁵⁰ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 45.

¹²⁵¹ “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: 150).

Contra poniéndose a la tradición marxista que sostiene que una sociedad se define por sus contradicciones¹²⁵², Deleuze afirma que son las *líneas de fuga* las que definen a una sociedad. “*Huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma*”¹²⁵³, no es evadirse a lo imaginario o lo irreal. 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”^{1254 1255}.

Sin embargo, no basta con abandonar las posiciones teóricas que buscan explicar el orden social y su fundamento, porque una vez que se ha desechado este objetivo, ¿cómo pensar de otra manera? ¿cómo sería posible construir relaciones sociales y políticas que no estén sostenidas en un fundamento último? ¿qué tipo de organización haría posible eludir el orden y la sedimentación de las relaciones?¹²⁵⁶

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 sólo 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 nada¹²⁵⁷.

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, constitutiva de la sociedad. Hay que replantear el problema del Estado concibiéndolo como un resultado (provisorio, parcial, contingente) de una

¹²⁵² 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: 21-44.

¹²⁵³ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 58. Énfasis nuestro. ¿Qué relación hay entre ‘huir’ y ‘poder’? Recordemos la tesis que sostenía que el poder “articula los mecanismos de producción de la realidad” (Labourdette, S., 1993: 29-30).

¹²⁵⁴ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 153. Énfasis nuestro. Análogamente, Laclau y Mouffe afirman el carácter constitutivo del antagonismo (Cf. Laclau, E., 1993, p. 39).

¹²⁵⁵ “La ética de Deleuze, que hemos descrito hasta ahora en términos de conjuntos, poder y deseo, podría también ser descrita como *una ética de la libertad*. ... Está implícito en esta teoría un concepto de libertad crítica, donde ‘crítica’ es entendida no en el sentido de que se relaciona con la crítica o el juicio, sino con una crisis o momento decisivo en algún proceso. En estos términos, un punto crítico es un caso límite o extremo; un punto en el cual algún estado o condición de las cosas se transforma en un estado o condición diferente. [...] La libertad crítica difiere de los conceptos liberales estándar de libertad positiva o negativa por su enfoque sobre la condición de cambio o transformación en el sujeto, y por su indiferencia ante la naturaleza individual o colectiva del sujeto. Por el contrario, los enfoques liberales tradicionales tendían a dar por sentado el sujeto individual y a definir la libertad en términos de la capacidad de actuar sin obstáculos en la persecución de los propios fines o en la capacidad de satisfacer nuestros deseos más significativos. Por ejemplo, tanto en la clásica descripción y defensa de la libertad negativa en Isaiah Berlin (1969) como en la crítica de ese concepto de Charles Taylor (1985), el foco es puesto en la preservación o continuidad del sujeto individual de la libertad más que en su transformación. [...] En contraste con los conceptos tradicionales de libertad negativa y positiva, la libertad crítica concierne así esos momentos de la vida después de los cuales uno no es más la misma persona. Es la libertad de transgredir los límites de lo que actualmente somos capaces de ser o hacer, más bien que la libertad de ser o hacer esas cosas” (Patton, P., 2013, pp. 122, 123 y 125. Énfasis nuestro).

¹²⁵⁶ De alguna manera, Deleuze retoma aquí un problema que comenzó a delinearse en los escritos de León Trotsky, Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci.

¹²⁵⁷ Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 164-5.

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.¹²⁵⁸ ¿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 J. S. Mill llamaba ‘tiranía de la opinión’ y que Foucault llama ‘formas de subjetividad’? ¿Cómo evitar que las reterritorializaciones terminen por traicionar el movimiento revolucionario edificando un sistema todavía peor? Finalmente, ¿cómo escapar a la abolición resultante de los movimientos de desterritorialización?¹²⁵⁹

17. Nomadología

Deleuze se plantea, desde el comienzo de su actividad, un problema filosófico: ¿Cómo salir de los encasillamientos en los que la historia de la filosofía encierra al pensamiento? En este apartado se plantea un problema correlativo: ¿cómo conjurar la formación de un aparato de Estado que encasilla a los individuos y a los grupos dentro de las redes del poder?

Contra las perspectivas históricas, que siempre se han escrito desde el punto de vista de los sedentarios y en nombre de un aparato unitario de Estado¹²⁶⁰, Deleuze exige el punto de vista contrario, el de los *nómadas*, a los que define como los inventores de las máquinas de guerra (opuestas al Estado y sus aparatos¹²⁶¹). Sostiene que se necesita una *Nomadología*, un tratado sobre los verdaderos nómadas, que no se caracterizan por el tránsito o la movilidad sino porque son “los que *sólo agencian*”¹²⁶². Mientras que el Estado y sus aparatos tienen como fin reproducir el sistema, los nómadas, y las máquinas de guerra por ellos inventadas, se definen por mantenerse en *una relación de exterioridad irreductible*.¹²⁶³ Según Deleuze y Guattari esta exterioridad de la máquina de guerra se ve confirmada por la mitología, por la etnología, por la epistemología y por la noología¹²⁶⁴.

Desde el punto de vista de la etnología, el antropólogo P. Clastres ha sostenido que en las llamadas ‘sociedades primitivas’ hay mecanismos que *impiden* las formas de Estado¹²⁶⁵. Sus investigaciones quieren llamar la atención sobre los mecanismos que

¹²⁵⁸ Cf. Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

¹²⁵⁹ “No hay instinto de muerte, hay máquinas que toman en sus componentes un movimiento de abolición. Desde mi punto de vista, cuando extraes todas esas aboliciones componentes de máquinas diferentes, cuando extraes una abolición pura para hacer de ella una máquina especial, está todo perdido” (Deleuze, G., 2013, p. 344).

¹²⁶⁰ Hay que tener en cuenta que la dominación del Estado se articula por medio de dos cabezas: la soberanía del rey y mediante las leyes de los sacerdotes. “Es una doble articulación que convierte al aparato de Estado en un *estrato*” (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 360).

¹²⁶¹ “Una máquina de guerra está dirigida contra el Estado. (...) La organización de la máquina de guerra está dirigida contra la forma-Estado, actual o virtual” (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 366).

¹²⁶² Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 28.

¹²⁶³ Rancière hace referencia a estos experimentos de formas de vida radicalmente nuevas en *La noche de los proletarios*, mientras que Žižek cita como ejemplos la experiencia de Canudos en Brasil (novelada por Mario Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*) y las misiones jesuíticas en América del Sur durante el siglo XVII (Cf. Žižek, S., *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016, pp. 10-11).

¹²⁶⁴ Cf. Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, pp. 359 ss.

¹²⁶⁵ Uno de esos mecanismos es la guerra. “Así como Hobbes vio claramente que *el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado*, y lo hace imposible” (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 365).

evitan que las jefaturas puedan naturalizarse o fijarse¹²⁶⁶. Sin embargo, no hay que suponer que las ‘sociedades primitivas’ sean *anteriores* al Estado, porque el Estado es tan antiguo como las máquinas de guerra nómadas. La cuestión no es oponer las sociedades con Estado a las sociedades sin Estado o contra el Estado, sino que “el Estado siempre ha estado *en relación con un afuera*, y no se puede concebir independientemente de esta relación”¹²⁶⁷. El Estado sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente, pero se define por un exterior al que siempre trata de conjurar sin conseguir hacerlo.

En el mundo actual, dicen Deleuze y Guattari,

el afuera aparece simultáneamente en dos direcciones: grandes máquinas mundiales, ramificadas por todo el ecumene en un momento dado, y que gozan de una amplia autonomía con relación a los Estados (por ejemplo, organizaciones comerciales del tipo ‘grandes compañías’, o bien complejos industriales, o incluso formaciones religiosas como el cristianismo, el islamismo, ciertos movimientos de profetismo o de mesianismo, etc.); pero también, mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder de Estado.¹²⁶⁸

Marx ya había planteado este problema contra Hegel: el capitalismo es un sistema mundial y niega todo otro sistema que pretenda autonomía respecto del capital (tanto los sistemas históricamente anteriores, como el feudalismo, cuanto los sistemas de otras partes del globo, como los originarios de América). Marx piensa al capitalismo como una superación de todos los sistemas anteriores y contemporáneos. Deleuze no piensa en términos de superación sino de interacción, de coexistencia y competencia. “La exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción*”¹²⁶⁹. Esta concepción bosqueja una clara orientación para la filosofía política que consiste en “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”¹²⁷⁰, como los creados por los movimientos revolucionarios o los movimientos artísticos.

La máquina de guerra, inventada por los nómadas, no debe ser confundida con una técnica de guerra ni con un tipo de armas ni, mucho menos, con la institución militar. Ni siquiera puede decirse que la guerra sea el objeto de la máquina de guerra¹²⁷¹. Tampoco debe confundirse a los nómadas con la clasificación hecha por la antropología, según la cual los pueblos sedentarios son los que se asientan en un territorio y los pueblos nómadas son los que se desplazan de un lugar a otro, siguiendo los movimientos de las manadas de animales que les sirven de alimento o las exigencias estratégicas de la guerra de conquista. Los nómadas se caracterizan, en primer lugar, por dar *prioridad a las relaciones sobre los*

¹²⁶⁶ “Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder” (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 365).

¹²⁶⁷ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 367. Énfasis nuestro.

¹²⁶⁸ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 367.

¹²⁶⁹ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 368.

¹²⁷⁰ Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 16; Deleuze, G., 1992: 269.

¹²⁷¹ “Proposición IX: La guerra no tiene necesariamente por objeto la batalla, y sobre todo la máquina de la guerra no tiene necesariamente por objeto la guerra, aunque la guerra y la batalla puedan derivar de ella necesariamente (bajo ciertas condiciones)” (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 416). El objeto real del concepto de máquina de guerra de Deleuze y Guattari no es la guerra, sino las condiciones de mutación creativa y cambio” (Patton, P., 2013, p. 156).

términos relacionados, “incluso si los puntos determinan los trayectos, están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, a la inversa de lo que sucede en el sedentario.”¹²⁷² La segunda característica de los nómadas consiste en que, a diferencia de los sedentarios que distribuyen “a los hombres en un espacio cerrado, asignando a cada uno su parte y regulando la comunicación entre las partes”, los nómadas “*distribuye[n] los hombres (o los animales) en un espacio abierto, indefinido, no comunicante*”¹²⁷³. Por último, existe una gran diferencia en el tipo de espacio correspondiente a unos y otros. “...El espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por ‘trazos’ que se borran y se desplazan con el trayecto”¹²⁷⁴.

Nómada y sedentario, como noble y esclavo en Nietzsche, no son clasificaciones antropológicas o históricas, sino *categorías políticas*.

El nómada es un vector de desterritorialización. Añade el desierto al desierto, la estepa a la estepa, mediante una serie de operaciones locales cuya orientación y dirección no cesan de variar. (...) La variabilidad, la polivocidad de las direcciones es un rasgo esencial de los espacios lisos, del tipo rizoma, y que modifica su cartografía”¹²⁷⁵.

Nómadas son los que no dejan de *agenciar*, los que no dejan de inventar y crear nuevas composiciones, nuevos espacio-tiempos, manteniéndose en una relación de exterioridad absoluta respecto de todo sistema de poder, respecto de toda forma de Estado. Para impedir la asimilación e interiorización por parte del Estado, los nómadas no dejan de inventar máquinas de guerra con sus correspondientes armas¹²⁷⁶. No hay que dejar de tener presente que tanto las armas como las herramientas son elementos de un *agenciamiento/ensamblaje* (agenciamiento maquínico, máquina social o colectiva), que siempre tiene prioridad sobre los elementos¹²⁷⁷.

El régimen de la máquina de guerra –dice Deleuze– es más bien el de los *afectos*, que sólo remite al móvil en sí mismo, a velocidades y a composiciones de velocidad entre elementos. El afecto es la descarga rápida de la emoción, la respuesta, mientras que el sentimiento siempre es una emoción desplazada, retardada, resistente. Los afectos son

¹²⁷² Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 384.

¹²⁷³ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 385.

¹²⁷⁴ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 385.

¹²⁷⁵ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 386.

¹²⁷⁶ Seguramente las primeras armas hayan sido cosas que pudieran ser arrojadas o lanzadas o proyectadas (proyectiles). Estos significados están contenidos en las palabras como problema y proyectar. La palabra problema viene del griego πρόβλημα (pro = delante; blema = lanzamiento). “Blema” deriva del verbo βάλλω (yo arrojo o lanzo con fuerza). Esta misma raíz está también en las palabras ‘bala’, ‘discóbolo’, ‘anfíblogía’ y ‘símbolo’. Tiene el significado de ‘pro-yectar’ (de origen latino). De aquí Deleuze deriva que un rasgo de las armas es la proyección, el poder ser lanzadas o arrojadas, mientras que las herramientas son introyectivas. El otro rasgo de las armas, para Deleuze, es la invención de la velocidad, la liberación de un vector de velocidad. Automovimiento de la acción libre. Cf. Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, pp. 398-399.

¹²⁷⁷ “...el principio de toda tecnología es mostrar cómo un elemento técnico continúa siendo abstracto, totalmente indeterminado, mientras que no se le relacione con un *agenciamiento* que él supone” (Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 400). “Las máquinas no se contentaron con poner a su servicio el gesto del hombre, han invadido su deseo, poblado su inconsciente. ... Este inconsciente será llamado ‘maquínico’ porque no está esencialmente ‘centrado sobre la subjetividad humana’, porque ‘pone en juego los flujos materiales y los sistemas sociales más diversos’. La máquina es la fuerza del afuera, el acontecimiento que vincula al individuo con las máquinas sociales, políticas, técnicas, con las grandes máquinas visibles que inducen el funcionamiento maquínico de un deseo del que también dependen” (Schérer, R., 2012, p. 108).

proyectiles, tanto como las armas, mientras que los sentimientos son introceptivos como las herramientas.¹²⁷⁸

Lo propio de una máquina de guerra consiste en “aprender a deshacer, y a deshacerse”¹²⁷⁹.

Los Estados y sus aparatos no dejan de apropiarse de las máquinas de guerra creadas por los nómadas y utilizarlas para sus propios fines. De aquí que, como dicen Deleuze y Guattari,

...la situación actual es sin duda desesperante. Hemos visto a la máquina de guerra mundial constituirse cada vez más fuertemente, como en un relato de ciencia-ficción; la hemos visto asignarse como objetivo una paz quizá todavía más terrorífica que la muerte fascista; la hemos visto mantener o suscitar las más terribles guerras locales como formando parte de ella; la hemos visto fijar un nuevo tipo de enemigo, que ya no era otro Estado, ni siquiera otro régimen, sino ‘el enemigo indeterminado’; la hemos visto crear sus elementos de contra-guerrilla, de tal forma que puede dejarse sorprender una vez, pero no dos... No obstante, las propias condiciones de la máquina de guerra de Estado o de Mundo, es decir, el capital constante (recursos y material) y el capital variable humano, no cesan de recrear posibilidades de respuestas inesperadas, de iniciativas imprevistas que determinan máquinas mutantes, minoritarias, populares, revolucionarias. Lo confirma la definición del Enemigo indeterminado... multiforme, maniobrero y omnipresente (...), de orden económico, subversivo, político, moral, etc.¹²⁸⁰

El Estado no deja definirse *en relación con un exterior* y, aunque parezca haberlo interiorizado todo, siempre resulta atravesado por líneas de fuga, por movimientos de aceleración y desaceleración que desestabilizan el sistema. Cualquier individuo o grupo puede inventar una máquina de guerra. Deleuze dice que “un movimiento artístico, científico, ‘ideológico’, puede ser una máquina de guerra potencial, precisamente porque traza un plan de consistencia, una línea de fuga creadora, un espacio liso de desplazamiento, en relación con un *filum*”¹²⁸¹.

Deleuze y Guattari concluyen a partir de lo anterior:

Entre estos dos polos, hay una gran diferencia, incluso y sobre todo desde el punto de vista de la muerte; la línea de fuga que crea, o *bien* que se transforma en línea de destrucción; el plan de consistencia que se constituye, incluso fragmento a fragmento, o *bien* que se transforma en plan de organización y de dominación. Que existe comunicación entre las dos líneas o los dos planos, que cada uno se alimenta del otro, toma prestado del otro, es algo que se comprueba constantemente.¹²⁸²

Las líneas de fuga permanecen señalan el límite del sistema social, del socius, del Estado. Son su exterior, pero no son trascendentes.

18. La ontología y la univocidad del ser

La filosofía deleuzeana se identifica con la ontología¹²⁸³, con el pensamiento del ser, y la ontología se identifica con la *tesis de la univocidad*¹²⁸⁴ del ser:

¹²⁷⁸ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 402.

¹²⁷⁹ Cf. Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 402: “Deshacer el sujeto”.

¹²⁸⁰ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 421.

¹²⁸¹ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 422.

¹²⁸² Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, 1988, p. 422.

¹²⁸³ Cf. Badiou, A., 2008: 36.

La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser. (...) La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo [modo de] ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva¹²⁸⁵, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo 'sentido' de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice.¹²⁸⁶

La univocidad no debe ser confundida con la unidad, con lo numéricamente uno. La univocidad tampoco debe confundirse con la identidad o con la mismidad. La tesis de la univocidad del ser se opone, por un lado, a los que sostienen que el ser es equívoco y se dice en distintos sentidos de aquello de lo que se dice¹²⁸⁷ (equivocidad); por otro lado, se opone a los que afirman la tesis de la analogía (el ser es análogo y, si bien se dice en distintos sentidos, hay un sentido común a todos o al menos proporcional a todos aquellos de los que se dice¹²⁸⁸).¹²⁸⁹ La tesis de la analogía es la que *triunfó históricamente* a partir de la interpretación que Santo Tomás de Aquino hizo de Aristóteles. La conceptualización rigurosa de la analogía es doble, distinguiéndose:

1) Analogía de proporción:

El Ser se dice en muchos sentidos y esos sentidos no son sin medida común (...) porque (...) hay un primer sentido de la palabra Ser y luego sentidos derivados. El primer sentido de la palabra Ser era lo que se traduce a menudo bajo el término 'substancia' o bajo el término 'esencia'. Los otros sentidos de la palabra Ser eran sentidos diferentes que derivaban, según una ley de proporción, del primer sentido.¹²⁹⁰

2) Analogía de proporcionalidad:

La segunda forma de analogía científica –que no se oponía a la primera– era la de proporcionalidad, que consistía en una figura muy próxima a su equivalente, la analogía matemática: A es a B lo que C es a D. Ejemplo dado por Santo Tomás: Dios es bueno. Siguiendo la analogía de proporción: Dios es bueno y el hombre es bueno, Dios es formalmente bueno, es decir posee en sí la bondad como cualidad plena, y el hombre no es bueno más que por derivación en tanto que criatura de Dios. Luego, el hombre es secundariamente bueno. Esta es la analogía de proporción. Para la analogía de

¹²⁸⁴ “Para el pensador deleuzeano *el ser es unívoco*. Es decir que no hay superior e inferior, ser por analogía, ni tampoco sustancias aisladas, sino solamente *acontecimientos*. Sólo está el acontecimiento, los efectos de superficie, arrugas sobre el campo del ser, ‘pliegues’” (Schérer, R., 2012, p. 22).

¹²⁸⁵ Sobre la síntesis disyuntiva, ver: Etchegaray, R. – Esperón, J. P., La exclusión en la inclusión. Una perspectiva filosófica sobre la inclusión, en De Felippis, I. (Comp.) *La exclusión en la inclusión. Ensayos*, Buenos Aires, UNLaM, 2011, pp. 117-137.

¹²⁸⁶ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 149. Énfasis nuestro.

¹²⁸⁷ “¿Qué quiere decir esto concretamente? Se supone que una mesa no es de la misma manera que un animal y que un animal no es de la misma manera que un hombre; que un hombre no es de la misma manera que Dios, Hay entonces muchos sentidos del Ser... [y] esos diferentes sentidos de la palabra ‘Ser’ existían sin medida común” (Deleuze, G., 2013, p. 282).

¹²⁸⁸ “Que el Ser es análogo quería decir que el Ser se dice en muchos sentidos de eso de lo que se dice, sólo que esos sentidos no son sin medida común, están regidos por relaciones de analogía” (Deleuze, G., 2013, p. 283).

¹²⁸⁹ Deleuze advierte que estas distinciones abstractas y metafísicas parecen no tener ninguna importancia y haber sido relegadas al olvido, pero “continuamos pensando en y a través de ellas” (Deleuze, G., 2013, p. 281).

¹²⁹⁰ Deleuze, G., 2013, p. 284.

proporcionalidad se trata del mismo ejemplo, pero ustedes deben sentir que esto cambia: lo que la bondad infinita es a Dios, la bondad finita es al hombre. ¹²⁹¹

Esta tesis resultó triunfante y, de alguna manera, está contenida en el modo de pensar hegemónico occidental.

Deleuze afirma la tesis de la *univocidad del ser* contra toda la tradición anterior¹²⁹². Sin embargo, la univocidad del ser no implica negar la diversidad de los entes ya que la pluralidad de formas “no acarrea ninguna división en el ser como pluralidad de sentido ontológico”¹²⁹³. Los múltiples sentidos del ser no son distinciones *reales* sino sólo *formales*. El ser unívoco es real, pero la multiplicidad de entes no lo es. “Para Deleuze los entes son grados locales de intensidad, inflexiones de la potencia, constantemente móviles y enteramente singulares. Y como la potencia es sólo un nombre del Ser, los entes no son sino modalidades expresivas del Uno”¹²⁹⁴. Se admite una multiplicidad de sentidos en los entes, es decir, en los modos inmanentes del Ser, pero eso no es lo importante para Deleuze.

Lo importante es poder concebir diversos sentidos formalmente distintos pero referidos al ser en tanto único designado, ontológicamente uno. Es verdad que semejante punto de vista no nos impide todavía considerar esos sentidos como análogos y esta unidad del ser como una analogía. Hay que agregar que el ser, ese designado común, en tanto se expresa, se dice a su vez *en un único y mismo sentido* de todos los designantes o expresantes numéricamente distintos. En la proposición ontológica, no sólo el designado es ontológicamente el mismo para sentidos cualitativamente distintos, sino que también el sentido es ontológicamente el mismo para modos individuantes, para designantes o expresantes numéricamente distintos: tal es la circulación en la proposición ontológica (expresión en su conjunto). ¹²⁹⁵

Todos los entes o los modos de ser están referidos al Ser, ‘ontológicamente uno’, que se dice en un único y mismo sentido de todos los entes o modos de ser y el sentido es ontológicamente el mismo para todos los entes o modos de ser.

La afirmación deleuziana de la univocidad se sostiene sobre dos tesis fundamentales. La primera afirma que hay muchas formas de ser pero estas formas no implican ninguna división en el ser (pluralidad ontológica). La segunda postula que aquello de lo que el ser se dice se reparte en múltiples diferencias individuantes, cada una de las cuales se expresa en una pluralidad de significaciones modales formalmente distintas, pero que expresan un Ser, ontológicamente uno¹²⁹⁶. “Las cosas –dice Deleuze-

¹²⁹¹ Deleuze, G., 2013, p. 284.

