



PENSAR CON DELEUZE

Colección Analéctica

Juan Pablo Esperón, Ricardo Etchegaray,
Martín Chicolino, Augusto Romano

**Juan Pablo Esperón, Ricardo Etchegaray,
Martín Chicolino, Augusto Romano**

PENSAR CON DELEUZE

Pensar de otro modo

la realidad, la acción, la creación y el deseo



Colección Analéctica

Editorial Abierta FAIA | Academia Latinoamericana

Revista y Casa Editorial Electrónicas

2016

A.A.V.V.

Pensar con Deleuze: Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo. -1a. ed. – Colección Analéctica. Editorial Abierta FAIA, 2016. 247pp. (15.24 x 22.86 cm)

ISBN-13: 978-1533451958

ISBN-10: 1533451958

PENSAR CON DELEUZE

Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo

Primera edición, abril de 2016

Dirección Editorial

Fernando Proto Gutierrez

Ismael Cáseres Correa

Juan Martínez

Editora

Agustina Issa

editorialabiertaifaia.com

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares de copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella con fines comerciales.

ÍNDICE

PRÓLOGO NO FILOSÓFICO PARA UN LIBRO DE FILOSOFÍA. *Por Ricardo Etchegaray*.....4

Capítulo I: HEIDEGGER, DELEUZE, NIETZSCHE Y LA ONTOLOGÍA.

MÁS ALLÁ DEL FUNDAMENTO Y LA VERDAD. EL DEVENIR Y LA INMANENCIA.

Por Juan Pablo Esperón.....8

Capítulo II: DELEUZE, SPINOZA Y LA ÉTICA.

DELEUZE COMO LECTOR DE SPINOZA.

Por Ricardo Etchegaray.....67

Capítulo III: DELEUZE Y LA ESTÉTICA.

“SOMOS MÚSICA PURA”. ESBOZOS PARA TRES LÓGICAS ARMÓNICAS.

Por Martín Chicolino139

Capítulo IV: DELEUZE, LACAN Y EL PSICOANÁLISIS.

LA REPETICIÓN EN DELEUZE Y EN LACAN.

Por Augusto Romano.....218

PRÓLOGO NO FILOSÓFICO PARA UN LIBRO DE FILOSOFÍA

En este libro se reúnen cuatro ensayos filosóficos, cuatro experimentaciones del pensamiento, cuatro mensajes arrojados al mar en botellas, cuatro meteoritos errantes por el universo caótico. ¿Qué se puede esperar de la actividad del pensamiento en nuestra época? ¿Cuál es la utilidad de la filosofía en el mundo actual dominado por las ciencias y las técnicas? ¿Por qué dedicar tiempo al pensamiento, a la escritura y a la lectura de estos textos? ¿Hay que justificar, todavía, a la filosofía?

Los textos reunidos en este libro son algunos de los resultados generados por un seminario-taller de lectura de obras del filósofo francés Gilles Deleuze durante el año 2013 en la Biblioteca Leopoldo Marechal de la Universidad Nacional de La Matanza, en el cual participaron personas de distintas procedencias y formaciones (estudiantes de distintas carreras, docentes de diversas disciplinas, empleados administrativos, profesionales, técnicos, etc.). Los participantes manifestaron que la lectura y discusión de los textos les había permitido pensar la realidad de otra manera, plantearse problemas nuevos, responder a preguntas que se habían formulado en otros contextos y aplicar los conceptos al ámbito específico de su formación o profesión. Destacamos estas evaluaciones porque echan por tierra algunos prejuicios arraigados respecto a la filosofía y al pensamiento en general, y porque esperamos obtener resultados análogos de la lectura de los trabajos presentados en este volumen.

Sin duda, los distintos lectores hallarán cosas disímiles en las apropiaciones que hagan de los textos. Sin embargo, es necesario aclarar que no son discursos dirigidos a los filósofos o a los estudiantes de filosofía. No son artículos dirigidos a especialistas o iniciados. Si bien cada uno tiene su estilo, sus condiciones y sus objetivos diferenciados, todos los artículos son accesibles y comprensibles sin muchos presupuestos y desde distintos planos. En este sentido, los cuatro textos persiguen uno de los objetivos explícitos del seminario: dirigirse a un público amplio y diverso. Los cuatro capítulos, por lo tanto, no deben entenderse como disciplinas diferentes o especializaciones filosóficas, sino como ensayos en planos superpuestos o interpretaciones temáticas que resuenan unas en otras.