¹²⁹² “El pensamiento que me parece más extraño –si alguna vez ha sido pensado- es el de la univocidad. [...] Y sin embargo hay un hombre, el más grande pensador de la Edad Media, que dice: ‘Sí, el Ser es unívoco’. Se trata de Duns Scoto” (Deleuze, G., 2013, p. 285). Badiou sostiene que la tesis de la univocidad domina todas las relaciones de Deleuze con la historia de la filosofía ya que es lo que su pensamiento tiene en común con una constelación tan diversa de pensadores como Duns Scoto, los estoicos, Spinoza, Nietzsche y Bergson (Cf. Badiou, A., 2008: 42).

¹²⁹³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 445.

¹²⁹⁴ Badiou, A., 2008: 43.

¹²⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 72.

¹²⁹⁶ De Duns Escoto a Spinoza, la posición de la univocidad siempre ha descansado sobre dos tesis fundamentales. Según una, hay muchas formas del ser; pero, contrariamente a las categorías, esas formas no acarrearán ninguna división en el ser como pluralidad de sentido ontológico. Según la otra, aquello de lo que el ser se dice se reparte de acuerdo con diferencias individuantes esencialmente móviles, que dan necesariamente a ‘cada uno’ una pluralidad de significaciones modales. Ese programa es expuesto y demostrado, con genialidad, desde el comienzo de la *Ética*: se aprende que los *atributos* son irreductibles a géneros o categorías, porque son *formalmente* distintos, pero todos iguales y *ontológicamente* uno, y no introducen ninguna división en la sustancia que se expresa o se dice a través de ellos en un solo y mismo

se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido [dividido, *partagé*]¹²⁹⁷. No hay pues divisiones del ser o ‘categorías’.

Es necesario deshacerse de la conceptualización hegemónica y de los significados dominantes que remiten a la metafísica aristotélica, para la cual “existe sólo un género de ser *que es* en el más estricto y completo sentido de la palabra, a saber: *la substancia*; y todos los otros objetos son simplemente en virtud de una relación definida con la substancia en tanto que cualidades de la substancia, relaciones entre substancias, y así sucesivamente”¹²⁹⁸. Todo lo que es, los entes, no son substancias¹²⁹⁹ sino grados de potencia¹³⁰⁰, cantidades de fuerza o poder. Si el ser es unívoco, “la única diferencia concebible desde el punto de vista del ser unívoco será, evidentemente, *la diferencia como grados de potencia*. Los seres no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es remite a un grado de potencia”¹³⁰¹.

En sus clases sobre Spinoza, Deleuze resume los conceptos centrales de su ontología como sigue:

Tenemos entonces este grupo de nociones: el ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que se dice; desde entonces los seres no se distinguen por su forma, su género o su especie, se distinguen por grados de potencia; esos grados de potencia remiten a poderes de ser afectado, siendo los afectos precisamente las intensidades de las que un ser es capaz.¹³⁰²

Deleuze no solamente se aferra a la tesis de la univocidad del ser sino que la complementa con la tesis de la inmanencia.

19. El plano de inmanencia y la diferencia ontológica

En toda su obra Deleuze no deja de construir una *filosofía de la diferencia*, que procura responder al problema de la diferencia ontológica desde múltiples perspectivas: la diferencia entre devenir e historia; la diferencia entre minorías y mayorías¹³⁰³; la diferencia entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas (Nietzsche); la diferencia entre el poder y el Estado y sus aparatos (Foucault); la diferencia entre esquizoanálisis y

sentido (en otros términos, la distinción real entre atributos es una distinción formal, y no numérica) (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 445).

¹²⁹⁷ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 73.

¹²⁹⁸ Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1981, p. 188.

¹²⁹⁹ Bergson “intenta decirnos que no consideremos que la imagen es un soporte de acción y reacción, sino que la imagen es en sí misma acción y reacción. [...] No hay más que movimiento” (Deleuze, G., *Cine I. Berson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 148).

¹³⁰⁰ *La potencia no debe ser entendida en su significado aristotélico de posibilidad o capacidad no efectuadas (diferentes del ‘acto’ o realización plena de lo que se es). Potencia es aquello que algo puede. Lo que es, es lo que puede. (El) poder no es un atributo, ni una propiedad, ni una posesión. (El) poder es relación. (El) poder no es substancia ni sustantivo, ni sujeto ni estático ni dado. Poder es movimiento, cambio, δύναμις (dynamis) que incluye ἐνέργεια (enérgeia), que incluye el ‘acto’, la realización o la efectuación. Enérgeia está compuesta de en (dentro) y ergon (acción o trabajo). El término griego dynamis proviene de dynamai, que significa “yo puedo”, “yo soy capaz”.*

¹³⁰¹ Deleuze, G., 2013, p. 286. Énfasis nuestro.

¹³⁰² Deleuze, G., 2013, p. 288. “He aquí el encadenamiento de las nociones: univocidad del Ser, diferencias de grados de potencia, poderes de ser afectado que corresponden cada uno a un grado de potencia, potencia de actuar que aumenta o que disminuye según que los afectos que completan nuestro poder de ser afectado sean de naturaleza triste o alegre” (p. 289).

¹³⁰³ Cf. Etchegaray, R. *et alia*:: Informe Final del Proyecto de Investigación PROINCE A-155: *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, constituido en el ámbito del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la U.N.L.M., en el marco del Programa de Incentivos para Investigación en la Universidades Nacionales, 2013.

psicoanálisis; la diferencia entre el cuerpo sin órganos y los organismos; la diferencia entre plano de inmanencia y los principios trascendentes; la diferencia entre el diagrama y las líneas; la diferencia entre las líneas de fuga y el sistema; la diferencia entre el acontecimiento y el estado de cosas; la diferencia entre la desterritorialización y el territorio.

No se trata de oposiciones ni, mucho menos, de contradicciones. Se trata de una *distinción de planos*, que vincula el pensamiento de Deleuze con el de Heidegger y el de Kant. El plano trascendental¹³⁰⁴ (kantiano), el plano ontológico (heideggeriano) y el ‘plano de inmanencia’ (deleuzeano)¹³⁰⁵ remiten a un problema común: el de la (des)fundamentación. Ya en Kant se puede advertir que la razón (metafísica) excede al conocimiento (fundado) de la razón. Por su parte, Heidegger sostiene que el Ser no es fundado ni fundamento: el Ser excede lo óntico. Así también, para Deleuze, el plano de inmanencia excede al pensamiento y lo provoca.

‘Pensar’ ha significado siempre dar razones, fundamentar (principio de razón suficiente) y ‘fundamentar’ se ha entendido como la remisión a un principio trascendente.¹³⁰⁶ Con Foucault estos supuestos han cambiado radicalmente: ya no se pregunta ‘¿qué es el poder?’, ‘¿cuál es su esencia?’ o ‘¿en qué se fundamenta?’ Lo que hay que preguntar es: ‘¿cómo funciona?’ En lugar de metafísica, *funcionalismo*.

Kant separa los planos y los considera irreductibles, ya que es imposible conocer las cosas en sí mismas; es imposible conocer los objetos de la metafísica tradicional; es imposible comprender lo absoluto. Heidegger también cree que la diferencia es irreductible y que lo ontológico no puede pensarse desde lo óntico. Se propone entonces *pensar la diferencia como diferencia*. Deleuze parte de la diferencia¹³⁰⁷, o mejor, como Nietzsche, *parte de la afirmación de la diferencia*, esto es, del ‘plano de inmanencia’. Todo pensamiento remite a este plano que es, al mismo tiempo, lo que tiene que pensarse y lo que no puede pensarse.¹³⁰⁸ Es lo que tiene que pensarse, porque es el origen de los problemas que provocan al pensamiento. Es lo que no puede pensarse, porque constituye la condición de posibilidad del pensamiento mismo. El plano de inmanencia es lo no pensado

¹³⁰⁴ De Beistegui señala que en las primeras obras Deleuze hablaba del ‘campo trascendental de la experiencia’ y en los textos posteriores reemplazó este concepto de origen kantiano por el concepto de ‘plano de inmanencia’ (Cf. De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 47).

¹³⁰⁵ “Deleuze insiste en la diferencia, en la necesidad de distinguir entre un plano de la organización y desarrollo, por una parte, y un plano de la coherencia e inmanencia por el otro” (Patton, P., 2013, p. 66).

¹³⁰⁶ “En primera instancia, el plano puede entenderse como algo así como un principio, un principio *oculto* que nos permite ver lo que vemos, oír lo que oímos, etc. Es un principio que explica lo dado como tal, por el hecho de que se da, en este o aquel estado, en este o aquel momento. En esta caracterización, reconocemos el principio clásico de *razón suficiente*, o *fundamento*” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 49. Nuestra traducción).

¹³⁰⁷ “Con Deleuze, la diferencia se convierte en *el horizonte trascendental* de todos los seres, o la condición de la existencia de los atributos y los modos” (De Beistegui, M., *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburg, Edinburg University Press, 2010, p. 47. Nuestra traducción). “La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso... Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente.... La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad) es la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, pp. 333 y 334).

¹³⁰⁸ “Es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento”. (Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 62)

en el pensamiento, es el desorden en el orden, es la desterritorialización en el territorio, es la fuga en el sistema, es la micropolítica en la macro política¹³⁰⁹.

En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari proponen tres condiciones distintas para la producción de conceptos. La primera de ellas es la imagen del pensamiento redescrita como el 'plano de la inmanencia' bajo el cual tiene lugar la producción de conceptos. 'El plano de la inmanencia no es un concepto que sea o pueda ser pensado, sino más bien la imagen del pensamiento, la imagen que el pensamiento se otorga a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, encontrar el propio rumbo en el pensamiento' (Deleuze y Guattari, 1994: 37). Distintas imágenes del pensamiento son definidas con referencia a las presuposiciones que definen en principio la naturaleza del pensamiento.¹³¹⁰

El 'plano de inmanencia' se corresponde con el plano ontológico en Heidegger y con plano trascendental en Kant,¹³¹¹ mientras que el plano de organización se corresponde con lo óntico en Heidegger y con lo fenoménico en Kant. Es necesario partir de la relación incluso para pensar la separación y la abstracción. Los planos están relacionados¹³¹²,

constantemente se pasa del uno al otro, por grados insensibles y sin saberlo, o sabiéndolo tan sólo *a posteriori*. Porque constantemente se reconstituye el uno en el otro, o se extrae el uno del otro. Por ejemplo, basta con hundir el plano flotante de inmanencia, con enterrarlo en las profundidades de la Naturaleza en lugar de dejarlo actuar libremente en la superficie, para que pase ya del otro lado, y desempeñe el papel de un fundamento que ya sólo puede ser principio de analogía desde el punto de vista de la organización, ley de continuidad desde el punto de vista del desarrollo.¹³¹³

El plano de inmanencia no deja de desterritorializar y de desestratificar el plano de organización que, a su vez, no deja de estratificar, de enraizar, profundizando y jerarquizando, sedimentando un fondo en la profundidad. En plano de inmanencia se mantiene en la superficie lisa, sin profundidad y sin estratos, donde las relaciones puras de velocidad y lentitud entre las partículas generan movimientos de desterritorialización

¹³⁰⁹ "En resumen, todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*." (Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 218).

¹³¹⁰ Patton, P., 2013, p. 41.

¹³¹¹ "El plano de inmanencia nunca se da como tal, o nunca es intuido totalmente; tiene que ser trazado a través de la creación de conceptos. [...] Esta distinción es análoga a la diferencia heideggeriana entre lo ontológico y lo óntico. Esta tarea de la filosofía es infinita y nunca alcanza su fin, 'contrariamente a lo que piensa Hegel'. Es infinita porque el pensamiento tiende irreductiblemente a transformar sus presupuestos, lo no pensado, en una instancia trascendente a la que Kant llama 'ilusión trascendental'. (De Beistegui, M., *Inmanence. Deleuze and philosophy*, Edinburg, Edinburg University Press, 2010, pp. 24 y 25. Nuestra traducción).

¹³¹² "En relación con sus soluciones, el problema es trascendente e inmanente a la vez. Trascendente, porque consiste en un sistema de lazos ideales o de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Inmanente, porque esos lazos o relaciones se encarnan en las relaciones actuales que no se le asemejan y que se definen por el campo de solución" (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 250). "...El fenómeno repite el noumèno, solo que siempre diferentemente. Al mismo tiempo, el noumèno, mientras que enteramente inmanente al fenómeno, se mantiene en exceso respecto de él. [...] Pero debemos evitar toda confusión acerca de la relación entre la inmanencia y la trascendencia que se propone aquí. La trascendencia no se superpone a la inmanencia; no la gobierna desde arriba. Como resultado, la inmanencia no es inmanente a la trascendencia. Más bien, es la trascendencia misma la que trasciende a la inmanencia en la que se desarrolla: en lugar de trascendencia, por lo tanto, debemos hablar, como Deleuze sugiere, de *trans-descendencia*" [en *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Cit., p. 156] (De Beistegui, Miguel, *Inmanence. Deleuze and philosophy*, Edinburg, Edinburg University Press, 2010, pp. 51 y 52).

¹³¹³ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 272.

rizomáticos. El plano de organización, en cambio, despliega relaciones arborescentes, verticales, jerárquicas.¹³¹⁴

[Los estratos] consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos eran capturas, eran como “agujeros negros” u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance. Actuaban por codificación y territorialización¹³¹⁵ en la tierra, procedían simultáneamente por código y por territorialidad. Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse).¹³¹⁶

Siguiendo a Deleuze, podría tomarse el ejemplo de la estratificación geológica. La estratificación geológica consiste en un proceso de organización -de territorialización, sedimentación y fijación de las intensidades y las singularidades- a través del cual emergen las estructuras (o formas estables) y los conjuntos molares (sustancias) se realizan.

Los dos planos coexisten y se deshacen el uno al otro¹³¹⁷, pero al mismo tiempo se requieren y se presuponen el uno al otro¹³¹⁸. En consecuencia, siempre será necesario “conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos”.¹³¹⁹

Por eso el plano de organización no cesa de actuar sobre el plano de consistencia, intentando siempre bloquear las líneas de fuga, detener o interrumpir los movimientos de desterritorialización, lastrarlos, reestratificarlos, reconstituir en profundidad formas y sujetos. Y, a la inversa, el plano de consistencia no cesa de extraerse del plano de organización, de hacer que se escapen partículas fuera de los estratos, de embrollar las

¹³¹⁴ “Lo más significativo de este plano [de organización] es que nunca se da como tal en sí mismo, sino sólo en y a través de lo que se da: sólo puede deducirse o inducirse de lo que se da, ya sea simultánea o sucesivamente, sincrónica o diacrónicamente. En la medida en que es ambos a la vez, se puede caracterizar como un horizonte trascendental, así como un campo empírico, como un plano de organización, así como de desarrollo” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 50. Nuestra traducción). Para enriquecer esta perspectiva, podría agregarse lo siguiente: Para el marxismo occidental (a diferencia del soviético) “la praxis colectiva humana es el horizonte trascendental insuperable de nuestro acercamiento a la realidad” (Žižek, S., *Contra golpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 99).

¹³¹⁵ “Esta dimensión psicoanalítica del concepto deriva del uso que Lacan hace del término ‘territorialización’ para referirse a la huella del cuidado maternal en la libido del niño y a la resultante formación de objetos parciales y zonas erógenas fuera de la conjugación de órganos y orificios particulares tales como la boca y el pecho.” Deleuze, G., Guattari, F., 1974, p. 151

¹³¹⁶ Deleuze, G.-Guattari, F., 1988, p. 48.

¹³¹⁷ Cf. De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 67. Nuestra traducción.

¹³¹⁸ “En ‘recuerdos de un planificador’ (*Mil Mesetas*, 10) Deleuze parece tomar la medida completa de la dificultad de trazar este plano de inmanencia. ... La tesis de Deleuze afirma que existen dos planos, o dos formas de concebir el plano. [...] También quisiera hacer hincapié desde el principio que esos dos planos, o aquellas dos maneras de prever el plano de inmanencia, o de la naturaleza, van a llegar a ser no sólo compatibles, sino complementarios. Designarán dos caras de la misma moneda (Naturaleza), dos formas o flujos que, dependiendo del fenómeno en cuestión, se pueden caracterizar como génesis y devenir, evolución e involución, estratificación y destratificación, etc.” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 49. Nuestra traducción).

¹³¹⁹ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 272.

formas a fuerza de velocidad o de lentitud, de destruir las funciones a fuerza de agenciamientos, de microagenciamientos.¹³²⁰

Mientras que el plano de organización está lleno de cosas formadas y estratificadas, el plano de inmanencia es llenado por *acontecimientos* o *haecceidades*. El espacio liso es un espacio de afectos¹³²¹, mientras que el espacio estriado es un espacio de medidas y propiedades. El espacio liso es intensivo mientras que el plano de organización es extensivo. Así como en *El Anti-Edipo* se ha opuesto el cuerpo sin órganos al organismo, así también ahora hay que oponer el plano de inmanencia al plano de organización.

El problema es, entonces, ¿cómo construir ese plano de inmanencia?, ¿cómo trazar la ‘línea de fuga’ que nos lleve hacia él?

Pues, fuera de los estratos o sin los estratos, ya no tenemos formas ni sustancias, ni organización ni desarrollo, ni contenido ni expresión. Estamos desarticulados, ni siquiera parece que los ritmos nos sostengan. ¿Cómo la materia no formada, la vida anorgánica, el devenir no humano podían ser otra cosa que un puro y simple caos? Al mismo tiempo, todas las empresas de desestratificación (por ejemplo, desbordar el organismo, lanzarse a un devenir) deben en primer lugar observar reglas concretas de una prudencia extrema: toda desestratificación demasiado brutal corre el riesgo de ser suicida, o cancerosa, es decir, unas veces se abre al caos, al vacío y a la destrucción, vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos, que se endurecen aún más, y pierden incluso sus grados de diversidad, de diferenciación y de movilidad.¹³²²

En las líneas de fuga siempre está el riesgo de la demolición, de la destrucción, de la muerte, de la aniquilación. Incluso el pensamiento corre el riesgo de perderse en el caos puro, en la indeterminación absoluta, y se encuentra, en el borde del abismo, con el peligro de colapsar en la nada. Por eso, De Beistegui advierte que “la pura inmanencia es una realidad (...) que el pensamiento puede experimentar sólo hasta cierto punto, sólo si se mezcla, y nunca en su pureza absoluta. Hay algo de monstruoso, literalmente inhumano, en la pura inmanencia, por lo que sólo mediante el ejercicio de la mayor precaución el pensamiento puede tener la esperanza de acercarse a ella”¹³²³. Para evitar la demolición y la muerte, hay que mantener un mínimo nivel de organización y de estratificación.

¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad. [...] El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plano. Lo peor no es quedar estratificado —organizado, significado, sujeto— sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo.¹³²⁴

¹³²⁰ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 272.

¹³²¹ “Es a través del afecto, no de la representación, que uno navega dichos espacios” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 68. Nuestra traducción).

¹³²² Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 513.

¹³²³ De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 69. Nuestra traducción.

¹³²⁴ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, pp. 164 y 165.

El pensamiento, como el arte, como cualquier otro modo de experimentación puede fallar de dos maneras extremas y opuestas: o bien puede caer en el abismo, disolviéndose en caos puro, o bien, puede estratificarse de manera más rígida que antes. Si bien puede privilegiar la fluidez sobre las estratificaciones o el caos sobre el orden del sistema, sin embargo necesita crear los conceptos de un mapa que pueda diagramar la manera en que el caos se ordena y el orden está siendo conducido al caos, en un momento dado.

Los conceptos deben tener la fluidez del Caos, evitando al mismo tiempo la disolución en la nada desde el momento en que nacen. [...] El pensamiento debe aprender a moverse con libertad y sin esfuerzo entre la esfera del puro caos, en el que todas las cosas se originan, y que también alberga el peligro de la locura, y la esfera de las sustancias totalmente individualizadas, hechos y estados de cosas, que alberga el peligro de osificación y la falta de vida.¹³²⁵

Ya se ha visto que la ontología deleuzeana busca problematizar lo impensado de la ontología tradicional y que su ética se ocupa de plantear los problemas que han quedado al margen de la moral tal como es enseñada en las escuelas. No puede esperarse otra cosa de la política: mientras que la filosofía política y la teoría política tradicionales se han focalizado en la pregunta por el orden de la *polis*, por las formas de gobierno y por los regímenes de poder, por los derechos y las libertades de los ciudadanos frente al poder; para Deleuze el interés por la política responde al problema de ‘los movimientos’ y de ‘las creaciones colectivas’¹³²⁶. La política¹³²⁷ deleuzeana no se interesa por el poder como orden o sistema¹³²⁸, sino por *lo que desordena*¹³²⁹ y hace

¹³²⁵ De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 71. Nuestra traducción.

¹³²⁶ 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.ddooss.org/articulos/entrevistas/Deleuze_Toni_Negri.htm; Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992, p. 265.

¹³²⁷ “Con el nombre de política, [en la obra de Deleuze] encontramos dos clases de cosas. Ante todo, una teoría, o filosofía, de la historia... [un análisis del capitalismo y de los medios por los cuales éste se ha desarrollado]. (...) Si la política no es más que la gestión de la dirección de los asuntos, el gobierno de la Ciudad, entonces surge de la historia, forma parte de la historia. Tenemos que decir: salvo en un período como Mayo de 1968 [devenir en estado puro], la política no forma parte de la historia porque la política debe ser la creación de algo nuevo. [...] La política, la verdadera política, es liberación del deseo y del devenir” (Badiou, A., “¿Existe algo así como una política deleuzeana?”, en Zarka, Yves y otros, *Deleuze político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010, pp. 21-23). De la distinción que hace Badiou se sigue que hay dos dimensiones de la política: una “teórica” (análisis de los sistemas de poder, teoría de los agenciamientos o de los dispositivos, donde la política se confunde con el “poder” y con la “voluntad de poder”) y otra “práctica”, “creativa” (irrupción de lo intempestivo, devenir revolucionario, donde la política se identifica con “política revolucionaria”). La primera se corresponde con un plano óptico, la segunda con un plano ontológico. Badiou sostiene que la política deleuzeana en este segundo sentido es en realidad una ética (Cf. *Op. Cit.*, p. 24).

¹³²⁸ “Lo que le interesa [a Spinoza] es evidentemente la política. Spinoza se pregunta qué es eso que llamamos ‘los poderes’. Él planteaba la cuestión del poder de una manera bastante ridícula: el poder se opone a la potencia. La potencia es nuestro propio juego, en cada uno, en nosotros en los animales, en las cosas. El poder es otra cosa. Se pregunta cómo funciona eso de que algunas personas tomen el poder sobre otras, qué quiere decir tener el poder sobre alguien. Tener el poder sobre alguien es estar en condición de afectarlo de tal o cual manera. Los poderes son fundamentalmente instituciones hechas para afectarlos de tristeza, eso funciona así y no puede funcionar de otro modo. Cosas como la esperanza, la recompensa y la seguridad son puestas del lado de los afectos tristes” (Deleuze, G., 2013, p. 290). “Señalan ejemplos tomados de la lógica y la teoría computacional así como del mundo natural, para mostrar que los mecanismos centralizados de control no son esenciales para el funcionamiento de

cambiar a los sistemas¹³³⁰, es decir, por el devenir, por el devenir revolucionario¹³³¹. Por ese motivo se prefiere hablar de ‘políticas’ y no de ‘política’, ya que ‘lo uno’, ‘la’ política es siempre la política *del sistema de poder establecido*, mientras que el movimiento y la creación son siempre múltiples, diversos, pluridireccionales. Tampoco se interesa por el derecho y el contrato, que han dado a las teorías políticas clásicas un marco para fundamentar el orden social, sino por la jurisprudencia¹³³², en la que se manifiestan las situaciones y acontecimientos inéditos, los problemas nuevos y las respuestas singulares que se dan a esos problemas. No se interesa tampoco por la política como constitución, sino como revolución.¹³³³ ¹³³⁴ Althusser había hecho una gran contribución a la teoría social al ofrecer una explicación de la constitución y reproducción del sistema capitalista, pero lo que le interesa a Deleuze no es cómo está estructurado el sistema sino *cómo se va desestructurando*. La filosofía política deleuzeana se interesa por el cambio, por la creación, por lo nuevo, por lo ‘intempestivo’¹³³⁵ y no por lo ya establecido, ni por lo estructurado o por lo estratificado. La única manera de pensar las políticas para Deleuze es englobando todos los procesos de subjetivación, que son individuales, colectivos, que viven siempre en el interior de una complejidad productiva e interactiva a la que llama *agenciamiento*. Lo

sistemas complejos (Deleuze y Guattari, 1987:15-18). No es el control del poder estatal lo que les interesa, sino más bien las formas de cambio social que tienen lugar paralelamente o subyacen a cualquier forma dada de Estado, y la forma en que estos cambios impactan en las propias instituciones políticas”. (Patton, P., 2013, p. 20)

¹³²⁹ “La homosexualidad sigue ese movimiento. Ya no es aquella, idealizante, de la pedagogía y de la conversión, sino aquella de la perversión, del desorden” (Schérer, R. 2012, p. 84).

¹³³⁰ “La ontología política comienza en el momento en que sabemos que la configuración social presente no agota la realidad material, en tanto que esta realidad material convoca no solo a todos los elementos que se componen a partir de determinadas relaciones, sino también a las fuerzas que, de modo latente o expreso, amenazan, en el mejor o en el peor de los sentidos, tanto el orden de tales relaciones como incluso la configuración de los elementos que no se forman sino en el seno de las mismas” (Castellanos Rodríguez, B., *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*, tesis doctoral, Uned, 2011, disponible en: <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/tesisun:Filosofia-Bcastellanos/Documento.pdf>).

¹³³¹ “El proceso de desterritorialización lo que constituye la esencia de la política revolucionaria para Deleuze y Guattari: ni la incorporación de las demandas, la minoridad por un ajuste a los axiomas de la maquinaria social, ni la preconstitución de un código, sino el proceso de devenir-menor, de ampliar el espacio entre uno mismo y la norma” (Patton, P., 2013, p. 20).

¹³³² Cf. Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, Edición citada, p. 15; Deleuze, G., 1992: 267; Gastaldi, Juan, “La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política”, en Zarka, Yves y otros, *Deleuze político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010, p. 79: “En ese sentido es que la política debe ser, no aplicación del derecho, como lo es en Kant, sino *creación de derecho, jurisprudencia*”.

¹³³³ “Gilles Deleuze no se adapta a la imagen estándar del filósofo político. No ha escrito sobre Maquiavelo, Hobbes, Locke o Rousseau, y cuando ha escrito sobre filósofos que son considerados como pensadores políticos, tales como Spinoza o Kant, no se ha ocupado de sus escritos políticos. No se ocupa de cuestiones tales como la naturaleza de la justicia, la libertad y la democracia, y mucho menos de los principios de justificación procedimental” (Patton, P., 2013, p. 11).

¹³³⁴ “Para Guattari, esta perspectiva crítica del estructuralismo no solo tiene una significación especulativa, sino también eminentemente política. Se trata de aprender la lección de Mayo de 1968, de dar dinamismo a las estructuras derribadas por la irrupción del acontecimiento. ¿Cómo reactivar la máquina revolucionaria que mostró su capacidad de apertura en Mayo de 1968?” (Dosse, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009, p. 285).

¹³³⁵ “Si Foucault es un gran filósofo, lo es porque se valió de la historia en provecho de otra cosa; como decía Nietzsche, obrar contra el tiempo y así sobre el tiempo a favor de un tiempo futuro. Pues lo que se manifiesta como lo actual o lo nuevo, según Foucault, es lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo inactual, ese acontecer que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma el relevo del análisis por otros caminos. No se trata de predecir sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta”. (G. Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en: E. Balbier, G. Deleuze y otros. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 160).

político es el momento más alto de la ética. Lo político es la afirmación de la singularidad, nunca una función del Estado, ni como soberanía o despotismo, ni como sistema constitucional o legal.

Según De Beistegui, la consecuencia inmediata de la inmanencia del plano es el aplanamiento de toda estructura vertical y jerárquica en una sola superficie en la que todo se lleva a cabo. En el plano de inmanencia como en la substancia spinoziana no hay causalidad entre los atributos del pensamiento y la extensión, entre los conceptos y las cosas. El plano de inmanencia es lo que está funcionando desde el principio y siempre, pero que al mismo tiempo, sin embargo, siempre necesita ser trazado, dibujado, establecido y asegurado. Siempre está ahí, pero nunca como algo totalmente dado.¹³³⁶

Deleuze encuadra el tema de la inmanencia spinoziana dentro del problema (de origen kantiano¹³³⁷) de la delimitación de las condiciones reales e inmanentes de la experiencia, es decir, *las condiciones genéticas*¹³³⁸ de la propia realidad.

Descombes tiene razón –dice Patton– al sugerir que en su metafísica de la diferencia Deleuze es sobre todo un poskantiano¹³³⁹. Sobre esta observación es lícito plantear la hipótesis siguiente: la problemática deleuziana está dentro de un marco kantiano (mediado por Schopenhauer y Nietzsche) que deriva en el modelo genealógico

¹³³⁶ De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 29. Nuestra traducción.

¹³³⁷ El problema kantiano es la determinación de las condiciones (trascendentales) de posibilidad de la experiencia posible, pero Deleuze (siguiendo a Spinoza) busca eliminar todo vestigio de trascendencia (resabio de la metafísica) para identificar las condiciones inmanentes (no trascendentes) de la realidad (no de los fenómenos). En la medida en que –para Deleuze– la filosofía tiene que ver con las condiciones de la experiencia, es trascendental. En la medida en que se refiere a las condiciones reales –y no meramente a lo posibles– de la experiencia, es empírica. La filosofía deleuziana es así un *empirismo trascendental*. “La filosofía se ocupa de experimentar y experimentar con lo trascendental mismo, lo que indica el tipo de trabajo propio de la creación de conceptos. [...] Si (...) la postura de Deleuze sigue siendo un empirismo, ya no lo es como epistemología, o como una ontología genética, sino *como una ética* [y como una política]: la cuestión ya no es la de la experiencia y de sus condiciones, sino la de la experiencia y la experimentación, de lo real, o el plano de inmanencia” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, pp. 6 y 55. Nuestra traducción). “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’ deleuzeano es infinitamente *más rico* que la realidad; es el campo potencial infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza” (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 20). “Sobrepasa la oposición sujeto-objeto y las certezas, que considera pobres, esterilizantes, de las filosofías fenomenológicas. Por asalto, por medio de una subversión de la imagen, ubica la impresión, el acontecimiento, la propia imagen (que se piensa en la imagen cinematográfica) fuera de las capturas del sujeto y de sus reducciones, arrojándolas al flujo inmanente de la vida. Un empirismo ante todo descriptivo, para el cual ‘lo dado ya no es dado a un sujeto, sino que el sujeto se constituye en lo dado’. Paradójicamente, a causa de su radicalidad, lo llamará: ‘empirismo trascendental’. Privado del sujeto dominador, todo es repoblado, plagado de movimientos y de vida. No hay más que multiplicidades, diferencias, nunca Uno” (Schérer, R., 2012, p. 24).

¹³³⁸ “La génesis (o desarrollo) no es incompatible con la estructura (u organización) – lejos de ello – en tanto entendemos génesis no se lleve a cabo entre un término real y otro término real, sino entre lo virtual y su actualización. Entonces, el movimiento general es desde la estructura hasta su encarnación, o de lo que Deleuze llama a las condiciones de un problema (que no son sus condiciones de posibilidad, sino precisamente de la génesis) hasta los casos de su solución, desde los elementos diferenciales y su conexiones ideales hasta los términos reales y las diversas relaciones que constituyen en cada momento la realidad del tiempo” (De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 51. Nuestra traducción).

¹³³⁹ Patton, P., 2013, p. 38.

adoptado por Foucault y Deleuze. Para Kant, las condiciones trascendentales¹³⁴⁰ de la experiencia remiten a las facultades a priori del sujeto racional. Para Nietzsche esas condiciones (lo intempestivo) remiten a la conformación (genética) contingente de una relación de fuerzas ‘epocal’. Kant supone el corte entre el sujeto y el ser real¹³⁴¹. Radicalizando este corte, Nietzsche niega al ser humano el acceso a la verdad. En continuidad con esta misma línea, el estructuralismo supone un corte entre lo real y lo simbólico, entre la naturaleza y la cultura. Este corte es la misma raíz del estructuralismo en cuanto que el corte (*sincronía*, en Saussure) hace posible la comprensión de las leyes que gobiernan el sistema. La diferencia heideggeriana entre Ser y ente, ¿no es una nueva versión del corte trascendental?

20. Conclusión

En el pensamiento de Deleuze hay una coherencia completa entre lo ontológico, lo estético, lo ético y lo político. En todos los planos se trata de pensar el acontecimiento, la diferencia, el devenir, los movimientos. En el plano específico de la política o del poder, Deleuze parte de los resultados alcanzados por M. Foucault. Este nuevo pensamiento del poder produce una ruptura con todas las teorías políticas anteriores, resaltando las diferencias con ellas. Al mismo tiempo que muestra los límites y las deficiencias de aquellas teorías, se propone caracterizar la nueva concepción. Deleuze sistematiza las investigaciones de Foucault siguiendo el hilo conductor de los supuestos no cuestionados e impensados de las filosofías políticas tradicionales. Ellos son: propiedad, localización, subordinación, esencia, modalidad y legalidad. Cada uno de estos supuestos es reemplazado por nuevos conceptos que posibilitan pensar el poder de otra manera: en lugar de propiedad, relaciones de fuerzas o posiciones estratégicas; en lugar de localización, microfísica, multiplicidades, planos difusos; en lugar de subordinación, inmanencia y descentralización; en lugar de esencias o atributos, funcionalidad, operatoria; en lugar de las modalidades represivas o ideológicas, productividad y creatividad; en lugar de legalidad, gestión de los ilegalismos. Deleuze subraya tres novedades importantes en los aportes de Foucault. En primer lugar, la nueva concepción supera todas las teorías tradicionales del poder. En segundo lugar, supera las concepciones dualistas que separan el poder del saber, lo no discursivo de lo discursivo. En tercer lugar destaca la capacidad productiva y creativa del poder y no meramente los aspectos limitativos, represivos o negativos.

Pero Deleuze no se conforma con los avances teóricos y conceptuales de las investigaciones foucaultianas ni con la aplicación concreta al análisis de las sociedades disciplinarias. Adoptando el modo de pensar abierto por esas investigaciones lo amplía a la comprensión del sistema de poder que se ha ido gestando a partir de la segunda guerra mundial, al que denomina ‘sociedades de control’. Ya no se trata de organizar los espacios de encierro, concentrar en el espacio, ordenar en el tiempo o desarrollar un saber funcional a la producción, sino de ordenar y controlar los movimientos de distintas velocidades en los espacios abiertos y cambiantes. Los espacios de encierro se organizan como segmentos discontinuos o variables independientes en los que se empieza de nuevo cada vez pero que no dejan de normalizar, moldear y corregir a los individuos durante toda su vida. Los aparatos de control, en cambio, se ordenan como variaciones inseparables, cuyo objetivo es modular las ‘dividualidades’ en sistemas

¹³⁴⁰ Estas condiciones están sujetas a una evolución natural, pero no a las contingencias históricas o culturales.

¹³⁴¹ Es imposible conocer lo absoluto tanto como las cosas en sí mismas. Las condiciones trascendentales a priori prohíben cualquier conocimiento que pretenda ir más allá de la experiencia posible.

inestables que no dejan de rehacer sus relaciones y redefinir sus elementos. Cada sistema de poder define sus relaciones y elementos y Deleuze se esfuerza por señalar las relaciones diferenciales entre ellos. Diferencias en la concepción del hombre, de la sociedad, de las máquinas utilizadas, del ordenamiento del espacio-tiempo, de los peligros relativos. El propósito de Deleuze no es describir y clasificar para comparar y evaluar los sistemas de poder, sino comprender las nuevas relaciones para evitar quedar atrapado en ellas.

Más allá de la sistematización y ampliación de la teoría del poder de M. Foucault, Deleuze comienza la construcción de su filosofía política a partir de problemas concretos. El pensamiento se activa con el planteamiento de los problemas y la filosofía política responde a problemas concretos. Un problema concreto al que debe responder necesariamente la filosofía política contemporánea es el análisis del capitalismo, como acontecimiento singular que logra agenciar los deseos, territorializarlos, estratificarlos en un conjunto inestable en permanente crisis. La filosofía política busca comprender el devenir de las fuerzas, el acontecimiento singular, motivada por los afectos producidos por la realidad. Una afección repetida desde los comienzos del capitalismo es la expresada por La Boétie y Spinoza: porqué las personas luchan por su esclavitud y están dispuestos a todo para seguir siendo sometidos o, en términos de Deleuze: “conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable”. Desde este planteo del problema la política muestra su ineludible relación con la ética.

El análisis del capitalismo debería poder integrar los avances más significativos en la filosofía social, tales como los análisis de Marx y los desarrollos de las diversas orientaciones del marxismo hasta el presente pero también los aportes de la lingüística, del estructuralismo y del psicoanálisis. Para Deleuze y Guattari está claro que lo que articula todos estos desarrollos es el concepto de deseo como producción. Al focalizar en el deseo como producción se supera la escisión entre la teoría y la praxis, entre la filosofía política y la política. El deseo maquínico o las máquinas deseantes son conceptos de la ontología que hacen posible el análisis del capitalismo desde una perspectiva completamente nueva. El capitalismo no responde a las necesidades, a las faltas o a las carencias, porque las máquinas deseantes son fuerzas activas, productivas y creativas. Las máquinas deseantes producen lo real y producen los sujetos sociales. La realidad es *proceso productivo*. El concepto de ‘máquinas deseantes’ reemplaza el concepto foucaultiano de ‘poder’ y el concepto de ‘líneas de fuga’ reemplaza al concepto foucaultiano de ‘resistencia’.

Los análisis del capitalismo han tendido a buscar y determinar los fundamentos del sistema, las leyes estructurales, los conflictos irresolubles. Con Foucault, la analítica del poder en el capitalismo reveló que cada sistema produce una verdad, una belleza, una valoración, un tipo de ser humano o sujeto acorde con su propia configuración, de modo que los criterios (de verdad, de belleza, de lo bueno, etc.) son inmanentes al propio sistema. Por este motivo, Deleuze se aleja de las concepciones anteriores focalizando progresivamente en las líneas de fuga, es decir, en los acontecimientos creativos, en las novedades que no se derivan de las leyes del sistema, en lo que T. Kuhn llama ‘anomalías’. Sin embargo, las líneas de fuga pueden convertirse en líneas de abolición o de represión y de muerte. Las máquinas deseantes pueden desear y producir su propia represión y su propia aniquilación. No hay nada que garantice de antemano el resultado. Por eso se trata de construir agenciamientos que faciliten o hagan fluir los deseos en una dirección, que los hagan devenir.

El deseo es activo, productivo. El deseo produce lo real, es decir, es deseo maquínico. El deseo se identifica con lo que Foucault llama ‘poder’, por eso es inadecuado decir que el deseo desea el poder. El deseo es poder de afectar y ser

afectado. La ontología política trata de una política del deseo en todos sus niveles o dimensiones. El problema político no tiene que ver con que los deseos tengan por objeto una carencia o una falta, ni tampoco tiene que ver con el deseo mismo, con las máquinas deseantes o con los flujos de deseo. Dado que el capitalismo resulta del encuentro contingente de flujos descodificados, el problema político es la comprensión y codificación de estos flujos caóticos, de los devenires esquizos desterritorializados. Responder a este problema requiere la construcción de una micropolítica.

Deleuze y Guattari inventan el concepto de 'máquina' y de lo 'maquínico' para superar el modelo estructuralista. Las máquinas funcionan. Lo hacen produciendo flujos y cortes. Los cortes son positivos, productivos; las disyunciones son inclusivas y los consumos son pasajes, *devenires*. El proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de consumo, porque existen tres tipos de cortes: extractivos, separaciones y excedentes. Los cortes y los flujos no pueden reducirse a la unidad de un fundamento o de una finalidad, ni de una substancia o un sujeto. La producción deseante es siempre una multiplicidad irreductible.

Como Hegel y como Marx, Deleuze y Guattari leen la historia retrospectivamente a partir del presente, es decir, del capitalismo. Con Foucault y a diferencia de los primeros, su atención se fija en las discontinuidades y en las relaciones contingentes. Desde esta perspectiva discernen tres etapas, tres formas de *socius*: la máquina territorial primitiva, cuya función es organizar las poblaciones por relaciones de parentesco; la máquina despótica bárbara, cuya función es poner las condiciones para las grandes obras; y la máquina capitalista civilizada, que se define por la descodificación generalizada de los flujos, por la extracción de un flujo excedente y la conexión de flujos descodificados (axiomática).

La técnica, la información, el conocimiento y las ciencias, incluso el Estado y sus aparatos son inmanentes al flujo de capital. Todos ellos son medios contributivos al fin supremo del capitalismo que consiste en *producir la carencia*. El análisis del capitalismo y la construcción de una teoría generalizada de los flujos permite *desocultar el 'secreto de la catexis de deseo'*: la forma monetaria. Con ello se hace posible responder a un problema medular de la filosofía política: cómo se llega a desear el poder e, incluso, la propia sumisión. Sin embargo, todavía no se da respuesta al problema de la superación o de la revolución del sistema. Para ello proponen no profundizar las contradicciones o salirse del sistema sino *acelerarlo* convirtiéndolo en un proceso esquizofrénico o en una línea de fuga, que es el potencial revolucionario del sistema.

El devenir revolucionario tiene como condición una transformación en el modo de pensar (al que llaman 'arbóreo'), superando los fundamentos de los modelos de pensamiento anteriores: el orgánico (lógica de las ciencias), el estructural (lógica del lenguaje), el basado en el sujeto (lógica del psicoanálisis). Al modelo arbóreo contraponen el modelo rizomático o de redes, que conecta cualquier punto con cualquier otro. Se trata de un movimiento sobre una superficie plana, sin fundamentos o raíces profundas y sin superestructuras o sobredeterminaciones o sobrecodificaciones. El rizoma es un tejido conjuntivo que se despliega siempre por el medio y señala hacia la prioridad de la conjunción 'y' sobre la atribución 'es'. El acontecimiento se produce siempre en el medio, en la relación y no en los términos relacionados. El modo de pensamiento rizomático y las relaciones de poder que le corresponden son multiplicidades, o mejor: micro-multiplicidades. Deleuze piensa la política según este modelo rizomático: sin modelos, sin centros, sin jerarquías, sin verticalidad. Un

movimiento rizomático se caracteriza por los principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura a-significante, cartografía y calcomanía.

El pensamiento rizomático constituye la base de la teoría de los agenciamientos, que se propone como superación de los conceptos de estructura (estructuralismo) y dispositivo (Foucault), como también de los modos de pensamiento orgánico, dialéctico y estructural. El agenciamiento es una multiplicidad compuesta de máquinas que producen curvas de visibilidad y curvas de enunciación, atravesado por líneas de fuerza que conectan todos los elementos y conjuntos heterogéneos, y producen líneas de subjetivación. Por esto, un agenciamiento es esencialmente político. Un agenciamiento es un co-funcionamiento de elementos heterogéneos, es un hacer funcionar juntos los heterogéneos modificando a los elementos al ensamblarlos. El deseo es agenciamiento, ensamblaje.

El saber de las políticas debe poder trazar líneas y dibujar mapas, construir cartografías. Existen tres tipos básicos de líneas: segmentos rígidos, flexibles y líneas de fuga o de desterritorialización. Estas últimas son constitutivas del campo social. Las sociedades y las políticas no se constituyen desde un fundamento último natural o sobrenatural, sino a partir de aquellas fuerzas que desestabilizan el sistema, que “lo hacen huir”. Al estudio de estas fuerzas desterritorializadoras, que son incomponibles e inabsorbibles por el sistema, se lo llama ‘nomadología’. Para ello retoma los resultados de disciplinas diversas: la mitología, la etnología, la epistemología, la noología.

La micropolítica debe poder pensar las relaciones sociales desde el exterior, desde lo que no puede ser interiorizado o asimilado por el sistema de poder. Sin embargo, no debe confundirse el exterior con lo trascendente. Deleuze construye una ontología de la inmanencia que se propone invertir el platonismo dominante en la tradición occidental. Retoma así el proyecto nietzscheano (destrucción de la civilización apolínea y socrática) y heideggeriano (de(con)strucción de la metafísica, y prolongarlos en una filosofía de la diferencia, solo posible desde una perspectiva postfundacional.

EXCURSUS 2

Territorios de la subjetividad

Dos ejemplos sobre estructuración discursiva latinoamericana

1. Introducción. El lenguaje es espacio

Es el lenguaje mismo, y principalmente, el que crea territorios y no tanto la naturaleza de las cosas o la tierra por sí misma las que delimitan lo humano. Hay una dimensión espacial inherente al mismo lenguaje que produce determinados resultados de corte y frontera en los cuerpos. La mínima mirada que crea distancias y ligaduras es lenguaje, la propiedad, privada o pública es lenguaje, las clases sociales son emergencias del lenguaje.

El concepto de “territorio” que reza el título, si bien está referido a fenómenos de estructuración subjetiva, nada impide pensarlo como prolongación de una delimitación originaria que abarca tanto el espacio de los cuerpos, como el de lo físico en general y puntualmente el marcado por lo simbólico en las instituciones.