Por supuesto, en todos ellos se trabaja con nociones, se apropian pensamientos, se crean conceptos. No se trata de representar la realidad o de imaginar las cosas. Los conceptos no solamente nos instalan en un mundo sino que también son las herramientas por las que la realidad (y nosotros en ella) deviene. Los conceptos no son propiedad de los filósofos ni de ninguna especialidad profesional, ni siquiera de los seres humanos. Los conceptos constituyen el plano dentro del cual se produce y actúa el pensamiento. El plano del pensamiento pone y distribuye las condiciones para plantear los problemas y para responder a ellos. Estos textos no dejan de plantear problemas, *nuevos* problemas. En este sentido, podría decirse, abren mundos nuevos.

Es difícil ubicarse en una nueva realidad. Es muy difícil representarse esta situación porque creemos que no existen territorios por descubrir, que toda la tierra está ‘mapeada’, que los satélites han fotografiado cada metro cuadrado del globo terráqueo. Suponemos que la época de los descubrimientos ya terminó, que no hay posibilidades de encontrarse en la situación de los *adelantados* y de los *descubridores* de los siglos XV, XVI o XVII. Damos por sentado que la consigna de Carlos V (*plus ultra*, más allá) solo podría señalar hacia el universo fuera de la tierra. Pero el pensamiento siempre ha apuntado a las grietas, a las fallas, a las rupturas, a las discontinuidades y nunca ha dejado de hacerlo. En este libro se ofrecen ejemplos de esta actividad.

Muchas personas creen que la filosofía es una disciplina que pertenece al pasado y que ha sido superada por las ciencias y por las técnicas. Los textos de este libro muestran que la filosofía no es una disciplina general, abstracta y desconectada de la vida, ni una especialidad que solo puede ser comprendida por algunos eruditos alejados de la realidad cotidiana de las personas o de los problemas de la vida diaria. Los artículos reunidos en este volumen también muestran que la actividad del pensamiento consiste en crear conceptos que hagan posible el planteo de nuevos problemas: pensar, sentir, desear de otro modo... vivir de otro modo. Desde su inicio, la filosofía se ha concebido como una acción, como una *praxis*, como un modo de vida, que solo puede realizarse desplegando el plano del pensamiento. No se trata en ningún caso de reducir la realidad a lo imaginado o representado, sino de inventar y construir un mundo nuevo. La filosofía es esencialmente práctica incluso cuando se mueve en el plano del pensamiento puro. Como consecuencia, la filosofía nunca deja de ser política, ética, arte, técnica, polémica, lucha, deseo. Esto puede ‘explicar’ las materias o los temas abordados en los cuatro capítulos que componen este libro: se ocupan de una realidad que se construye y deviene, de la acción ética, de la creación artística y de la producción

del deseo. El primer capítulo pone las bases para pensar la realidad de otra manera, sin apelar a la noción de fundamento o de verdad, para lo cual construye los conceptos de inmanencia y devenir. El segundo capítulo se propone pensar la acción de otro modo, redefiniendo los problemas de la ética desde la perspectiva de la potencia de los seres. El tercer capítulo despliega, diferencia y contrapone tres lógicas musicales para resaltar la fuerza creativa y destructiva de una armonía nomadológica. El cuarto capítulo enriquece la comprensión del concepto de repetición en la tradición psicoanalítica ensamblando las perspectivas de Lacan y Deleuze, proponiendo una nueva manera de pensar el deseo.

Los textos se mueven en cuatro planos interconectados que remiten unos a otros siguiendo el hilo conductor común. En la tradición escolar de la filosofía estos planos fueron considerados como disciplinas de la filosofía o materias para el pensamiento: metafísica, ética, estética y psicología, pero desde la perspectiva en que nos situamos, se trata de pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo. De allí el subtítulo de este libro.

El título también habla de la acción, de la actividad, del pensar. A diferencia de cierto prejuicio que remite el pensamiento a una actividad solitaria y desconectada, el título sugiere un pensamiento ‘en relación’, un ‘pensar con’ otro. Y propone otro singular: Deleuze. ¿Por qué Deleuze? Más allá de las modas que suelen concentrar la atención de los consumidores de cultura en los diferentes momentos de la historia para extinguirse en corto tiempo después de haber producido más humo que calor, Deleuze parece haber generado una enorme actividad productiva que ha trascendido el ámbito nacional (francés) y el europeo, tanto como el ambiente filosófico erudito o especializado. Su pensamiento se caracteriza por la creatividad y originalidad donde parecía que estábamos condenados a repetir a los grandes autores sin que fuera imaginable alguna novedad o diferencia. Sus conceptos móviles, mutantes, hicieron posibles apropiaciones, *territorializaciones*, acoplamientos y *devenires* en ámbitos tan diversos y con tal productividad que su estilo singular y la trama de problemas que plantea pueden detectarse en los más diversos ámbitos de la cultura y en los más extraños lugares. Sin embargo el propósito de este libro no es divulgar la filosofía en general ni el pensamiento deleuziano en particular, sino producir actos de pensamiento. La enseñanza y divulgación son necesarias e imprescindibles y no son tareas fáciles, pero no son los objetivos de este libro. En él se desarrollan, obviamente, las condiciones que hacen posible esta nueva manera de pensar pero no se reduce a aquel objetivo. Los