Aquí se pretende pensar algunos efectos de sentido de esos cortes y de la división territorial pero especialmente contextualizando dos ejemplos de elaboraciones discursivas en Latinoamérica en tanto reflejos de una encarnadura de subjetividades. El objetivo de estas reflexiones no apunta a un análisis gramatical ni estrictamente lingüístico de discursos, que en algún punto se los supone, sino que se propone abrir posibles deconstrucciones que trasciendan lo establecido semánticamente en cualquiera de ellos, y se detengan en los efectos de significado sobre el cuerpo y el espacio. En ese sentido la problemática sobre la territorialidad no debería buscarse primordialmente en las definiciones teóricas o jurídicas sin más, dado que esas construcciones son posteriores, sino que, por el contrario, deben rastrearse en ciertos discursos en tanto resultados de diferentes relaciones territoriales primarias que se desplazan continuamente en infinidad de construcciones simbólicas posteriores o secundarias: relaciones de fuerza, relaciones deseantes, relaciones de dominio, de temor, de creencias y relaciones estéticas, entre otras. Se propone una mirada ético-política de esos territorios signados, que en algunos casos manifiestan huellas explícitas de poder, y en otros casos, se hallan en forma de capas o a modo de palimpsestos, o bien imbricadas en acciones que dificultan la captación de sus configuraciones.

Un valor semántico siempre puede encubrir y sostener una multiplicidad de elementos dentro de un sistema heterogéneo de significancia.

El eje de estas observaciones no radica en pensar dicotómicamente las realidades, sino que el mismo lenguaje construye la territorialidad estructurando y anudando sujetos de modo manifiesto o encubierto. En este sentido, no hay un espacio previo al lenguaje, el lenguaje crea el espacio, como tampoco hay una escena previa a la actuación de los actores, pues siempre son ellos los que crean la escena junto al público que especta, sustrae y adiciona.

A continuación se mencionarán brevemente algunos puntos del texto “587 a J.C. Sobre algunos regimenes de signos” de *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, de Deleuze y Guattari, principalmente la concepción que los autores allí tienen sobre el significante. Luego, se expondrán dos ejemplos de estructuración discursiva y subjetiva en Latinoamérica: uno que se encuentran en la obra de Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de la Nueva España*, sobre la invasión a América por parte del español, para reconocer marcas territoriales, y subjetivas de la invasión, y otro ubicado en un texto de Ignacio Martín Baró titulado “El latino indolente” que versa sobre una

representación social en Latinoamérica. Por último, se articulará lo trabajado según algunas consideraciones brindadas por Lacan respecto a la dimensión topológica del lenguaje.

2. El significante para Deleuze y Guattari

Deleuze y Guattari dirán que “El lenguaje es un problema político antes de ser un problema lingüístico” (Deleuze y Guattari, 1994; 142), por eso, en “587 a J.C. Sobre algunos regimenes de signos” intentarán dar cuenta de algunos efectos de producción discursiva y en consecuencia de algunos modos de sujeción con lo social. En ese sentido, si es lo político lo que causa un discurso, este no puede ser reducido a un problema de formalizaciones o de referencias, antes bien, estas parecieran ser de un segundo orden respecto a su conformación.

En dicho capítulo o meseta se exponen diferentes regimenes de signos, a saber: el régimen signifiante, el pre-signifiante, el contra-signifiante, y el post-signifiante. Este último, advertirá aspectos relevantes de una Pragmática del lenguaje y de las posibilidades que siempre se abren hacia nuevas formaciones semióticas. Asimismo, en ese texto, se aborda también el sentido de una Diagramática que se equipará a una máquina abstracta generadora de dominios más allá de todo contenido y toda forma expresiva, lo que les permite postular a los autores la apertura a distintas configuraciones de acciones políticas.

A los efectos de este trabajo, se resaltarán especialmente algunos aspectos del régimen signifiante, lo cual permitirá luego establecer contrastes con otras posiciones.¹³⁴²

Desde el inicio del texto, los autores, a modo de orientación, manifiestan su inquietud por la necesidad de volver a una Pragmática del lenguaje, es decir, volver a comprender el fenómeno de la expresión no sólo en términos universales y teóricos, sino como acontecimientos singulares e históricos que siempre tornan insuficiente toda formalización, o bien, la excede. Pero, previo a dicho programa, abordan el análisis de algunos de los regimenes de signos y consecuentemente sus génesis políticas respecto al tipo de formalización que sustentan y a la figura espacial que resulta como producto en cada caso.

Un régimen de signo es un agenciamiento¹³⁴³ colectivo, y si bien se sostiene que no hay una semiótica pura, sino que siempre hay que considerar en los discursos una mixtura de las mismas, los autores inician el análisis de cada uno de los regimenes para considerar sus acentos y formas particulares. Parten del régimen signifiante o Semiología, dado que es aquel con quien más tienen que lidiar, debido a su impronta en la lingüística desde Ferdinand de Saussure, su presencia en el psicoanálisis y para oponerlo a otros regimenes.

Para Deleuze y Guattari, el **régimen signifiante** es entendido como una estructura circular en donde un signo específicamente no remite a nada más que a otro signo. No hay entidades ni cosas como referencias en juego, puesto que se trata solamente de cadenas de significantes que se sostienen circularmente unos a otros, en tanto que signos.

¹³⁴² Especialmente para confrontar con la lingüística a partir de F. de Saussure y con el Psicoanálisis. Cabe recordar, como se verá más adelante, que para Lacan esta distinción entre pre-signifiante y post-signifiante, no tiene cabida, dado que aún esa formulación siempre se hace a partir del signifiante.

¹³⁴³ Un agenciamiento es una multiplicidad de estados que se cruzan y relacionan, estado de cosas, de cuerpos, de enunciados, de piezas de una máquina sin sujeto y sin estructuración previa.

Lo que Deleuze y Guattari sostienen es que, como los signos se remiten mutuamente unos a otros *ad infinitum*, su esencia como sistema no radica en los signos respecto a referencias sino en el mismo fenómeno de delimitación de señales circulares cual piezas que se remiten mutuamente: A remite a B, B remite a C, C remite a A. De esta manera, al poner en segundo plano la referencialidad se puede construir un tipo de territorio de sentidos pero siempre dentro de un campo de significancia, y al mismo tiempo mantener delimitado un “no territorio” (desterritorio) respecto a otros posibles sentidos cuya distancia necesariamente el régimen debe sostener. De todos modos, el territorio también se vuelve un “no territorio” dada la distancia arbitraria con las referencias, o sea que la desterritorialización puede ser entendida de dos maneras: una como el territorio mismo cuya esencia es elidir las referencias, y la otra como lo que está por fuera de los significantes circulares. La clave consiste en que el significado advenga del interior y se sostenga justamente por la construcción de cadenas significantes en un todo continuo y amorfo, estableciendo así un adentro y un afuera. De modo que, cualquier contenido queda sujeto a la cadena construida en tanto territorio de significancia, y si hubiera algún tipo de irrupción por fuera de ese *continuum* que hiciera peligrar esos significados o persiguiera su destrucción, (de allí que este régimen sea asociado con una predisposición paranoica), inmediatamente el régimen guarda en sí los mecanismos propios para su defensa contra eso “otro” o significante foráneo, es decir expulsa o desterritorializa esos contenidos subversivos, más allá de su territorio que ya de por sí implicaba, como fue expresado, un grado de desterritorialización previa en tanto no hay referencias claras sino significados atados a la cadena de significantes o “atmósfera deslizante”, como gustan expresar los autores.

Este régimen se puede ligar a un sistema despótico que controla constantemente su orden siempre acorde a un centro de significancia a partir del cual se sostienen o cristalizan todas las redundancias. Una de sus características primordiales es la trampa, la cual se ejerce mediante interpretaciones sucesivas sorteando las contradicciones, posibilitando el salto de un círculo a otro, desplazándose entre escenas y sosteniendo las representaciones en tanto aseguren la institución y expansión de los signos. Asimismo, este régimen muestra su cara patológica que subyace bajo una obsesión interpretativa constante (o “interpretosis”) resistiendo siempre dentro de un sitio de significancia.¹³⁴⁴

Ahora bien, no es un régimen puramente abstracto sino que se agencia en la configuración espacial de un rostro o sustancia de expresión (rostridad) donde se aferran todos los signos. No en vano en el título de la meseta se escribe la fecha 587 a.J.c. puesto que indica la puesta en peligro del sistema y el problema del destierro de Israel a manos de los babilonios, y consiguientemente el problema de la destrucción del templo con todo lo que ello implica como centro de la unidad de significancia del pueblo. En efecto, el templo, en tanto sitio creado por el lenguaje plasmado en las tablas de la ley aloja a ésta en el núcleo del régimen, cuyo interior está resguardado por los sacerdotes que se encargan de velar por esos significados circulares. Todo ello conforma el rostro y la dimensión corporal de un dios déspota cuyos sacerdotes ofician de garantes de esa especialidad corporizada.

Pero, pese a dicho sistema, puede ocurrir que surja un contra-cuerpo, y como fuera expresado, que el régimen significativo, sirviendo a los fines de la entropía, expulsa y condene a ese otro cuerpo que confronta con el cuerpo del dios. De esta manera, quien encarna esa condena pasa a configurarse como un rostro invertido o un ser sin rostro. Es el torturado por el sistema, el que pierde su cuerpo para devenir un animal. Por eso, sobre él, en tanto chivo expiatorio, recaen todas las líneas de fuga del

¹³⁴⁴ Aún a costa de que un examen de la realidad indique una contradicción o imposibilidad.

sistema, todos los males que escapan (desterritorialización absoluta) a la significancia y todo lo que ha resistido a los signos. Este sistema discursivo puede ser avalado por un tipo de muchedumbre más allá de lo religioso.

Como fue dicho, otro de los regímenes de signos que se mencionan en el texto es la **semiótica pre-significante**. Con ella ya no hay reducción a un rostro como única expresión, sino que son formas que remiten a expresiones y espacios primitivos: a danzas, ritos, formas vocales, gestos, entre otras, pero que su característica principal, a diferencia de la circularidad significativa, es que se conforma con múltiples líneas de intensidades. Inclusive, el hecho de que esta forma discursiva se despliegue según segmentos que comienzan y terminan, revela un modo de resistencia a la circularidad significativa, es decir producen cortes en la circularidad.

Otra de las semióticas mencionada por Deleuze y Guattari es la **contra-significante**. La misma se asienta en la figura de pastores nómadas y guerreros, y tiene como peculiaridad que no es por segmentariedad sino por aritmética y numeración. Es decir, que da importancia al número como representación de sentidos y funciones posibles. No es el número en tanto cardinalidad, sino como máquina (de guerra) y hasta como secreto. En efecto, el número 40 para el pueblo de Israel en el desierto, tenía un sentido muy distinto al de una mera suma. Lo mismo ocurre con el número tres en el cristianismo cuando se refiere por ejemplo a la trinidad. Esta semiótica implica un modo de organización que ya no por circularidad ni por segmentariedad sino por un sentido de conquista, de migración y de avance.

Por último, se presenta al régimen **post-significante**, como aquel que muestra los procesos de subjetivación no sostenidos en la trampa, como en el régimen significativo, sino en la traición como parte de su derrotero, en el sentido de subversión de sentidos en función de nuevas configuraciones. Se trata de fenómenos de agenciamiento que un pueblo o un colectivo va asumiendo en su devenir crítico. Uno de los casos, entre otros, que pone de manifiesto esa subversión, por ejemplo es el producido por la psiquiatría del siglo XIX, cuando descubre fenómenos novedosos a raíz de delirios sin alucinación y a la inversa, alucinaciones sin delirios. Por lo cual, las calificaciones de “normalidad” y locura se ven totalmente alteradas o traicionadas, como así también la función misma del lenguaje. El hecho de que aparezcan “locos” que se comportan como “cuerdos” y “cuerdos” que se comportan como “locos”, pone en la pista sobre la alteridad de lo humano y de las formas delirantes, y obligará a una reconfiguración de las teorías y de las prácticas.

Hay que remarcar que los regímenes de signos siempre se presentan de forma mixta, y cada fenómeno sugiere diversas interpretaciones o funciones. Por ejemplo, en el régimen significativo la línea de fuga encarnada en el chivo significaba la negatividad y lo malo que el sistema expulsa, en cambio, la línea de fuga en el régimen post-significante, adquiere un valor positivo, porque permite reconfiguraciones. La huida al desierto por parte de Israel no es lo que hay que condenar, pese a su sacrificio, sino que es el tránsito positivo hacia una nueva subjetivación, o sea, la liberación o migración del arca hacia el territorio nuevo.

3. ¿Nueva España? Bernardino de Sahagun

En el punto anterior se trabajó brevemente la noción de significativo según Deleuze y Guattari, pero conviene señalar que en dicha noción, y más allá de los regímenes de signos mencionados, subyace el problema de la otredad. Es decir, todo campo de significancia está destinado a enfrentarse con lo “otro” de sí que se presenta en principio como un “espacio fuera del propio campo”, sin embargo, podría invertirse

la ecuación y pensarse que todo campo siempre es construido simbólicamente a partir de un “Otro”. En ese sentido, el Otro es el que precede y nombra pero con la particularidad de que recién se hace presente a partir de la configuración producida. O sea, que existe (o ex – siste como dirá Lacan) a partir de un corte significante que lo hace existir.

Entonces, el objetivo de esta parte es, por un lado introducir la noción de “Otro”, y las derivas que conlleva ser nombrado por un “Otro”, pero al mismo tiempo dar cuenta de las relaciones entre el espacio simbólico y el espacio de poder establecido, contextualizándolo puntualmente a partir de uno de los ejemplos de la llegada del español al territorio “otro”.

Bernardino de Sahagún, fue un fraile franciscano¹³⁴⁵ y uno de los enviados con la misión de evangelizar en la Conquista de América. Gracias a él se tiene importante información sobre la cultura de los mexicas o aztecas. Escribió numerosas obras en español, náhuatl y latín. Su obra más importante, que le llevó treinta años de trabajo, fue la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en ella recogió la tradición oral que le transmitían sus alumnos e informantes. Sus escritos los enviaba al Consejo de Indias para ser publicados, pero sus miembros los archivaban por razones políticas. Una primera cita para enmarcar el encuentro de los mexicas con los españoles es la siguiente:

Y cuando estuvieron cerca de los españoles (...) Tuvieron la opinión de que era Nuestro Príncipe Quetzalcóatl que había venido. Los españoles los llamaron, les dijeron: ¿Quiénes sois? ¿De dónde venís? ¿Dónde es vuestra casa? ... De México es de donde hemos venido. Aquellos dijeron: Si en verdad sois mexicanos ¿qué nombre es el del rey de México? Señores nuestros: su nombre es Moctecuhzoma (de Sahagún 1959: Cap. II)

Todo ese primer momento del relato da cuenta de cierta fascinación y deseo por creer que estaba regresando el príncipe Quetzalcóatl que los mexicas esperaban. La noticia la llevan a Moctecuhzoma quien manda a guardar silencio y prudencia. El relato muestra por un lado, que hay dudas sobre si realmente está regresando Quetzalcóatl, y por el otro, que hay temor de perder espacio y dominio en manos de un dudoso príncipe más poderoso (el capitán era Hernán Cortés). Ligado a dicho enigma se desplegará en lo sucesivo una serie de lenguajes y señales rituales que dan cuenta de las dudas y de las posiciones en juego. En efecto, en un segundo encuentro con los españoles, Moctecuhzoma da instrucciones a unos brujos sobre cómo recibirlos y sobre los regalos que hay que tributarles pero con la mirada puesta en descubrir si se trata de la llegada del príncipe esperado o no. La entrega de ofrendas y especialmente de oro y joyas significaban una demostración de poder dado que el receptor inmediatamente pensaba que ante semejantes riquezas el donante debería ser muy poderoso. Por lo tanto, se evidencia un lenguaje sintomático que representa un gesto complejo y ambiguo porque por un lado significaba un espacio de recepción y una posible esperanza, pero por otro lado hay una manifestación de poder ante un posible combate, lo cual revela en un mismo acto cierta desconfianza, porque refleja el temor ante la pérdida de territorio. Todas las escenas iniciales tienen ese carácter y son bastante claras cuando se conjuga el lenguaje, la posición subjetiva y la posición de los cuerpos en el espacio. La ofrenda de oro y joyas se produce por un desplazamiento significante; ellos son síntoma de una simultaneidad de afectos entrecruzados: de esperanza, pero también de alerta ante un posible combate, de desconfianza y de temor, y de ostentación de fortaleza, entre otros. Para los mexicas había códigos a respetar entre jefes, de allí la necesidad de ostentar su

¹³⁴⁵ Este es el nombre adoptado por Bernardino de Rivera, Ribera o Ribeira al hacerse fraile franciscano.

estado, mientras que para los españoles las cosas no son iguales, porque en su campo de significancia marcado por la conquista utilizan el lenguaje de la simulación, de la trampa y de la traición. Además, vale mencionar que el México antiguo era un pueblo que comandaba la región, pero existían otros pueblos con menor poder que tributaban y reconocían a los mexicas como líderes. Esto será importante porque muchos de esos pueblos harán alianzas con los españoles en contra de los mexicas, a modo de líneas de fugas que se les vuelven en contra, y elegirán unirse a un poder extranjero para enfrentar a sus adversarios internos. Todo lo relatado por B. de Sahagún irá desembocando en una desilusión debido a signos claros por los cuales los mexicas se convencen de que no se trataba de ninguna llegada del príncipe esperado, sino más bien de una invasión de su territorio. Toda esa expectativa previa y de creencia fue decisiva en este caso para entender la situación de ese pueblo al momento de la llegada del europeo, y marca una diferencia capital con la expectativa del “otro”. En efecto, en el ejemplo señalado, aquello que para los mexicas, que tenían excelentes orfebres, era señal de admiración estética y de poder en tanto ostentación del oro y de las joyas para con un otro, para los españoles no significaba nada de eso, ya que sólo veían objetos de la apetencia y de la conquista. Incluso esa avidez por las riquezas desconcertaba a los mexicas, quienes avanzada ya la desilusión y enemistad empiezan a verlos como seres raros, incomprensibles, llenos de codicia y voracidad, sin reparar en nada, ni en el más mínimo código, ni en ritual alguno, para el cual la orfebrería tenía un fin importante en su cultura. El afán de los conquistadores consistía en transformar todo eso en lingotes de oro y en llevárselos. En reducir un territorio de significancia extraño, para subsumirlo en el propio territorio conocido. Es decir, transformarlo o destruirlo para transportarlo. Así, la riqueza robada, no sólo es territorio robado sino signo del saqueo de sentidos y del efecto de shock sobre la subjetividad, que incluye el llamado al sacrificio o pasaje a cuchillo de todo lo “otro” que no constituye al propio sistema. Hay un punto de corte y de pasaje al desconcierto de los mexicas marcado por algunos acontecimientos muy violentos como por ejemplo cuando después de recibir las ofrendas Cortés dice:

¿Acaso ésta es toda vuestra ofrenda de bienvenida? Dijeron ellos: -es todo, con eso hemos venido, señor nuestro. Entonces dio órdenes el capitán; en consecuencia, fueron atados; les pusieron hierros en los pies y en el cuello. Hecho eso, dispararon el cañón grande. Y en ese momento los enviados perdieron el juicio, quedaron desmayados (de Sahagún 1959: cap. III).

Es de un desconcierto absoluto para las costumbres de los mexicas que alguien se comporte de esa manera y tire balas de semejante estruendo contra una montaña sagrada. Hay una batalla psicológica en paralelo y de conmoción simbólica que permite extender el espacio. Habrá más desconcierto aún cuando luego de desatarlos, de darles de comer, y de que ellos “recobren su aliento”, Cortés comience a preguntarles de modo socarrón qué tan guerreros son: “dicen que son muy fuertes... voy a experimentar qué tan fuertes sois ¡Qué tan machos!” (de Sahagún 1959: cap. V), para ordenarles finalmente que al día siguiente hagan unas peleas como prueba. Los enviados no tienen palabras, el texto es de una asimetría terrible y de una turbación total. Dicen por ejemplo: “hemos venido a que nos saludemos unos a otros” (de Sahagún, 1959: cap. V) y dan a entender que Moctecuhzoma podría enojarse. El sobresalto irá *in crescendo* no sólo ante cosas extrañas, como por ejemplo esos “perros gigantes” a los que se les cae la baba (caballos) que no conocían, sino ante lo inadmisibles de los engaños y de la falta de reglas.

Moctecuhzoma va tomando conciencia tardíamente de todo este ardid y vuelve a enviar hechiceros pero para hacerles daño. Sin embargo, en el Capítulo IX se cuenta que estaba lleno de terror, concretamente se dice: “cómo lloró Moctecuhzoma y lloraron los

mexicanos cuando supieron que los españoles eran muy fuertes”. Finalmente el otrora líder deja su espacio real y por esto los mexicas ya no confiaron más en él pues lo considerarán un cobarde o un traidor que ha pactado, de allí que cuando muera no quieran rendirle honores. Los españoles avanzan y van cooptando estratégicamente otros pueblos enemistados con los mexicas que los van ayudando, sobre todo con “hablillas” (lenguaje secreto o chismes) De este modo, los españoles aprovechan las traiciones internas. Una de las figuras en esta urdimbre es una mujer traductora, que habla ambas lenguas, la nahuatl y la española, pero que no sólo cumple un rol de intermediaria sino de reveladora de esos secretos, es decir de informante para todo lo que irá sucediendo, su nombre era Malintzin, comúnmente conocida como “Malinche”.¹³⁴⁶ Hay depositadas allí un montón de rabias y maldiciones, cual chivo, al igual que en la capitulación de Moctecuhzoma.

Más allá de las interpretaciones en esa progresión temporal de los hechos donde unos y otros ya están confundidos en un territorio que alterna iras, traiciones, temores y pugna por poder y creencias diversas, se señalará uno de los acontecimientos más trágicos, puntuales, y comprobables llamados “La matanza del templo mayor” o “La matanza de Tóxcatl”. A partir del Capítulo XV se transcribe la angustia por la alteración del lugar ante las posibles amenazas o embestidas que preparan los españoles. (...) en este tiempo aquí en México estaba como si fuera una ciudad abandonada: ya nadie salía, ya nadie venía acá. Las madres ya no dejaban salir a sus hijos (...) Decía el pueblo bajo (...) ¡Ya vamos a morir, ya vamos a dejar de ser, ya vamos a ver con nuestros ojos nuestra muerte (...)! (de Sahagún 1959: cap. XV)

En un territorio signado de esa manera y que ya no era el mismo, Moctecuhzoma osó apaciguar, pactar, pero los hechos y los signos de las trampas se volvían incontrolables, a punto de que en una ceremonia sagrada donde se encontraban los mejores hombres guerreros celebrando y desarmados se relata:

(...) mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto (...) en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente (...) entran al patio sagrado para matar a la gente (...) Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los “atabales” dieron un tajo al que estaba tañendo, le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron, lejos fue a caer su cabeza cercenada.” Han sido aniquilados, oh capitanes mexicanos (de Sahagún 1959: cap. XX)

Este hecho sucede cuando Cortés se ausenta, quedando al mando de los españoles Pedro de Alvarado, quienes sabían de estas ceremonias de los mexicas e incluso eran avisadas. Todo esto no se entiende si precisamente no se repara en esas costumbres y códigos de guerra de los mexicas. En efecto, para ellos eran inconcebibles algunas cosas de semejante tenor, como matar a alguien desarmado a sangre fría, o pensar que alguno pudiera ingresar al templo en el momento de la ceremonia y matarlos cuando se encontraban indefensos. Eso significaba una bajeza y una deshonra ante sus dioses. Sin embargo, como se puede ver, y atestiguado por todas las fuentes, los españoles no compartían ninguno de esos lenguajes, y por lo tanto el ataque y la ocupación del espacio de los indefensos se tornó totalmente posible. Si alguien calificara de ingenuos a los mexicas, evidentemente lo haría desde la configuración simbólica española, aquella por la cual bajar los estandartes en medio de una batalla, simulando rendición (según los códigos de los mexicas) para después arremeter y aniquilar significaba un método plausible.

Sin embargo, ese deseo enigmático del “otro” que busca territorio, esas embestidas del “otro” que juega con otras reglas, provocaron en la propia posición

1346. Véase que en realidad era una mujer noble pero que había sido hecha esclava y se puso al servicio de los españoles, a punto tal que tuvo un hijo con H. Cortés.

simbólica de los mexicas modificaciones, adaptaciones y resistencias (¿identificaciones?), prueba de ello es la conocida “noche triste” en que a la inversa los mexicas sorprenden a los españoles y prácticamente los destruyen totalmente, “sólo los que corrían sin oro y sin joyas se salvaron” (de Sahagún 1959: cap. XXIV). Las tropas españolas recibirán refuerzos de otros lugares, como de la Nueva Castilla, y ayuda de pueblos aliados enemistados con los mexicas, de esa manera logran rearmarse y las luchas se sucederán hasta que los mexicas quedarán aislados.

4. Consecuencias de un discurso teológico en Latinoamérica. Ignacio Martín Baró

Ignacio Martín Baró, fue un sacerdote jesuita, que fundó la Psicología Social de la Liberación, y que llevó sus textos a una práctica tan comprometida que lo terminan asesinando en 1989 en El Salvador dentro de una residencia universitaria junto a otros jesuitas, entre ellos Ignacio Ellacuría. En “El latino indolente” de 1987, analiza lo que desde Europa ya se había planteado como el “síndrome fatalista en Latinoamérica”. Lo que se entendía por fatalismo comprendía un cúmulo de ideas, de sentimientos y comportamientos por el cual el latinoamericano, sobre todo el pobre, percibía su destino y la vida en general como algo ya marcado dentro de ciertos límites imposibles de cambiar. Esta creencia estaba apoyada en una teología que presentaba a un Dios determinante de la historia, del curso de las cosas y por ende del futuro. Por tal motivo, ante la idea de una realidad ya establecida *ad eternum* lo que resta es la resignación, cuyo correlato lógico es la pasividad. De esta manera, dado que no se es protagonista de ninguna transformación, una consecuencia esperable es el advenimiento de un cierto sopor, de falta de deseo y de proyectos ante un futuro cerrado. Como siempre en el horizonte simbólico se repite la misma frontera, y siempre circularmente retorna el tropiezo por lo imposible de modificar, una salida defensiva posible fue el artificio de la indolencia, (como reza el título), precisamente para que esa realidad sobre la cual no se puede intervenir, al menos deje de doler. Sin embargo, aunque no es la línea planteada por el autor, paradójicamente podría pensarse que la indolencia no constituye una absoluta pasividad y no deja de resultar una cierta tarea e intervención sobre la realidad, aunque indudablemente pensada desde el deseo de un “otro”. Si esto es así, implícitamente ya estaban dadas las claves para comprender cierta denegación, aunque de manera débil, del postulado dicotómico entre realidad dada y pasividad. De todos modos, el autor, al interrogar luego sobre las causas de esos fenómenos, sí recoge la herencia de una sospecha sobre esa dicotomía, al plantear la necesidad de una ruptura con el fatalismo y de volver a poner en duda la idea de que la realidad es algo ya dado. Por el contrario, todo territorio vital es construido y demarcado simbólicamente en tanto escenas, a lo que el autor añade el hecho de que todas esas marcas están interiorizadas, en el caso al que se aboca, se tratarán de marcas de dominio que configuran un espacio interior.

Martín Baró por un lado concuerda con la observación de un cierto adormecimiento latinoamericano, pero no concuerda con las causas que se esgrimieron para explicarlo. En efecto, cuando se pregunta por las hipótesis sobre las causas del síndrome fatalista, algunas de las cuales fueron lanzadas por pensadores europeos, curiosamente sucedáneos de los invasores de América, desecha las posturas psicologistas que pretenden explicar esas creencias y actitudes a partir de conformaciones psíquicas en los individuos a raíz de los efectos de la conquista, como si se tratara de particularidades patológicas padecidas por algunos y no por otros. Asimismo, también desecha la teoría de una conformación de una pretendida “cultura de la pobreza”, cuya explicación última residiría en plantear las cosas en términos de

modalidades de ser, es decir, en la posibilidad de que todo el síndrome responde a que lo ocurrido se debe a que se ha adoptado una determinada forma cultural (de pobreza) para diferenciarse o defenderse de otras modalidades culturales, por ejemplo de las burguesas.

Es evidente que ninguna de esas hipótesis mencionadas va a ser la sostenida por Martín Baró, pues ambas no hacen más que reforzar el propósito colonizador encubierto que se desplaza continuamente a través de sucesivas composiciones, aún aquellas de cariz académico, e impiden un cambio social. La primera es desplazada fundamentalmente porque no advierte el carácter de síntoma social de los fenómenos, y lejos de ello hace recaer todo el peso de la causa, cual culpa, en el individuo y en su patología; y la segunda, entre otras cosas, pretende naturalizar la pobreza como si se tratara de una mera elección o destino posible entre distintas modalidades de selección.

Por el contrario, el autor postula la siguiente tesis: “El fatalismo es interiorización de la dominación social” (Martín Baró 1998: 95). De esta manera, queda claro que no se refiere solamente al problema del poder que puede ejercer uno sobre otro sin más, sino al modo de adquisición del mismo. El modo más acabado de dominio es aquel que logra expresarse en el interior según un efecto de lenguaje que no permita reconocer el origen de la emisión, es decir, cuando la recepción y la acogida de la dominación, se confunde con algo constitutivo o propio, que como tal obstaculiza cualquier desprendimiento. Por eso agrega que: “La colonización social sólo logra echar raíces cuando se articula ideológicamente en la mentalidad de las personas y los grupos (...)” (Martín Baró 1998:95) Pero la interiorización no involucra sólo la psiquis sino que toma también al cuerpo. El campo del otro se presenta mediante distintos elementos anudados en procesos simbólicos, como la culpa, la dependencia, la idealización, la identificación, entre otros, por lo tanto es el lenguaje el que primordialmente sujeta o anuda, allí donde toda otra sujeción territorial hace las veces de prolongación del cuerpo del otro. Es decir el cuerpo propio es depositario de todas las tensiones y extensiones (del cuerpo) del otro¹³⁴⁷. Para dar apoyatura a estas ideas, el autor menciona al psiquiatra Franz Fanon quien en *Los condenados de la tierra* en reiteradas ocasiones hace mención de los efectos de la dominación en el cuerpo del colonizado, de la tensión que sufren sus músculos, de toda la mentira que introduce en su cuerpo, y por eso expresa Martín Baró: “La violencia impuesta por el colonizador es introyectada por el colonizado, quedando anclada en su musculatura como una tensión reprimida y en su mente como una culpabilidad asumida” (Martín Baró 1998: 96)

Por lo expresado, queda claro que no se está hablando de fenómenos naturales, y mucho menos de procesos meramente biológicos, sino de una historia muy particular, la historia de la construcción de subjetividad y de territorios humanos.

Por último, el autor hace también una referencia a Paulo Freire: “El oprimido se encuentra inmerso en una realidad de despojo e impotencia, que se le presenta como una situación límite que no puede superar. En esas condiciones, al no lograr captar las raíces de su estado, su conciencia se acoge a la actitud fatalista, transformando la historia en naturaleza”. (Martín Baró 1998: 96)

4. Articulaciones finales en función de la dimensión espacial del lenguaje

Sin el lenguaje humano no hubieran aparecido los fenómenos de las clases sociales, la diferencia entre ricos y pobres, las producciones no útiles, las instituciones en tanto

¹³⁴⁷ Prolongación del cuerpo del Dios, decían Deleuze y Guattari, como se mencionó en el punto dos.

campos normativos, las creencias, las perversiones, ciertas enfermedades, el dinero, los países y todas las producciones simbólicas de cualquier tipo. Todas esas realidades son territorios.

“...el filósofo francés Henri Lefebvre propone considerar al espacio como expresión y a su vez como medio de las relaciones sociales; como obra de agentes sociales en condiciones históricas concretas ‘que operan por impulsos sucesivos, emitiendo y formando de manera discontinua (relativamente) capas de espacio’ ” (Marcos, M. y Mera G.: 2011, 4)

Pero para hacer más explícita la idea que se viene sosteniendo en este trabajo y para ir un poco más lejos aún, no son territorios creados por el lenguaje humano sin más, sino que el lenguaje humano no es sin territorio, es decir, la territorialidad misma es lenguaje, y recién a partir de dicha condición es que se pueden pensar diferentes relaciones como prolongaciones y complejidades territoriales en el cuerpo y en las instituciones: relaciones de fuerza, de deseo, de comercio, de agresión, de temor, de esperanza, de idealización, entre otras. Por lo tanto, y para terminar de articular lo expuesto, conviene retomar el problema del significante para finalmente asociar con los dos ejemplos puestos sobre Latinoamérica.

Respecto al punto dos, donde se trabajó un recorte de la noción de significante según Deleuze y Guattari, sería deseable recordarlo y establecer algunas diferencias con la propuesta de Lacan, para ver cómo sería comprensible en función de los ejemplos brindados.

En efecto, se dijo en el punto dos que el régimen significante es un sistema de signos, aunque no el único, y que su particularidad residía en que un significante no remite a nada más que a otro significante, es decir, como quedó expuesto en el punto dos, no hay una referencia sino territorio desterritorializado. Hay un campo de significancia que se produce al interior del sistema, el cual, a su vez, se autoprotege, de manera que cualquier otro significante que circularmente no se corresponda con ese campo o produzca fuga, es perseguido y expulsado o sacrificado como un chivo expiatorio. El sistema tiene su núcleo fuerte y se encarna o expresa en un rostro popular, como por ejemplo una institución religiosa cuyo centro es el lenguaje de la ley y los preceptos.

Ahora bien, para Lacan, ese modo de entender al significante no sería el más adecuado, porque esa propuesta que hacen Deleuze y Guattari, no se aparta de una perspectiva lingüística, y lo que justamente propone Lacan es distanciarse de la Lingüística. Por lo tanto, para Lacan el significante no es un signo, y su función primera no es remitir a algo, ni siquiera a otro significante, por el contrario, que el ser humano haya ingresado al mundo simbólico implica comprender que primordialmente hay un significante primero y aislado, un “uno” que siempre permanece como tal y que en ese sentido es vacío o no porta ningún mensaje sino que ex - siste a lo dicho, en la misma línea de lo expresado en el punto 3 respecto a la ex - sistencia del Otro, o sea que aparece en cuanto se habla. Lacan trabaja este punto en el Seminario 20, *Aún* en la clase del 19 de diciembre de 1972. Entonces, al postular ese vacío inicial propio del sujeto humano que no ingresa al mundo simbólico si no es a través de esa marca unaria y solitaria, que lo hace surgir precisamente a partir de la construcción de una pérdida real y mítica de completud, es decir de un enfrentamiento con una falta encarnada como afecto en el cuerpo, toda la cadena de significantes posteriores advienen para enfrentar ese vacío, sea para intentar llenarlo, fantasear con la completud perdida, delirar o simplemente para negarlo. Por lo tanto, el significante no es signo porque no remite a algo distinto de él, y a diferencia de Deleuze y Guattari, no hay un campo de significancia circular o estable, sino que, siempre hay una inestabilidad surgida por la

emergencia de la falta inicial y estructural. La línea de fuga, no es tanto lo que excede al sistema, sino lo que cualquier sistema manifiesta en su imposibilidad de simbolización. Pero, eso rige para todo el universo de lo simbólico, puesto que para Lacan no hay algo llamado pre-significante, contra-significante o post-significante como proponen Deleuze y Guattari, porque aún todas esas denominaciones se hacen desde el significante y no sin él. A su vez, no hay un Otro del lenguaje, porque el Otro es el lenguaje mismo, de lo contrario habría un Otro del Otro, o un lenguaje del lenguaje, y eso es inadmisibile.

Este desarrollo se debería enriquecer junto a las formulaciones de los tres registros, que no se desplegarán en este trabajo, esto es: el registro de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real, y más aún, con el último Lacan que trabaja sobre el anudamiento de estos registros y por ende desde la topología (cada uno según la figura del toro en topología, similar a un anillo o a una cámara de la cubierta de un auto). Precisamente el nudo es una de las claves para comprender la espacialidad de la que se está hablando aquí. Las relaciones humanas son anudamientos en base a estos registros que no van por vía separadas, antes bien, Lacan propone para el sujeto humano especialmente el modelo del nudo borromeo, cuya particularidad es que si se separa uno de los registros (anillo), los otros dos también se separan. Esto reviste importancia, porque en el planteo de Deleuze y Guattari, hay una realidad previa a la simbolización, y justamente esos flujos previos o deseos puros previos para ellos, se ven interceptados, limitados y codificados por lo simbólico, léase el significante. Pero, para Lacan, no es así, porque lo Real, si bien en función del anudamiento planteado se distingue de lo Simbólico puesto que es siempre un resto sin codificar, no es sin lo Simbólico. Por eso se dijo que no se pueden pensar los registros por separado, es decir, lo Real adviene por haber ingresado al significante y no antes como ya fuera expresado arriba.

Tampoco hay mucho espacio aquí para ahondar en la perspectiva de los discursos que plantea Lacan, pero cabe aclarar que es importante decir que los discursos son estructuras del lenguaje que revelan el lazo social, y a su vez lo producen, porque al hablar anudamos y territorializamos. Lacan distingue cuatro discursos,¹³⁴⁸ uno de los cuales es el discurso amo, que para la perspectiva abordada aquí respecto a los ejemplos en Latinoamérica constituye un ejemplo significativo, porque se está hablando de lugares o espacios. En efecto, su forma está estructurada de la siguiente manera: hay un lugar del agente regido por un Significante 1 (S1 o amo), un lugar del Otro donde se encuentra un Significante 2 (S2 o esclavo), el lugar de la producción entre S1 y S2 (debajo del S2) donde Lacan sitúa al objeto “a”, que debe ser interpretado como un objeto que destotaliza, es decir que por más que el esclavo trabaje (S2) siempre habrá algo que le falte al amo, siempre exige esfuerzo del esclavo pero al mismo tiempo aquel nunca se satisface. Faltan elementos, pero esa es la estructura básica del discurso amo que se consume con el lugar de la verdad debajo del S1, donde se ubica el sujeto tachado, o sea, debajo del amo, que a raíz de la insatisfacción y dependencia con el esclavo que es el que produce, lo que revela es la verdad de que en realidad es un amo incompleto e inconsistente y por lo tanto su presencia de amo es un efecto de discurso. Esta perspectiva se distancia de la visión de Deleuze y Guattari, que se apoyaba en la Lingüística en tanto discurso científico, como fuera aclarado, porque en esa perspectiva, y ya desde F. de Saussure, el significante, que es lo que se oye, al estar dissociado del significado indica una relación arbitraria, pero para Lacan eso mismo ya es haberse corrido al discurso amo mencionado, o sea que el significante, si bien parte de un vacío

¹³⁴⁸ Discurso amo, del analizante, universitario y del analista. Luego mencionará un quinto discurso que denominará discurso capitalista. Cada uno está estructurado en base a cuatro lugares fijos y a letras que van cambiando de posición. Los lugares son: el del agente, el del otro, el del la producción y el de la verdad.

inicial tachado, ahora lo que se constata como dinámica esencial es que se refiere a un discurso. Por lo tanto, no hay que decir que la relación entre significante y significado es arbitraria, sino que es contingente, y si bien se establece una distancia respecto a los efectos de significado, se advierte un modo de funcionamiento del significante según el establecimiento de un vínculo o lazo social que precisamente es lo que Lacan ha llamado “discurso” (o discursos, dado que hay distintos funcionamientos como se aclaró a pie de página).

De esta manera, el significante según su función y según los anudamientos produce efectos de vínculo, donde la relación amo – esclavo es uno de los efectos. Entonces, para plantear los problemas de dominio, no hay que postular el ideal de algo pre-discursivo o pre-significante, que es la propuesta de Deleuze y Guattari, porque no hay realidad pre-discursiva ni post-discursiva, puesto que cada realidad se define con un tipo de discurso que crea el territorio. Afirmar que hay otros regímenes (pre-significante, post-significante, etc.) en realidad desvía la tarea porque lo que hace es encubrir, mediante un mito ideal pre-discursivo o post-discursivo, los distintos efectos del significante, uno de ellos, el amo. El discurso amo indica que el significante se ha desplazado al campo del ser, a lo que es, a lo que debe ser y a lo que el otro (el esclavo) debe hacer. Por su parte el reverso del discurso amo, es el discurso analítico, que es aquel por el cual emerge toda inconsistencia o falla, aún la propia del discurso analítico, porque siempre destotaliza, abre sentidos y se enfrenta con la imposibilidad de inscribirlo todo, es decir, la imposibilidad de una relación cerrada o completa. Que en realidad, salvando las distancias recién apuntadas, tiene similitud con la Pragmática mencionada por Deleuze y Guattari.

Finalmente, si tuviéramos que confrontar las perspectivas con los ejemplos propuestos sobre Latinoamérica, se podría pensar que en el primer caso es bastante clara la función de sitio que crea el lenguaje de la conquista, y sitio en el sentido de lugar, pero también en el sentido de sitiar, es decir, de bloqueo, de encierro y asalto de lo “otro” de sí. Desde el planteo de Deleuze y Guattari, el español regido por un sistema de significantes circulares, y apoyado en su creencia, su práctica de utilidad y valor, se enfrenta con signos ajenos que son imposibles de asimilar en su propio régimen. Por lo tanto, lo que produce es la apropiación de un territorio al tiempo que una encerrona de lo “otro”, como se manifiesta especialmente en la matanza de los mexicas dentro del templo. Justamente, por tratarse de un templo hasta resulta más elocuente la metáfora del chivo expiatorio, planteada por los autores, sacrificado con el fin de que el sistema propio quede protegido de cualquier línea de fuga.

Por su parte, desde una perspectiva que tome concepciones de Lacan en su articulación con lo social, sabiendo que él no ha hecho ese recorrido y habiendo planteado las distinciones que se hicieron oportunamente más arriba, el discurso amo de los conquistadores, es uno de los posibles efectos del significante, y en ese sentido, el tratamiento de lo “otro” cobra el valor de esclavo o inferior. Pero, por lo expuesto, más que una mera calificación hacia el otro, lo que se manifiesta es la propia inconsistencia del español. La matanza que se propicia, y el sitio que se produce, sin perjuicio de un análisis de la perversión que aquí no se ha trabajado, responde a un tipo de anudamiento, pero no tanto debido a que algo queda por fuera del campo de significancia propio y debe ser sacrificado, como en la perspectiva anterior (Deleuze – Guattari) , lo cual supondría otros sentidos posibles aunque bloqueados, sino que obedece a la posición de amo y a su grado de impotencia al no poder inscribir la diferencia de lo otro incodificable. Por eso, paradójicamente el discurso amo pretende cubrir esa inconsistencia propia, exigiendo o aniquilando, si es preciso, pero sobre todo justificando todo tratamiento al otro como esclavo desde el ser y el deber ser. El

problema es que la continua exigencia hacia el otro no hace más que mostrar su propia insatisfacción y su encuentro reiterado con una imposibilidad.

El segundo ejemplo que versaba sobre el síndrome fatalista latinoamericano, trabajado por Martín Baró, tal vez expone con más acierto lo que se dijo recién. Recordemos brevemente que el fatalismo en tanto falta de deseo y de proyecto, implicaba cierto adormecimiento y resignación, y no se debía, según el autor, ni al carácter psíquico de los individuos, ni a una supuesta “cultura de la pobreza” más o menos elegida entre otras. Por el contrario para Martín Baró la causa del fatalismo es por haber interiorizado la dominación. En la línea de Lacan, el efecto del significante no se reduce a algo oído, sino que toma al cuerpo y se escribe en él, de modo que el significado que resulte de ese efecto, ya no es algo que se oye, sino algo que se lee en el cuerpo y por eso es importante entenderlo en términos de “letra” inscrita. Es en este sentido que se podría hablar de interiorización, no porque haya un adentro y un afuera, sino porque el significante al marcar, crea y prolonga su espacialidad efectiva. En otros términos, el efecto se produce no porque haya distintos regímenes de signos, sino por la propiedad de desplazamiento del significante para su inscripción, que se transmuta en distintas conformaciones discursivas, haciendo posible todo tipo de desfiguración y síntoma. Se podría decir que los efectos de significado a tener en cuenta en cualquier análisis para su elaboración, se deben a la propiedad que posee el significante de desplazarse en un espacio propio que se ha creado *ex nihilo*, haciendo inciertas las categorías de adentro y afuera, cual banda de moebius, y tornando imposible cualquier a priori conceptual. El Otro, aparece supuestamente viniendo a la presencia desde el exterior pero finalmente se revela como parte del sujeto en ausencia, porque es inherente a este extrañarse en esa presencia, y a la inversa de la banda, en la supuesta interioridad del sujeto, es la soledad del Otro la que inscribe la ausencia.

La ruptura con el fatalismo, que de hecho Martín Baró la cree factible, no podría realizarse sin enfrentarse a esos efectos “interiorizados” e inscriptos, pero, al coincidir con la conformación de una subjetividad, lo que reclama es una conversión. El autor propone la necesidad de memoria y organización popular. Para ser más precisos en términos sociales, demanda una subversión que introduzca una novedad y conmueva esos efectos para que no repitan. De esta manera, no se trata de un conflicto entre dos regímenes de signos o de dos campos de significancia, como parece desprenderse de la puja imaginaria abordada por Deleuze y Guattari, entre un supuesto orden y su excedencia, sino del tipo de ligadura o anudamiento que producen los significantes. En otros términos, en el ejemplo trabajado, el fatalismo es una deriva del significante y no un problema de significados o de concepciones impuestas.

En síntesis, lo que domina no es una significancia abstracta o idea, sino el significante mismo por la territorialidad que produce en un discurso dado y por su efecto de escritura que marca el vacío original de los cuerpos, de la tierra, y de todas las instituciones. En ese sentido, el sujeto no coincide estrictamente con lo que un poder externo o concepción hace de él, pues eso se arraiga en un tipo de discurso, y si bien conforma una subjetividad dada y provoca territorialidad, en realidad dichos discursos, como ya fue trabajado, fueron producidos a partir de una falta e inconsistencia inicial, hecho fundamental para comprender dónde ubicar una lucha real y una subversión significativa que el sujeto puede asumir más allá y contra una imposición histórica subjetivada, pero no contra el significante mismo como ilusión de un paraíso sin él, pues ello confluiría con la fuerza paralizadora o contraproducente por ser funcional al poder desorganizante que incita a reducir la lucha solamente a un plano imaginario en un territorio idealizado.

FIN DEL EXCURSUS 2

EXCURSUS 3

ALGUNOS HITOS DEL PENSAMIENTO DE PETER SLOTERDIJK PARA PENSAR LA DIMENSIÓN POLÍTICA EL ACONTECIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Introducción

En investigaciones anteriores se han planteado dos preguntas orientadoras: ¿cómo pensar de otra manera? y ¿cómo sentir de otro modo? Lejos de dejarlas de lado, nos enfocaremos en la presente investigación en el reverso práctico que les copertenece. Para ello nos preguntamos ¿cómo obrar, actuar, hacer de otro modo? Con ello queremos recordar una circularidad virtuosa análoga a la mentada circularidad entre teoría y práctica. Pensar y actuar se dan en el hombre de modo coextensivo y simultáneo. Fenomenológicamente se nos muestra que *pensamos actuando, actuamos pensando*. Desde el diagnóstico filosófico contemporáneo, lo que mienta el Acontecimiento es, por un lado, un agotamiento de los modos de pensar y actuar hasta aquí ensayados que, según la Historia, arrojan resultados catastróficos a nivel macro y micropolítico. Con los antecedentes de Nietzsche y Heidegger aquí apuntaremos algunos aportes de Peter Sloterdijk que actualizan el debate sobre tal diagnóstico. Dejemos citada una serie de preguntas pertinentes:

¿Han extraído alguna enseñanza los europeos acerca del problema de su propia cultura a la luz de hechos tan significativos como la Primera Guerra Mundial, la manifestación del axioma de la lucha material, la epifanía de la movilización total o la constatación del aprovechamiento instrumental de todo y de cualquier paso concreto? ¿Acaso se han convertido en seres distintos merced a lo que les ha ocurrido? ¿Ha acontecido en ellos una metanoia, una transformación de su modo de pensar relacionada con las motivaciones más últimas? Tenemos derecho a ser escépticos. (Sloterdijk, Heinrichs, 2004, pos. 1587-1592)

Por otro lado, al Acontecimiento le cabe pensar y actuar en relación heurística e inaugural de lo otro, de la diferencia conmoviendo todos los estratos. De allí surgen los debates concretos sobre las continuidades y discontinuidades entre los modos agotados –metafísicos– y los devenires diferenciales –post-metafísicos–. Sloterdijk propone una compleja consideración entorno a tres conceptos clave: el claro abierto por el Acontecimiento, la domesticación tecnológica y, por último, las antropotécnicas.

Para abrir el debate sobre algunas problemáticas nos guiaremos por las preguntas directrices de nuestra investigación. Una de ellas reza: ¿Cómo sería posible construir relaciones sociales y políticas que no estén sostenidas en un fundamento último, monopólico y monológico? Para responder a esa pregunta podríamos hacer un amplio recorrido por lo que se considera la tesis más vanguardista de Sloterdijk, a saber, su tratado sobre las mediaciones esferológicas. A modo de introducción, digamos al tomar contacto con la obra “Esferas” pueden ubicarse primeramente tres tópicos fundamentales para la historia de la cultura occidental: burbujas, globos y espumas. Con el concepto metafórico de las burbujas se “propone una descripción (...) del espacio humano, que acentúa el hecho de que por el cercano ser-juntos de seres humanos con seres humanos se produce un interior hasta ahora poco considerado. Llamamos a ese interior la microsfera y lo caracterizamos como un sistema de inmunidad espacial anímico (moral,

si se quiere), muy sensible y capaz de aprender. El acento se pone en la tesis de que es la pareja, y no el individuo, la que representa la magnitud más auténtica; eso significa, a la vez, que, frente a la inmunidad-yo, la inmunidad-nosotros encarna el fenómeno más profundo.” (Sloterdijk, 2010, p.15). El segundo momento, señalado por los globos, está signado por el intento metafísico y político de llevar la existencia local a una integración de una esfera absoluta, de tal modo que un punto animado se inflama pretendiendo a una esfera-todo. De la microesferología se pasaría a una macroesferología. De allí proviene su conocida caracterización de las tres globalizaciones: metafísica (griega), terrestre (colonización) y comunicativa (actual).

En efecto, la situación contemporánea hereda la imposibilidad de asentarse en un fundamento último o total de las relaciones sociales y políticas. Sin embargo, la experiencia histórica de la Modernidad europea, desde la Revolución Francesa hasta los totalitarismos del siglo XX, ha socavado de modo incompleto o equívoco los fundamentos basales y jerárquicos de las sociedades monárquicas para fundar democracias que no han hecho más que precipitar una caída catastrófica y sin fin hacia adelante. Pasadas las peores catástrofes, los contemporáneos seríamos acaso aquellos herederos bastardos que dan nombre al título de Sloterdijk, a saber, “Los hijos terribles de la Modernidad”. Nuestra época es aquella signada por lo que Nietzsche describía como una caída continua: hacia atrás, hacia los costados pero, de forma paradigmática, hacia adelante. “«Hacia adelante» significa aquí: fuera del antiguo «centro de seguridad», fuera de todo lo que antes había sido condición, medida y buen motivo.” (Sloterdijk, 2015, pos. 893-894) Significa también una ambivalencia entre una tendencia a un progreso indefinido consciente e intencionado y una caída-hacia-adelante crónica subyugada por un ajetreo compulsivo que se camufla como acción, proyecto y programa planificado. La situación en la que se encuentra el hombre será la de alguien a quien se ha dejado libre pero a su vez en un problemático desamparo. Al no guardar convicción de los modelos precedentes y sus resultados, ese hombre queda abierto –en el mejor de los casos– a una improvisación individual y socio-política, repartida entre la propia autorrealización y la transformación del mundo. “La improvisación penetra todo lo que antes parecía «sólido»: desde las relaciones comerciales a las transacciones eróticas, desde los «acontecimientos» culturales a los patrones biográficos, desde el tráfico de viajeros hasta las prácticas «religiosas»” (Sloterdijk, 2015, pos 1070-1072). Dependiendo del talante del intérprete, el paisaje puede ser tan alentador como desalentador. Sloterdijk enumera algunos rasgos de nuestro *ethos* contemporáneo, ese espacio-tiempo entre lo imaginario y lo real, que nos es dado habitar (cf. Sloterdijk, 2015, pos 1097-1135):

- ✓ promesas de futuros estatus provechosos;
- ✓ muchas más ambiciones de las que pueden albergarse;
- ✓ muchos más deseos de objetos de consumo y de goce de los que pueden ser satisfechos;
- ✓ más licencias;
- ✓ más excepciones;
- ✓ menos inhibiciones;

- ✓ liberación de más fuerzas de ensoñación y de anhelo de las que jamás pueden ser integradas;
- ✓ más acciones de expresión más insatisfacciones defensivas y ofensivas;
- ✓ más viajes;
- ✓ más créditos de acreedores a deudores;
- ✓ más fraudes, más despropósitos y más ofertas a la disposición delirante del público;
- ✓ más derechos reclamables;
- ✓ más sensibilidad moral;
- ✓ mayor apetito erótico;
- ✓ más exigencias de participación en los bienes y símbolos de estatus;
- ✓ más enfermedades;
- ✓ mayores zonas de aglomeración;
- ✓ más problemas sociales, técnicos y psicológicos;
- ✓ más opciones existenciales;
- ✓ más obras de arte;
- ✓ más candidaturas a la prominencia;
- ✓ más desechos;
- ✓ más reservas de grasa;
- ✓ etc.

Tanto las investigaciones de “Ira y tiempo” como “Los hijos terribles de la Modernidad” ensayan una teoría psicopolítica que puede explicitar la experiencia moderna, condicionante de nuestro ser contemporáneo. En el expediente de hallazgos y fracasos, la siguiente pregunta tendría elementos para plantearse y recorrerse: ¿Qué tipo de organizaciones y prácticas harían posible eludir el orden y la sedimentación de las relaciones que nos capturan para arrojar nuestras sociedades hacia una continua degradación psico-socio-política?

Como una aguda mirada crítica Sloterdijk analiza en “Los hijos terribles de la Modernidad” los hitos históricos de las megalómanas organizaciones estatales desde la época de Napoleón hasta los programas políticos de Lenin-Stalin y el Nacional Socialismo. Elabora líneas de conceptualización de procesos políticos y económicos complejos tales como los llamados “revolución”, “partido”, “estado”, etc., que permiten

comprender que si por un lado la modernidad fue la época de los grandes proyectos, la posmodernidad pareciera ser la era de las reparaciones. Con el símil del Estado como barco a la deriva, compara a la gran política como un servicio continuo de averías en altamar. Perdiendo el protagonismo de los Estados fuertes del siglo XX, las agencias gubernamentales parecieran ocuparse hoy de situaciones lábiles de lo que sale al paso inmediatamente. “La mayoría de las veces uno se encuentra sentado en primera fila cuando se trata de contemplar al Estado sobredimensionado en la autoadministración de su impotencia” (Sloterdijk, 2015, pos 1183-1184).

En la línea de Deleuze y Foucault, podemos situar las propuestas de Sloterdijk abonando elementos a las nuevas concepciones de lo político. En el horizonte de esa indagación, atendremos a la siguiente serie de preguntas: ¿Es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado? ¿Qué nuevas disposiciones se requieren de los individuos de la postilustración y la postmetafísica? ¿Qué nuevas facilidades y exigencias dimanar para el hombre, para el ciudadano de nuestras sociedades, de las relaciones planteadas por el *ethos* contemporáneo?

Con más optimismo y retomando la tesis de “Esferas”, al desengaño acaecido del delirio global seguiría, la indicación del acontecimiento tópico contemporáneo mediante los rasgos más discretos de las espumas. Se ofrece allí una descripción de la vida en tanto desarrollo multifocal, multiperspectivista y plurianárquico. Gracias a la posibilidad de un pensar y vivir diverso, se invita a consideraciones sobre la ganancia de movilidad, de una recuperación del pluralismo de las ficciones de mundo y sociedad.

El interés de mi aporte se enfoca en una apropiación crítico-creativa de algunos hitos del pensamiento de Peter Sloterdijk que sirvan para explorar la dimensión política de nuestra época. En primer lugar nos limitaremos a contactar los modos micropolíticos en que se conforman, relacionan y transmutan las llamadas *espumas*. Para ello nos serviremos, por un lado, de esa propuesta desarrollada en el tomo tres de la obra “Esferas”. La preocupación por el medio ambiente y las atmósferas van a desembocar en una suerte de antropología del habitar humano digna de tener en cuenta en un estudio socio-político. En segundo lugar nos ocuparemos de dos aspectos muy elaborados que hacen a la transición hacia lo contemporáneo: a) el rasgo de ruptura antigenealógica de la herencia política y cultural entre las generaciones humanas de los últimos siglos; b) la experiencia radical del dominio de la técnica. Con esos antecedentes abordamos, en tercer lugar, algunas exposiciones de Sloterdijk en la obra “Has de cambiar tu vida”. Sobre todo nos interesa comprender el concepto de antropotécnica en el marco de una ética acrobática del cuidado en tanto ejercicio múltiple de sí.

Del medio ambiente a las descripciones atmosféricas del habitar humano

En atención a nuestra investigación sobre política y acontecimiento se vuelve crucial tomar nota de lo acaecido en el siglo XX. Según Sloterdijk esa época se comprende como una intersección entre la praxis del terrorismo, diseño del producto y preocupación por el medio ambiente. En efecto, el hito histórico que inaugura una *climatología militar* está fechado hacia 1915 con el primer bombardeo con gas de cloro. ¿Qué comporta este hito? “Se recordará el siglo XX como la época cuya idea decisiva consistió en apuntar no ya al cuerpo de un enemigo sino a su medio ambiente. Ésta es la

idea fundamental del terror en un sentido más explícito y más acomodado a los tiempos.” (Sloterdijk, 2010, p.79). “El horror de nuestra época es una forma fenoménica del saber de exterminio, teórico-medioambientalmente modernizado, gracias al cual el terrorista comprende mejor a sus víctimas de lo que ellas mismas se comprenden. Cuando el cuerpo del enemigo ya no se consigue liquidar por impactos directos, al atacante se le presenta la posibilidad de hacerle imposible la existencia sumergiéndolo durante el tiempo suficiente en un medio sin condiciones de vida.” (Sloterdijk, 2010, p.79). Nuestro autor señala todavía un segundo hito (de una serie seguramente más extensa) vendrían a complementar aquel primer gesto: las investigaciones teóricas y aplicaciones técnicas para realizar, a nivel intensivo, la pena capital; y, a nivel extensivo, el exterminio sistematizado de multitudes de seres humanos. Aquí se encuentran vinculados los procesos –aparentemente heterogéneos– de higienización, medicalización y fumigación.

Menos triste que estos oscuros antecedentes, es la creciente tendencia a volver explícita la condición climática. “Se comienza a comprender que el ser humano no sólo es lo que es, sino lo que respira y aquello en que se sumerge. Las culturas son estados colectivos de inmersión en aire sonoro y sistemas de signos.” Sin embargo, a falta de desarrollos teóricos para comprender la complejidad de los fenómenos actuales del aire y del clima como influencia en las personas, nuestro autor prefiere llevar adelante una primera investigación general, enfocada en la descripción científica de atmósferas, los elementos explícitos de una meteorología y una climatología.

A nosotros nos interesa detenernos en anotar aquellas descripciones socio-antropológicas que podríamos tener en cuenta al estudiar *ethos* contemporáneo en el horizonte de una preocupación política. El concepto que se define primeramente es la isla en tanto de proceso que da soporte la humanización como elemento originario de cualquier *polis* humana y cultura. De modo general las islas son prototipos de mundo en el mundo. De modo particular: “Como microcontinentes, las islas son ejemplos de mundo, en las que se reúne una antología de unidades configuradoras de mundo: una flora propia, una fauna propia, una población humana propia, un conjunto autóctono de costumbres y recetas.” (Sloterdijk, 2010, pp. 237-281).

A partir de allí se delimita qué se comprende por islas absolutas, islas atmosféricas y, por último, islas antropógenas. De las primeras dos el elemento-entorno es el factor determinante, pero en la tercera se trata del *factor humano*. Dicho de otro modo: se intenta comprender cómo a partir de la constitución de un cierto aislamiento el hombre se convierte en ser humano. “Las islas antropógenas –como sostiene nuestro autor– son talleres de una creación de espacio compleja sin par.” En una síntesis, esa isla se compone de, al menos, nueve dimensiones o *topoi* configuradores de mundo. (Cf. Sloterdijk, 2010, pp. 237-281)

- 1) *Quirotopo*: ámbito de acción de las manos humanas, la zona de lo que está ante ellas y a su disposición, el entorno de acción (acción manual en sentido literal), en el que se producen las manipulaciones objetivas primarias, los primeros lanzamientos, golpes y cortes, los primeros efectos característicos.
- 2) *Fonotopo (o logotopo)*: genera la campana vocal bajo la que los convivientes se oyen unos a otros, hablan unos con otros, se reparten órdenes unos a otros e inspiran unos a otros.
- 3) *Uterotopo (o histerotopo)*: sirve para la generalización del ámbito maternal y para la metaforización política de la gravidez, y produce una fuerza centrípeta,

que, incluso en unidades más grandes, será experimentada por los incluidos en ellas como sentimiento de pertenencia y fluido existencial común.

- 4) *Termotopo*: integra al grupo como receptor originario de los beneficios de la repartición de los efectos de hogar, que representan la matriz de todas las experiencias de confort y a causa de los cuales es dulce la patria.
- 5) *Erototopo*: organiza el grupo como el lugar de las energías eróticas primarias de transferencia, y le pone bajo estrés como dominio de celos.
- 6) *Ergotopo (o falotopo)*: dimensión constituida por una fuerza paternal o sacerdotal de definición, con efectos en todo el grupo, genera un *sensus communis*, un *decorum* (una conveniencia) y un espíritu de cooperación, desde el que se formulan obras (*erga*, *munera*) comunes, fundadas en la necesidad, y se distinguen diferentes funciones laborales, hasta el enrolamiento de los miembros en el máximo estrés, la guerra, que se entenderá como la obra fundamental de una comunidad elegida para la victoria.
- 7) *Alethotopo (o mnemotopo)*: un grupo en aprendizaje se constituye como custodio de su continuum de experiencia y se mantiene en forma como depósito central de la verdad con su propia pretensión de validez y su propio riesgo de falsificación.
- 8) *Thanatotopo o theotopo (o bien, iconotopo)*: ofrece a los antepasados, a los muertos, a los espíritus y dioses del grupo un espacio de revelación o un teclado semiótico para manifestaciones significantes del más allá.
- 9) *Nomotopo*: vincula recíprocamente a los coexistentes por «costumbres» comunes, por reparto del trabajo y expectativas recíprocas, con lo que, por el intercambio y el mantenimiento de la cooperación, aparece una tensegridad imaginaria, una arquitectura social compuesta de expectativas, apremios y resistencias mutuas, en una palabra: una primera constitución.

FIN DEL EXCURSUS 3

CAPÍTULO 7

CONCLUSIONES

En nuestras investigaciones anteriores, hemos planteado dos preguntas orientadoras: ¿cómo *pensar* de otra manera?¹³⁴⁹ y ¿cómo *sentir* de otro modo?¹³⁵⁰ La pregunta que guía esta investigación es ¿cómo *obrar* de otro modo? ¿cómo *actuar* de otro modo? ¿cómo *hacer* de otro modo? Pasamos de la ontología a la estética y, ahora, a la política. A partir de las nociones de acontecimiento y diferencia ontológica, en esta investigación se trató de indagar sobre la posibilidad de otras *formas de vida*: ¿Cómo sería posible construir relaciones sociales y políticas si no están sostenidas en un fundamento último? ¿Qué tipo de organización haría posible eludir la estructuración, la sedimentación o la territorialización de las relaciones? ¿Todo progreso se realiza por y en el espacio estriado, aun cuando es en el espacio liso donde se produce todo devenir?

Heidegger produjo un giro en la filosofía al intentar pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la ‘metafísica onto-teo-lógica’. Con ese fin delimitó las nociones de diferencia y acontecimiento, que permitieron abordar de otro modo los problemas ontológicos, y a partir de este otro modo de pensar, la apertura de otros modos de actuar, es decir, otros modos de las políticas.

La noción de *diferencia* ontológica evidencia la imposibilidad de un fundamento último de la realidad, tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Sin embargo, ello no implica la ausencia total de fundamentos ni tampoco que se deba renunciar a la posibilidad de pensar nuestro mundo. La consecuencia de definir la realidad por su inalienable y radical contingencia es que siempre resultará *parcialmente* fundada. De este modo, para pensar el carácter contingente de la realidad es necesario conceptualizar nociones nuevas, que posibiliten ‘fundar’ la realidad pero, justamente, sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último y absoluto. Tales son las nociones de acontecimiento, diferencia, inmanencia, devenir y multiplicidad, sobre las que ya hemos avanzado parcialmente en nuestra investigación anterior¹³⁵¹.

Se ha llamado ‘pensamiento postfundacional’ a las filosofías y teorías que parten de la noción de diferencia ontológica construida por Heidegger, a diferencia de los fundacionalismos y de los antifundacionalismos. Los primeros pueden definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos absolutos y, por lo tanto, incuestionables, para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior a él, que queda también fuera de cualquier intento de cuestionamiento. Los segundos niegan absolutamente la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. El postfundacionalismo se diferencia de ambos, ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento, pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y

¹³⁴⁹ Etchegaray, R. *et alia*: Informe Final del Proyecto de Investigación PROINCE A-155: *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, constituido en el ámbito del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la U.N.La.M., en el marco del Programa de Incentivos para Investigación en la Universidades Nacionales, 2013.

¹³⁵⁰ Etchegaray, R. *et alia*: Informe Final del Proyecto de Investigación PROINCE A-188: *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, constituido en el ámbito del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la U.N.La.M., en el marco del Programa de Incentivos para Investigación en la Universidades Nacionales, 2015.

¹³⁵¹ Cf. Etchegaray, R., *et alia*, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

absoluta. El postfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación, pero esta es siempre provisoria y contingente. El principal objetivo del pensamiento postfundacional es convertir en *problema* el estatus ontológico del fundamento.

Heidegger hace una interpretación de toda la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días, con el objetivo de mostrar cómo se ha explicado, en cada una de las etapas de esa historia, la realidad a partir de un fundamento absoluto e incuestionable. Por ello Heidegger identifica a la historia de la metafísica occidental con un fundacionalismo onto-teo-lógico. A este tipo de fundamentación la llamó ‘metafísica’. Luego de este diagnóstico, se propone sentar las bases y elaborar otro modo de pensar la realidad, que impida, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado, como se ha hecho en toda la historia de la filosofía.

La noción de *acontecimiento* señala el instante mismo del movimiento de fundar-desfundar, que abre la posibilidad de la dimensión óptica de la realidad, pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia óptica como tal. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Sein* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de *la diferencia como diferencia* para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

En nuestras investigaciones anteriores sostuvimos que Gilles Deleuze continúa, de alguna manera, la problemática heideggeriana y la reactualiza críticamente respecto a las cuestiones vinculadas con la diferencia ontológica. También hemos observado en ellas que ambos autores elaboran nuevos conceptos para pensar la diferencia política desde una perspectiva ontológica. A partir de estos antecedentes esta investigación se ha planteado como objetivo principal, evaluar en qué medida la ontología política de Deleuze abre nuevas vías para pensar la política *de otro modo* sobre las bases y el marco abierto por el “pensamiento político postfundacional”. Con ello, buscamos poder determinar en qué medida Deleuze logra construir una teoría política post-fundacional que aporte elementos novedosos para poder comprender nuestra sociedad.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel óptico y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes; en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir, ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo. Desde este contexto, nos propusimos responder a la siguiente pregunta: la filosofía política en Deleuze ¿puede ser considerada posfundacionalista?

Dentro de este marco inicial y con este objetivo definido, el primer capítulo de esta investigación procuró delimitar los significados de los conceptos de acontecimiento y diferencia ontológica, primero en Heidegger y después en Deleuze, para poder establecer algunas relaciones y diferencias provisionales entre ellos, que sirvieran de contexto amplio e hicieran posible la visualización de los movimientos, los cambios, los aportes y las novedades.

En el primer capítulo se caracterizó a los acontecimientos como relaciones móviles provisionales e inestables, como redes de flujos que se entrecruzan generando nuevas composiciones y desestabilizando las estructuras tendientes a la fijación y la clausura. Cualquier flujo puede conectar y desconectarse con cualquier otro, creando o aniquilando efectuaciones de cualquier tipo que sean. Consecuentemente, no se puede suponer *un principio* que regule o explique la conexión o desconexión de flujos. Dicho

de otro modo: la nota distintiva de los acontecimientos es la contingencia, pues deben comprenderse en su novedad y singularidad. Si los hechos o los entes pueden ser explicados desde un principio o fundamento trascendente que los sostiene, la novedad y singularidad de los acontecimientos remite al ser en tanto que ser y a la diferencia entre el ser y los entes, es decir, a la noción de diferencia ontológica.

Para Heidegger, el ser se despliega como adviniendo y desocultando lo ente a la vez que, en ese desocultar, el ser mismo se retrae. Precisamente, lo que Heidegger llama acontecimiento es ese punto donde se produce la inflexión entre el advenir del ser y el despliegue de lo ente. En cuanto el fundamento se retrae o se retira en el mismo fundar, los entes solo pueden ser fundados parcialmente y el fundamento abismal nunca puede ser último ni acabado. Por esta hendidura o abismo *en el ser*, que es ese retraerse o esa demora en el fundar, el fundamento no puede resultar último ni acabado. El acontecimiento pues, es siempre una singularidad que no puede ser prevista ni explicada completamente. La retirada del ser impide la fundamentación última pero abre un claro (*Lichtung*) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*), que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia ontológica como tal; es el estallido de la diferencia, el instante, único e irreplicable, de la aparición de la novedad. A esta expansión o estallido de la diferencia lo denominamos ‘vitalidad’.

En este punto donde se produce el estallido de la potencia con la que el ser irrumpe aparece una hendidura, una fisura, un desfondamiento, un abismo o inflexión en el ser que expresa algo horroroso, espantoso, que es constitutivo del acontecimiento. Dicho de otra manera: la nada es constitutiva e inseparable del ser; la muerte es constitutiva e inseparable de la vitalidad; en términos de Schelling: el mal es constitutivo e inseparable de la libertad. En definitiva, el acontecimiento puede ser comprendido como la radical y desmesurada potencia de la afirmación de la vitalidad que implica y contiene también el abismo, el horror y el espanto de su eliminación. El acontecimiento es el estallido, el desbordamiento, la expansión y la interconexión de la infinita potencia de la vida, efectuada a través del juego de fuerzas que producen constelaciones de sentido parciales y provisionarias. Por ello, el acontecimiento es coextensivo con el devenir.

Después de haber delimitado provisoriamente los significados de los conceptos de acontecimiento y diferencia ontológica en Heidegger y Deleuze, iniciamos, en el capítulo 2, una indagación de la *génesis de estos conceptos* en el proyecto heideggeriano de constituir una ontología fundamental capaz de responder a la pregunta por el sentido del ser, superando el olvido metafísico. Dicha indagación se justifica en la necesidad de determinar el contexto problemático que dio origen a los conceptos centrales de acontecimiento y diferencia ontológica. El primer resultado, sorprendente, de esta indagación fue que el proyecto heideggeriano inicial (*El ser y el tiempo*) fracasó sin poder lograr su objetivo y su autor se propuso entonces encontrar el punto de extravío para retomar (en sus términos, ‘repetir’) desde allí la investigación. Pero la ‘repetición’ del problema de la fundamentación de la metafísica tampoco logró alcanzar su propósito. Este resultado insatisfactorio nos indujo a ensayar posibles líneas de investigación alternativas que pudieran reabrir la problemática de la naturaleza, el origen y la función de la imaginación trascendental. Complementando la repetición heideggeriana de la investigación realizada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, seguimos la conceptualización de Hegel (en sus primeras obras) de la imaginación trascendental como ‘la noche del mundo’. Si bien estos avances son todavía insuficientes, indicaron una orientación de la investigación más allá de los logros de la

filosofía crítica de Kant y Fichte, hacia las figuras centrales del ‘idealismo alemán’: Schelling y Hegel. No casualmente, esta orientación fue seguida por el mismo Heidegger y por su entonces discípulo H. Marcuse y nosotros nos apropiamos de estos resultados en los dos capítulos siguientes (3 y 4).

La investigación de Schelling ya no sigue (como la de Kant en la *Crítica de la razón pura*) un problema teórico sino práctico. Ya no se trata de la posibilidad (fundamentación) de la metafísica como ciencia sino de la constitución de una ciencia de la libertad que indague sobre el fundamento de la acción libre, poniendo las bases para las ciencias del espíritu, de la historia y de la política. Sin embargo, aunque parece plantear otros problemas, la investigación de Schelling es una continuación del proyecto kantiano sobre la imaginación trascendental como facultad originaria, aunque no ya de las ciencias y del conocimiento científico, sino de todas las producciones del espíritu humano. Como el mismo Heidegger señaló, el objetivo de desarrollar una ontología de la libertad con el objeto de oponerla a la política como opresión y humillación estaba presente en la misma *Investigación* de Schelling. Para éste, solo se puede alcanzar una comprensión del concepto de libertad en el contexto del sistema de la ciencia filosófica. En este marco fue posible establecer algunas comparaciones entre las interpretaciones de Kant, Schelling, Hegel y Heidegger. El objetivo de definir la libertad en el contexto de la filosofía hace manifiesta la contradicción entre sistema y libertad. Esto condujo la investigación de Schelling hacia la teología y el panteísmo, poniendo el fundamento de la libertad y de todo lo que es en Dios. Schelling sobrepasa de esa manera el marco kantiano y con él sus presupuestos metafísicos o subjetivos, partiendo de la relación y del fundamento de esa relación que es la esencia de la libertad entendida como la respuesta a la pregunta ontológica, a la pregunta por la esencia del Ser. Esta pregunta es abordada por Schelling desarrollando la dialéctica del fundamento y la existencia sobre base del *Ungrund* como unidad unificante previa. Para Heidegger, este intento termina en un fracaso análogo al que resulta del proyecto kantiano de (re)fundamentación de la metafísica y, desde su perspectiva, no podía ser de otro modo, pues todo el movimiento del ‘idealismo alemán’ desde Kant hasta Hegel quedó atrapado en las categorías de la metafísica del sujeto moderno que consuman el olvido de la pregunta por el sentido del ser. Mediante esta reducción del intento de Schelling a las categorías de la metafísica del sujeto moderno, Heidegger desvaloriza y oculta la novedad del *acontecimiento filosófico* del idealismo alemán. Si bien Heidegger nunca admitió la posibilidad de que algún pensador antes que él haya podido replantear la pregunta por el sentido del ser abierta por los filósofos presocráticos y clausurada desde Sócrates, Platón y Aristóteles, en el curso de esta investigación hemos señalado que Schelling advierte que la cuestión de la esencia del Ser (la pregunta ontológica) solo puede ser planteada adecuadamente si se introducen los conceptos de dialéctica y devenir en la ontología, pero el pensamiento heideggeriano rechaza categóricamente esta posibilidad.¹³⁵² Indudablemente, Schelling llegó a un punto decisivo con su investigación. Un índice de esta inflexión es que no haya publicado nada más, aun cuando haya dedicado todo el resto de su vida a intentar darle una respuesta más adecuada al problema. En el curso de nuestra propia indagación, el hallazgo de la ‘olvidada’ investigación de Marcuse sobre la ontología de Hegel, nos permitió encontrar un sorpresivo camino alternativo¹³⁵³.

En el capítulo 4, se avanzó en esta dirección, pero superando los fracasos y retrocesos de la búsqueda anterior, intentando una comprensión del ser como diferencia

¹³⁵² Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, pp. 116-117.

¹³⁵³ Enfrentando una disyuntiva análoga S. Žižek ha ‘desolvidado’ los trabajos no publicados de Schelling (*Die Weltalter*) encontrando una respuesta complementaria de la hegeliana.

y devenir, con el fin de dar sustento a una ontología política capaz de pensar la novedad y la diferencia en el ámbito de lo social. Con esa finalidad hemos recuperado las principales categorías ‘onto-lógicas’ construidas por Hegel con el objeto de responder a aquella pregunta fundamental, como son las de motilidad, acaecer, negatividad, devenir, ser determinado, finitud, razón, síntesis originaria, existenciar, esenciar o senciar, historicidad, realidad efectiva, conceptuar y sujeto. Estas categorías expresan el movimiento concreto del Ser de lo real. A partir de ello, se ha abierto la posibilidad de desarrollar una filosofía de la diferencia y una comprensión del ser como escisión y como negatividad, poniendo el acento en el Acaecer y la Historicidad. Una filosofía de la diferencia construida sobre estas bases abre a su vez la problemática de la diferencia política, que se abordó en los capítulos 5 y 6.

En el capítulo 5 se ha mostrado la *génesis histórica* del problema de la diferencia política a partir de las filosofías postfundacionales, derivadas del marco planteado inicialmente por Heidegger. A partir de él, la ‘pregunta fundante’, la pregunta por la diferencia *como* diferencia, abre una brecha irreconciliable e insuperable entre el nivel ontológico y el óntico. Esta brecha abierta por la pregunta ontológica se desplazó hacia la filosofía política y social, inquirendo por el fundamento de la sociedad o el fundamento de la democracia frente a los ‘totalitarismos’. Así como Schelling había advertido que la libertad es el fundamento del bien y del mal, así también Paul Ricoeur plantea que lo político (la brecha, la diferencia) fundamenta por igual la democracia y el totalitarismo, el capitalismo y el fundamentalismo, la autonomía y la sujeción. Este autor realizó una distinción decisiva entre *lo* político y *la* política, señalando la brecha entre el nivel ontológico y el nivel óntico, que le permitió argumentar a favor de la autonomía de lo político respecto de cualquier otro ámbito (social, económico, cultural, ideológico, etc.). Así como en Heidegger, el pensamiento del Ser no se deriva de una abstracción hecha a partir de la totalidad de los entes o de una región de los entes ni tampoco de un fundamento último trascendente, así también la racionalidad de lo político no se deriva de ninguna relación social específica ni de un fundamento trascendente no-político. Por este camino, Ricoeur concluye que la especificidad de lo político solo se comprende en el pensamiento filosófico al enfrentar la fractura entre racionalidad y poder, entre control y libertad.

La política considerada en el nivel óntico remite a un régimen discursivo específico, a instituciones particulares, a un sistema social dado o a ciertas formas de acción; mientras que *lo político*, considerado desde el nivel ontológico, remite al posibilidad contingente, indefinible, mutable e infundable de la fundación de la sociedad, que siempre se retrae frente al emerger de las prácticas sociales y sus instituciones. Concebida así, la diferencia política indica la imposibilidad de cualquier totalización de sentido, la imposibilidad de clausura final o de fundamentación absoluta de la sociedad. Esto impide que lo social y el fundamento puedan identificarse. La diferencia ontológica hace referencia a una incompatibilidad radical, a una brecha insalvable entre los conceptos de lo político, como acontecimiento o antagonismo radical (nivel ontológico) y la política como orden jurídico, forma de gobierno u orden social.

De aquí en adelante, la filosofía política tendrá que redefinir el concepto de *lo político* y diferenciarlo de *la política*. Dos líneas opuestas trataron de responder a este problema: unos definieron lo político por su carácter asociativo y los otros acentuaron su carácter disociativo o conflictivo. Ambas orientaciones alcanzaron una ‘síntesis’ al pensar lo político como la interrelación de dos lógicas contrapuestas y complementarias (la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia) y desarrollaron las consecuencias de la diferencia ontológica en lo político.

En este contexto de la diferencia en el pensamiento político, Foucault representa una ruptura radical y un modo completamente nuevo de pensar lo político (el poder). Deleuze estudia y sistematiza esta nueva forma de pensamiento, desde la cual se inició en la política. Desde Foucault se han podido comprender los supuestos de las teorías políticas ‘metafísicas’ que ha sido necesario abandonar para pensar el poder de otro modo. Se ha podido apreciar cuál ha sido el aporte de Foucault y el progreso de Deleuze en esta cuestión, desplegando los conceptos fundamentales del pensamiento político nuevo, para comprender *cómo se compone lo nuevo* en las relaciones sociales.

Deleuze sistematiza las investigaciones de Foucault siguiendo el hilo conductor de los supuestos no cuestionados e impensados de las ‘metafísicas’ políticas tradicionales. Ellos son: propiedad, localización, subordinación, esencia, modalidad y legalidad. Cada uno de estos supuestos es reemplazado por nuevos conceptos que posibilitan pensar el poder de otra manera: en lugar de propiedad, relaciones de fuerzas o posiciones estratégicas; en lugar de localización, microfísica, multiplicidades, planos difusos; en lugar de subordinación, inmanencia y descentralización; en lugar de esencias o atributos, funcionalidad, operatoria; en lugar de las modalidades represivas o ideológicas, productividad y creatividad; en lugar de legalidad, gestión

de los ilegalismos. Deleuze subraya tres novedades importantes en los aportes de Foucault. En primer lugar, la nueva concepción supera todas las teorías tradicionales del poder. En segundo lugar, supera las concepciones dualistas que separan el poder del saber, lo no discursivo de lo discursivo. En tercer lugar destaca la capacidad productiva y creativa del poder y no meramente los aspectos limitativos, represivos o negativos.

Superando estos resultados meramente ‘negativos’ o críticos, Deleuze comienza a bosquejar la historia y la lógica del nuevo sistema de poder que se está desplegando desde el fin de la segunda guerra mundial. Las ‘sociedades de control’ (como las llama) se diferencian de las ‘sociedades disciplinarias’ que había investigado Foucault, ya que buscan ordenar y controlar los movimientos de distintas velocidades en los espacios abiertos y cambiantes. Las técnicas y aparatos de control se ordenan como variaciones inseparables, cuyo objetivo es modular las ‘dividualidades’ en sistemas inestables que no dejan de rehacer sus relaciones y redefinir sus elementos. El control ha creado nuevas máquinas, ordenando el espacio-tiempo en sistemas inestables y abiertos, definiendo una nueva concepción del hombre y de la sociedad.

Toda filosofía responde a problemas concretos y la filosofía política no es una excepción. El problema concreto al que debe responder necesariamente la filosofía política contemporánea es el análisis del capitalismo, con sus formas de relación que no deja de afectar a los individuos y los grupos, produciendo formas de sujeción voluntarias y *catexis* de deseo. Para responder a este problema, Deleuze y Guattari reúnen los aportes más significativos en las ciencias sociales en el último siglo, tales como los análisis de Marx y los desarrollos de las diversas orientaciones del marxismo hasta el presente, pero también los aportes de la lingüística, del estructuralismo y del psicoanálisis. Los conceptos de trabajo y producción (Marx), significado, significante, sentido (Saussure, estructuralismo) y pulsión, inconsciente (Freud) se sintetizan en los conceptos de ‘máquinas deseantes’ y ‘agenciamientos de deseo’. Se torna necesario superar los modelos de pensamiento tradicionales, incluso los recientes. Deleuze y Guattari llaman ‘arbóreos’ a estos modelos, que pueden resumirse en tres modalidades básicas: el orgánico (lógica de las ciencias), el estructural (lógica del lenguaje), y el basado en el sujeto (lógica del psicoanálisis). Al modelo arbóreo contraponen el modelo rizomático o de redes, que conecta cualquier punto con cualquier otro. Se trata de un movimiento sobre una superficie plana, sin fundamentos o raíces profundas y sin superestructuras o sobredeterminaciones o sobrecondiciones. El rizoma es un tejido

conjuntivo que se despliega siempre por el medio y señala hacia la prioridad de la conjunción ‘y’ sobre la atribución ‘es’. El acontecimiento se produce siempre en el medio, en la relación, y no en los términos relacionados. El modo de pensamiento rizomático y las relaciones de poder que le corresponden son multiplicidades, o mejor: micro-multiplicidades. Deleuze piensa la política según esta perspectiva rizomática: sin modelos, sin centros, sin jerarquías, sin verticalidad. Un movimiento rizomático se caracteriza por los principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura a-significante, cartografía y calcomanía. El pensamiento rizomático constituye la base de la teoría de los agenciamientos, que se propone como superación de los conceptos de estructura (estructuralismo) y dispositivo (Foucault), como también de los modos de pensamiento orgánico, dialéctico y estructural. El agenciamiento es una multiplicidad compuesta de máquinas que producen curvas de visibilidad y curvas de enunciación, atravesado por líneas de fuerza que conectan todos los elementos y conjuntos heterogéneos, y producen líneas de subjetivación. Por esto, un agenciamiento es esencialmente político. Un agenciamiento es un co-funcionamiento de elementos heterogéneos, es un hacer funcionar juntos los heterogéneos modificando a los elementos al ensamblarlos. El deseo es así concebido como agenciamiento, como ensamblaje.

Los aportes de los pensamientos de Spinoza, Nietzsche y Foucault, hicieron visibles las falencias comunes a estas tradiciones que intentaron dar cuenta del capitalismo: su acento en la falta, en lo negativo, en la carencia. El capitalismo no responde a las necesidades, a las faltas o a las carencias, porque las máquinas deseantes son fuerzas activas, productivas y creativas. La carencia no es natural o dada, sino que es el fin supremo del capitalismo, el que se vale de todos los medios para producirla.

Se trata de desarrollar una ontología política que haga posible el análisis del capitalismo desde una perspectiva completamente nueva. Las máquinas deseantes no carecen de nada, sino que producen lo real y producen los sujetos sociales. La realidad del capitalismo es proceso productivo. Deleuze y Guattari inventan el concepto de ‘máquina’ y de lo ‘maquínico’ para superar el modelo estructuralista. Las máquinas funcionan. Lo hacen produciendo flujos y cortes. Los cortes son positivos, productivos; las disyunciones son inclusivas y los consumos son pasajes, *devenires*. El proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de consumo, porque existen tres tipos de cortes: extractivos, separaciones y excedentes. Los cortes y los flujos no pueden reducirse a la unidad de un fundamento o de una finalidad, ni de una substancia o un sujeto. La producción deseante es siempre una multiplicidad irreductible. El deseo es activo, productivo. El deseo produce lo real, es decir, es deseo maquínico. El deseo es poder de afectar y ser afectado. La ontología política trata de las producciones del deseo en todos sus niveles o dimensiones. Dado que el capitalismo resulta del encuentro contingente de flujos descodificados, el problema político es la comprensión y codificación de estos flujos caóticos, de los devenires esquizos desterritorializados. El análisis del capitalismo y la construcción de una teoría generalizada de los flujos permite *desocultar el ‘secreto de la catexis de deseo’*: la forma monetaria. Con ello se hace posible responder a un problema medular de la filosofía política: cómo se llega a desear el poder e, incluso, la propia sumisión. La filosofía política y el análisis del capitalismo son necesarios pero insuficientes, porque el problema no es teórico sino práctico. Responder a este problema práctico requiere la construcción de una micropolítica. Como ya lo había visto el mismo Marx, en su *Tesis XI* sobre Feuerbach: no se trata solo de interpretar sino fundamentalmente de transformar. Para ello es necesario detectar las líneas de fuga del sistema y seguirlas. Es necesario acelerar el sistema, convirtiéndolo en un proceso

esquizofrénico o en una línea de fuga, que es su potencial revolucionario. Se trata de construir agenciamientos que faciliten o hagan fluir los deseos en una dirección, que los hagan devenir.

En este contexto de problemas, Deleuze establece una relación entre la micropolítica y la cartografía, la que nos permitió enriquecer su perspectiva con algunos aportes realizados por P. Sloterdijk en obras como *Esferas* y *Has de cambiar tu vida*.

El saber de las políticas debe poder trazar líneas y dibujar mapas, construir cartografías. Existen tres tipos básicos de líneas: segmentos rígidos, flexibles y líneas de fuga o de desterritorialización. Estas últimas son constitutivas del campo social. Las sociedades y las políticas no se constituyen desde un fundamento último natural o sobrenatural, sino a partir de aquellas fuerzas que desestabilizan el sistema, que “lo hacen huir”. Al estudio de estas fuerzas desterritorializadoras, que son incompromisibles e inabsorbibles por el sistema, se lo llama ‘nomadología’. Para ello retoma los resultados de disciplinas diversas: la mitología, la etnología, la epistemología, la noología.

La micropolítica debe poder pensar las relaciones sociales desde el exterior, desde lo que no puede ser interiorizado o asimilado por el sistema de poder. Sin embargo, no debe confundirse el exterior con lo trascendente. Deleuze construye una ontología de la inmanencia que se propone invertir el platonismo dominante en la tradición occidental. Retoma así el proyecto nietzscheano (destrucción de la civilización apolínea y socrática) y heideggeriano (de(con)strucción de la metafísica, y prolongarlos en una filosofía de la diferencia, solo posible desde una perspectiva postfundacional. Sobre la base del desarrollo anterior, consideramos que la hipótesis principal que ha guiado esta investigación y que afirma que la filosofía política deleuziana es una forma de pensamiento post-fundacional, en tanto niega la posibilidad de establecer un principio último en el que se fundamenta la sociedad y el orden social, pero sin negar la posibilidad de constituir un pensamiento de lo político y de la política, ha sido suficientemente probada.

BIBLIOGRAFÍA

1. Libros

- Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- Biglieri, P. (comp.), *Introducción al pensamiento político moderno*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2009.
- Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, Madrid, Editorial Arena, 2008.
- Braidotti, *Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona. Gedisa, 2009.
- Castoriadis, C., “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2012.
- Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014.
- De Beistegui, M., *Another Step, Another Direction: A Response to Žižek’s ‘Why Heidegger Made The Right Step in 1933’*, International Journal of Žižek Studies, Vol. 1.4, Žižek and Heidegger.
- De Beistegui, M., *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- DeLanda, Manuel, *A New Philosophy of Society*, New York, Continuum, 2006.
- Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1974.
- Deleuze, G., *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós, 1984.
- Deleuze, Gilles – Bene, C., *Superposiciones*, Buenos Aires, Artes del Sur, 2003.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *¿Que es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, reproducida en el Magazín dominical de El Espectador, N° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992.
- Deleuze, Gilles, *Cours Vincennes - 17/05/1983*, versión en español en www.webdeleuze.com
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- Deleuze, Gilles, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Madrid, Amorrortu, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, traducción de M. S. Delpy y H. Beccaecece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975 – 1995)*, traducción de José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos: Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, segunda edición revisada, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.

- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003.
- Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos: Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, Tomo III. (clases de 1986), Buenos Aires, Cactus, 2015.
- 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, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- 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-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Dosse, F., *Gilles Deleuze-Felix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, F. C. E., 2009.
- Esperón, J. P., *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico?* Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar. Editorial UNLaM-Prometeo, Buenos Aires, 2015.
- Etchegaray, R. et alia, Informe final del proyecto de investigación: *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, 2015.
- Etchegaray, R., *Dominación y política*, Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2000.
- Etchegaray, R., et alia, *¿Cómo no sentirme así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo-UNLaM, 2009.
- Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.
- Etchegaray, Ricardo, et alia, Informe final de la investigación *La rebelión de los cuerpos*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, 2011.
- Etchegaray, Ricardo, *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, Unlam-Prometeo, 2014.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, México, F. C. E., 1967.
- Foucault, Michel, “El antiedipo: una introducción a la vida no fascista”, prólogo de la edición inglesa de *El Anti-Edipo*. Cuadernos críticos de la cultura, otoño de 1994, núm. 17, pp. 89-90.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en Foucault, M. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Freud, S., *Obras completas*, volumen XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Gallego, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Genovese (comp.), *Poéticas de la memoria en el Cono Sur*, Buenos Aires, Corregidor, 2015.
- González Asenjo, Florencio, *El todo y las partes: Estudios de Ontología Formal*, Madrid, Martinez de Murguía, 1962.

- González Asenjo, Florencio. *In-Between: An Essay on Categories*, Washington, D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988.
- González Asenjo, Florencio. *The logic of Opposition, En Paraconsistency, the logical way to the inconsistent proceedings of the world congress held in Sao Paulo*. United States of America, Marcel Dekker, 2002.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, traducción de F. Gómez, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM, 2011.
- Hegel, G. W. F., *Creer y saber*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM-Abada Editores, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía real*, Madrid, F. C. E., 1984.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, México, F. C. E., 1966.
- Heidegger, M., *Caminos en el bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981.
- Heidegger, M., *La historia del ser*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.
- Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás, Trotta, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin, “La esencia del fundamento”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2006. Utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Heidegger, Martin, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Hyppolite, J., *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- Kojève, A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- Lacan, J., *La Angustia*, Seminario X, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Seminario XI, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, F. C. E., 2008.
- Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Lapoujade, D., *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Buenos Aires, Cactus, 2016.

- Leen De Bolle (Ed.), *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leuven (Belgium), Leuven University Press, 2010.
- Malabou, C., *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2016.
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, F. C. E., 2009.
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.
- Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.
- Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- Mengue, Phillipe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- Mujica, *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, España. UAM, 1996.
- Nancy, J. L., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, tomo IV (1885-1889), Madrid, Ed. Tecnos, 2008.
- Nietzsche, F., *Segunda intempestiva: sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 2003.
- Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, 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, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- Patton, Paul, *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Picotti, Dina, *Heidegger: el otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Editorial Quádrata, 2010.
- Porter, Robert, *Deleuze and Guattari: Aesthetics and Politics*, Cardiff, University of Wales Press, 2009.
- Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, F. C. E., 1970.
- Ricoeur, P., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990.
- Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, España, UAM, 1999.
- Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Schelling, F., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Schérer, René, "Homo tantum. Lo impersonal: una política" en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, 2002, pp.15-25.
- Schérer, René, *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012.
- Sloterdijk, Peter, *El Sol y la Muerte. Investigaciones dialógicas*; (trad. Germán Cano), Siruela, Madrid, 2004. Citamos versión digital.
- Sloterdijk, Peter, *Esferas*, 3 tomos, Madrid, Siruela, 2010
- Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, traducción P. Madrigal, Pre-textos, Valencia, 2012.

Sloterdijk, Peter, *Los hijos terribles de la Edad Moderna: sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*, Siruela, Madrid, 2015. Citamos versión digital.

Sloterdijk, Peter, *Reglas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.

Sloterdijk, Peter, *Temperamentos filosóficos*, 2010.

Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London, Routledge, 2003.

Tocqueville, A., *La democracia en América*, Madrid, Sarpe, 1984.

Vernant, J. P., *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires, F. C. E., 2000.

Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.

Vighi, F.-Feldner, H., *Žižek. Beyond Foucault*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.

Zarka, Yves y otros, *Deleuze político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010.

Žižek, S., *¡Goza tu síntoma!*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Žižek, S., *La permanencia de lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016.

Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.

Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014.

Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. 2009. Buenos Aires. Paidós.

Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.

2. Revistas

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>

Magnet Colomer, J. (2013), “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, Eikasía. Revista de Filosofía, Mayo de 2013, p. 229, en: <http://www.revistadefilosofia.org/49-10.pdf>

Muñoz, B., “La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la Teoría Crítica”, Revista Arxius, Núm. 22, JUN 2010, p. 10, en: <http://www.uv.es/~sociolog/arxius/ARXIUS%2022/Blanca%20Munoz.pdf>

Romero Cuevas, J. M. (2013), “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, REVISTA PENSAMIENTO, vol. 69, núm. 259, p. 335, en: <https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734>

PRODUCCIÓN ACADÉMICA, FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA DEL EQUIPO DE INVESTIGACIÓN

a. Seminarios de posgrado dictados dentro del marco de este proyecto de investigación

Dictado del Seminario multidisciplinario de post-grado “Diferencia y acontecimiento”, dictado por los Dres. Ricardo Etchegaray y Juan Pablo Esperón, en el segundo cuatrimestre de 2016, perteneciente al Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador.

b. Publicaciones en revistas especializadas y actas de congresos, jornadas, etc.

1. Esperón, J. P. (2016), “Nietzsche y Heidegger: Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar”, en *RIHUMSO*. Revista de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales dependiente del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Bs. As. Año V, número 9, 2016. Pág. 69-81. ISSN 2250-8139. Disponible en: <http://rihumso.unlam.edu.ar/index.php/humanidades/article/view/90>
2. Esperón, J. P. (2016), “Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad”, en *AISTHESIS*, Revista Chilena de Investigaciones Estéticas dependiente del Instituto de Estética de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile, Año XXVII, número 59. Pág. 143-156. ISSN 0568-3939, E-ISSN 0718-7181. Disponible también en: <http://estetica.uc.cl/publicaciones/revista-aisthesis>
3. Esperón, J. P. (2016), “Acontecimiento y devenir. El problema del fundamento ausente”, 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 LXXII, N° 1, 2016, Pág. 161-174. AG ISSN 0049-2353.
4. Esperón, J. P. (2016), “Problemas en torno a la noción filosófica de acontecimiento”, 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 VI, Volumen 8, 2016, Pág. 19-30. ISSN 1853-7596. Disponible en: <http://www.editorialabiertafoia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento>
5. Zuleta, Virginia (2016) “Pasear en y con el matiz. Un arrimar(se) a Informe de Reynaldo Jiménez” en el *Dossier Homenaje a Roland Barthes: Diaforologías. Literatura y Filosofía* bajo la coordinación de Gabriela Simon, en la Revista Barda del CEFC de la Universidad de Comahue, pp. 35-44 (ISSN 2469-1135).
6. Etchegaray, R. “Deleuze y el pensamiento de la sensación”, *Nuevo Pensamiento*, Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Área San Miguel, Volumen 5, Número 5, Junio de 2015, en: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/86>
7. Etchegaray, R. (2016) “El pensamiento de Deleuze y la pintura de L. Freud”, *Nuevo Pensamiento*, Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Área San Miguel, Volumen 6, Número 7, Junio de 2016, en: <http://www.editorialabiertafoia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/104/76>

8. Etchegaray, R. (2016) “La imaginación trascendental y el problema de la fundamentación de la metafísica”, *Nuevo Pensamiento*, Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Área San Miguel, Volumen 6, Número 8, Noviembre de 2016, en: <http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/111/81>
9. Etchegaray, R. (2016) “La ontología de Hegel: acaecer y motilidad”, *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza*, evaluado y en proceso de publicación.
10. Mónaco, Sofía, Ponencia: Hacia una cognición encarnada desde la Filosofía de la Danza, presentada en las XVIII Jornadas de Pensamiento Filosófico “Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales”, desarrolladas el 9 y 10 de junio del 2017, coordinadas por FEPAI y realizadas en el Museo Roca. ISBN 9789509262973.
11. Mónaco, Sofía, Publicación del artículo “Habit(u)ar el cuerpo” en la revista española *Fatale Magazine* (2017).
12. Esperón, J. P. (2017), “Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze”, *REVISTA DEVENIRES*. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Año XVIII, Núm. 36, 2017, ISSN 1665-3319. Pág. 33-53. Disponible en: <http://devenires.umich.mx/>
13. Esperón, J. P. (2017), “El problema de la reacción y el resentimiento en la teoría de las fuerzas de Gilles Deleuze”, 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 LXXIII, N° 1, 2017, Pág. 45-61. AG ISSN 0049-2353.
14. Esperón, J. P., (2017), “Pensar el acontecimiento. Un desafío para la filosofía actual”, *Actas de las XVIII jornadas de pensamiento filosófico de FEPAI, “Nuestra Filosofía frente a los desafíos actuales”, (Comp.) LÉRTORA, Celina; Buenos Aires, Ed. F.E.P.A.I, E-Book, ISBN 978-950-9262-97-3, pág. 341-351, mayo de 2017. Disponible en: <http://www.fepai.org.ar/>*
15. Esperón, J.P. (2017), “Resentimiento y nihilismo. El triunfo de las fuerzas reactivas”, *actas de las V jornadas internacionales de hermenéutica: En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social*, ed. Proyecto Hermenéutica. Disponible en: <http://www.proyectohermeneutica.org/index.html>
16. Esperón, J.P. (2017), “Dionisos: la expresión del Acontecimiento como fenómeno estético en la filosofía de Gilles Deleuze”, *actas de las VIII jornadas de antropología filosófica. Animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política*, Barbosa, S., Gonzalez, A., Conti, R. (comp.), Ed. UNA, Bs. A.s, 2017. Págs. 176-180. Disponible en: <http://www.aadiebaire.com.ar/pdf/ACTAS%20VIII%20JNAF%20-%20UNDAV%202017%20-final.pdf>
17. Esperón, J.P. (2017), “Acontecimiento y Diferencia. Una interpretación del *Zwischen* en la filosofía de Heidegger”, *actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos “Tiempo y Espacio”, ed. SIEH. Disponible en: <https://www.sociedadheidegger.org/copia-de-iii-congreso-sieh>*
18. Esperón, J. P., Etchegaray, R. (2017), “Acontecimiento y diferencia política”, *actas de las VII Jornada Internacional de Investigación y transferencia: Universidad y Ciencia. Fronteras abiertas para el conocimiento*, Dpto. Humanidades y Ciencias Sociales (Comp.), UNLaM, Bs. As., 2017. Disponible en: <http://humanidades.unlam.edu.ar/>
18. Etchegaray, R., “La ontología de Hegel: acaecer y motilidad”, *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNLaM (Rihumso)*, vol. 1, número 11 (2017), pp. 52-81, ISSN 2250-8139, en: <http://rihumso.unlam.edu.ar/index.php/humanidades>

c. Libros publicados

1. Esperón, J. P., Etchegaray, R., Chicolino, M., Romano A., (2016), *Pensar con Deleuze. Pensar do otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*. Editorial FAIA, Buenos Aires, 2016. ISBN 978-153-345-1958.
2. Etchegaray, R., Esperón, J.P., Chicolino, M., Romano, A., Mc Namara, R., (2016), *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, ed. Unlam-Prometeo, San Justo, 2016. ISBN 978-987-3806-69-8.
3. Romano, A., Redactor y coautor del *Manual de Procedimientos del Comité de Evaluación Ética en Investigación* del Departamento de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de La Matanza, 2016.
4. Mónaco, S., Co-autoría del libro *Pensar en torno al Numen: Religación II* (2016) Ediciones del signo (ISBN 9789873784133).
5. Romano, Augusto, *La cuestión del deseo según Hegel y Lacan*, 2017, Buenos Aires, Editorial Teseo, ISBN 978-987-42-4182-5.
6. Esperón, J. P., (2017), *El Acontecimiento, la Diferencia y el "Entre"*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2017. En prensa.

d. Publicaciones en capítulos de libros de los avances de la investigación

1. Esperón, J. P., "Heidegger, Deleuze, Nietzsche y la ontología", en Esperón, J. P., Etchegaray, R., Chicolino, M., Romano A., (2016), *Pensar con Deleuze. Pensar do otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*. Editorial FAIA, Buenos Aires, pág. 8-66, 2016. ISBN 978-153-345-1958.
2. Esperón, J. P. (2016), "El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana", Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, pág. 205-236, 2016. ISBN 978-184-890-2107.
3. Esperón, J. P. (2016), "Antecedentes y planteo del problema en la filosofía de Heidegger", en Etchegaray, R., Esperón, J.P., Chicolino, M., Romano, A., Mc Namara, R., (2016), *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, ed. Unlam-Prometeo, San Justo, pág. 19-38, 2016. ISBN 978-987-3806-69-8.
4. Esperón, J. P. (2016), "El acontecimiento y el planteo deleuziano del problema de la diferencia", en Etchegaray, R., Esperón, J.P., Chicolino, M., Romano, A., Mc Namara, R., (2016), *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, ed. Unlam-Prometeo, San Justo, pág. 39-64, 2016. ISBN 978-987-3806-69-8.
5. Mónaco, Sofía, "Ritmos hierofánicos", en co-autoría para el libro *Tiempo y cuerpo* (2017). Ediciones del signo. ISBN 9789873784910.
6. Zuleta, Virginia (2017) "Hacia una crítica total. La cuestión del juicio en Antonin Artaud" en *Juicio, Proceso y Drama. Ensayos sobre estética y filosofía del derecho*, Buenos Aires, Ed. Aldina, pp. 104-109. ISBN 978-987-46259-5-3.

e. Participaciones en congresos, jornadas, coloquios

1. Esperón J. P., Nombre de la reunión científica: “II Jornadas Nacionales de Filosofía sobre Nuevo Pensamiento: El Acontecimiento y lo Sagrado”.

Tipo de reunión científica: Jornadas Nacionales.

Lugar de la reunión: ANCBA (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires), CABA.

Año de la reunión: 17 al 19 de agosto de 2016.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “El Acontecimiento y Dionisos en la filosofía de Deleuze”.

2. Esperón J. P., Nombre de la reunión científica: “I Jornadas Internacionales: El cuidado de sí y el cuidado del mundo”.

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.

Lugar de la reunión: Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, CABA.

Año de la reunión: 23 al 26 de agosto de 2016.

Tipo de participación: Expositor en Panel.

Nombre de la ponencia: “Heidegger y la poesía. La fundación del otro inicio”.

3. Esperón J. P., Nombre de la reunión científica: “I Jornadas Internacionales: El cuidado de sí y el cuidado del mundo”.

Tipo de reunión científica: Jornadas Internacionales.

Lugar de la reunión: Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, CABA.

Año de la reunión: 23 al 26 de agosto de 2016.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “La novedad y el acontecimiento en la filosofía de Heidegger”.

4. Esperón J. P., Nombre de la reunión científica: VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología “Empatía, Intersubjetividad y comunidad”.

Tipo de reunión científica: Coloquio Internacional.

Lugar de la reunión: Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina, CABA.

Año de la reunión: 19 al 21 de octubre de 2016.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “La novedad y el acontecimiento en la filosofía de Deleuze”.

5. Esperón J. P., Nombre de la reunión científica: “VI Jornada Internacional de Investigación y transferencia: Nuevos proyectos, nuevas oportunidades”.

Tipo de reunión científica: Jornada Internacional.

Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza.

Año de la reunión: 01 de noviembre de 2016.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar”.

6. Zuleta, Virginia Nombre de la reunión científica: Jornadas Gilles Deleuze

Tipo de reunión científica: Jornadas organizadas por UNSJ, FFHA.

Lugar de la reunión: San Juan

Año de la reunión: mayo de 2016

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: *¿Qué es eso que decimos cuando decimos “vida”? Notas sobre la relación: literatura y vida.*

7. Zuleta, Virginia. Nombre de la reunión científica: V Jornadas en Filosofía de la cultura

Tipo de reunión científica: organizadas por CEFC de la UNCo.

Lugar de la reunión: Viedma

Año de la reunión: octubre de 2016

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: *Sintiente* Audiovisual Experimental.

8. Zuleta, Virginia Nombre de la reunión científica: II Jornadas Interclaustrales de Teoría del Estado y del Derecho *DRAMA Y JUSTICIA*

Tipo de reunión científica: organizada por el Proyecto UBACyT “Historia de la crisis del Humanismo: del juicio de Dios al juicio seglar, a la luz de la noción de retórica”, Instituto de Investigaciones Jurídica y Sociales A. L. Gioja

Lugar de la reunión: Buenos Aires

Año de la reunión: 2016

Tipo de participación: Moderadora.

9. Mónaco, S., Nombre de la reunión científica: Jornada "La Ética del Psicoanálisis" organizada por la Escuela de Psicoanálisis Discurso Freudiano

Tipo de reunión científica:

Lugar de la reunión: Buenos Aires

Año de la reunión: 18 de junio del 2016

Tipo de participación: Panelista.

Nombre de la ponencia: "Sumisión y obediencia: Arquitectura de un Sujeto Racional kantiano."

10. Etchegaray, R., Nombre de la reunión científica: VI Jornada Internacional de Investigación y Transferencia, organizada por el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza

Tipo de reunión científica: Jornada Internacional

Lugar de la reunión: San Justo

Año de la reunión: 1/11/2016

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: Etchegaray, R., Expositor sobre el proyecto de investigación: *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar.*

11. Carrasco, Juliana, Nombre de la reunión científica: VI Jornadas organizadas por el Núcleo de Estudios de la Memoria (CIS - CONICET/IDES) Espacios, Lugares, y marcas territoriales de la violencia política y la represión estatal.

Tipo de reunión científica: Jornada

Lugar de la reunión: Buenos Aires

Fecha de la reunión: 7/11/2017

Tipo de participación: Expositor.

Título de la ponencia: La deuda Interna. Poesía Mapuche contemporánea como estrategia geopolítica de resistencia.

12. Romano, Augusto, Nombre de la reunión científica: Jornada de Filosofía Intercultural: Desafíos Teóricos y Prácticos.

Tipo de reunión científica: Jornada

Lugar de la reunión: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires

Fecha de la reunión: 7 de diciembre de 2017

Tipo de participación: Expositor.

Título de la ponencia: "Territorios de la subjetividad. Dos ejemplos sobre estructuración discursiva latinoamericana".

13. Romano, A.

Nombre de la reunión científica: Jornada Psicoanálisis y Filosofía: Intersecciones problemáticas Tipo de reunión científica: Jornada

Lugar de la reunión: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires

Fecha de la reunión: 14 de julio de 2017

Tipo de participación: Participante.

14. Etchegaray, R., Esperón, J. P., Romano, A., Mónaco, S.

Nombre de la reunión científica: Primer Foro de Docentes Investigadores de la Universidad Nacional de La Matanza

Tipo de reunión científica: Foro

Lugar de la reunión: Unlam, San Justo

Fecha de la reunión: 14 de noviembre de 2017

Tipo de participación: especialista epistemológico.

15. Esperón, J. P.

Nombre de la reunión científica: XVIII jornadas de pensamiento filosófico de FEPAI: "Nuestra Filosofía frente a los desafíos actuales".

Tipo de reunión científica: Jornadas internacionales.

Lugar de la reunión: Museo Roca, CABA.

Año de la reunión: 9 y 10 de junio de 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "Pensar el acontecimiento. Un desafío para la filosofía actual".

16. Esperón, J. P.

Nombre de la reunión científica: "V jornadas internacionales de hermenéutica: En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social".

Tipo de reunión científica: Jornadas internacionales.

Lugar de la reunión: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, CABA.

Año de la reunión: 6 al 8 de julio de 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: "Resentimiento y nihilismo. El triunfo de las fuerzas reactivas".

17. Esperón, J. P.

Nombre de la reunión científica: "VIII jornadas de antropología filosófica. Animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política".

Tipo de reunión científica: Jornadas nacionales.

Lugar de la reunión: Universidad de Avellaneda, Avellaneda, Bs. As.

Año de la reunión: 06 y 07 de septiembre de 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “Dionisos: la expresión del Acontecimiento como fenómeno estético en la filosofía de Gilles Deleuze”.

18. Esperón, J. P.

Nombre de la reunión científica: IV Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos “Tiempo y Espacio”.

Tipo de reunión científica: Congreso Internacional.

Lugar de la reunión: Campus Miguelete de la Universidad Nacional de San Martín.

Año de la reunión: 25 al 27 de Septiembre del 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “Acontecimiento y Diferencia. Una interpretación del *Zwischen* en la filosofía de Heidegger”.

19. Esperón, J. P.

Nombre de la reunión científica: “VII Jornada Internacional de Investigación y transferencia: Universidad y Ciencia. Fronteras abiertas para el conocimiento”.

Tipo de reunión científica: Jornada Internacional.

Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza.

Año de la reunión: 06 de noviembre de 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: “Acontecimiento y diferencia política”.

20. Etchegaray, R., Nombre de la reunión científica: VII Jornada Internacional de Investigación y Transferencia, organizada por el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza.

Tipo de reunión científica: Jornada Internacional.

Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza.

Año de la reunión: 06 de noviembre de 2017.

Tipo de participación: Coordinador del Área Sujetos sociales y poder político.

21. Etchegaray, R., Nombre de la reunión científica: VII Jornada Internacional de Investigación y Transferencia, organizada por el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza.

Tipo de reunión científica: Jornada Internacional.

Lugar de la reunión: Universidad Nacional de La Matanza.

Año de la reunión: 06 de noviembre de 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar.*

22. Zuleta, Virginia Nombre de la reunión científica: Políticas de la Memoria. Arte, memoria y política, organizadas por Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti.

Lugar de la reunión: Buenos Aires.

Año de la reunión: septiembre 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia: El mar como medio de una memoria sensible en El botón de nácar.

23. Zuleta, Virginia (2017) Nombre de la reunión científica: XVIII Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica Argentina.

Tipo de reunión científica: Congreso Nacional

Lugar de la reunión: San Juan.

Año de la reunión: octubre 2017.

Tipo de participación: Mesa Redonda: Política(s) de la literatura: sintomatologías para "pensar el presente", Coordinadora: Dr. María Gabriela Simon.

Nombre de la ponencia. *La literatura como el Afuera de la lengua. Un diálogo entre Deleuze y Rancière.*

24. Zuleta, Virginia (2017) Nombre de la reunión científica: VI Simposio Internacional de UNLaM de Teoría y Filosofía Política organizado por el Proyecto Redes "Red de Estudio en Teoría y Filosofía Política sobre nuevas democracias" y la Cátedra de Teoría Política I, Carrera Ciencia Política UNLaM.

Tipo de reunión científica: Simposio Internacional.

Lugar de la reunión: Buenos Aires.

Año de la reunión: noviembre 2017.

Tipo de participación: Expositor.

Nombre de la ponencia. "Somos las hijas de las brujas que no lograste quemar..."

Intervenciones en los cuerpos de las mujeres como máquinas de reproducción.

f. Evaluación de artículos para su publicación en revistas especializadas.

* Etchegaray, R., 15/11/2016: Evaluación del artículo: "Filosofía y literatura en Deleuze y Guattari: creación y acontecimiento" para la Revista Praxis Filosófica de Santiago de Cali, Colombia.

* Etchegaray, R., 15/08/2017: Evaluación del artículo: "Acontecimiento y sentido. Pensar la novedad a partir de la filosofía de Deleuze" para la REVISTA *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA*, DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, Bogotá, Colombia.

* Etchegaray, R., 10/11/2017: Evaluación del artículo "Breve indagación sobre agresividad y jerarquía" para *NUEVO PENSAMIENTO: Revista de Filosofía* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel.

* Etchegaray, R., 29/1/2018: Evaluación del artículo "Dislocación y decisión. Hacia una teoría deconstructiva del sujeto político en el trabajo de Ernesto Laclau" para Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.