autores se proponen otras metas, responder a otras preguntas, plantear otros problemas. ¿Cómo pensar de otro modo? ¿Cómo orientar la acción en una situación de crisis? ¿Cómo llevar las fuerzas hasta su límite y crear un mundo nuevo sin ser tragado por el abismo y la destrucción? ¿Cómo conseguir que el deseo no se agote en el aburrimiento y la rutina?

Éstas son algunas de las cuestiones que se plantean en esta obra. Sin dudas, el lector encontrará o inventará otras muchas conectando su lectura con las actividades y contextos en los que está inmerso. No es posible ni deseable limitar o pautar esta proliferación. Por el contrario, nuestra pretensión es recibir algunos ecos y reflujos de los movimientos generados por el texto.

Dr. Ricardo Etchegaray

Noviembre de 2013

CAPÍTULO I

HEIDEGGER, DELEUZE, NIETZSCHE Y LA ONTOLOGÍA

Más allá del fundamento y la verdad. El devenir y la inmanencia

Juan Pablo E. Esperón¹

Introducción

Según Heidegger, la metafísica occidental se constituye y se caracteriza, desde su comienzo histórico, por estar determinada desde una estructura de pensamiento cuyo carácter es la oposición disyuntiva exclusiva² que presupone la lógica de la identidad. Dicha estructura está constituida por polos que se oponen entre sí para, luego, fundamentar la reducción de uno a otro. Ello pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de occidente, dado que, tal estructura de oposición que fue instituida por Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica, elaborando de la misma manera y bajo la misma lógica la reducción, a saber: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las *creaturas* al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad). Ello, a su vez, muestra ciertos límites en la comprensión de la realidad que creemos deben ser puestos en cuestión y discutidos. Exponemos, a continuación, esta problemática y, por otro lado, abordamos una posición alternativa al planteo de la tradición filosófica occidental a partir de la recepción deleuziana del pensamiento de Nietzsche. En Deleuze hemos encontrado un original modo de pensar, en el que se muestra una lucha feroz contra toda lógica de oposición metafísica, porque, justamente, esta lógica limita la actividad del pensamiento. Por ello, Deleuze pone todo

¹ Doctor, profesor e investigador de filosofía por la Universidad del Salvador. Profesor e investigador de la Universidad Nacional de La Matanza y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es miembro del CONICET y editor responsable de la Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Deleuze. E-mail: jpesperon@hotmail.com.

² Una proposición disyuntiva tiene la forma: “O bien... o bien...”. Sólo puede ser verdadera una de las dos alternativas de la disyunción, pero no ambas. Este mecanismo permite delimitar las identidades, excluyendo las diferencias.

su esfuerzo en elaborar una ontología de la diferencia y el devenir, esto significa que en la filosofía deleuziana hay un movimiento del pensamiento hacia una liberación del ser de su condición de fundamento que lleva, al filósofo francés, a mostrar que la realidad del ser es retornar como diferente.

El problema específico que aquí nos ocupa, entonces, se inserta en el marco general de las discusiones actuales y contemporáneas en torno al problema de la noción de diferencia, en particular la distinción heideggeriana entre la diferencia óptica y la diferencia ontológica, y el lugar que Deleuze le otorga a la filosofía de Nietzsche dentro de este marco conceptual. La filosofía como la literatura y las artes, a diferencia de las ciencias, no han dejado de plantearse desde hace un siglo el problema de lo nuevo, de la novedad, de la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento que no sea una repetición más o menos sutil o una interpretación más o menos sugerente de lo ya producido por la filosofía en su historia anterior. Ya en 1806 Hegel había sostenido que la filosofía había llegado a su culminación y se había convertido en “saber absoluto”, único al que cabe el nombre de Ciencia Verdadera. De allí en más, el marxismo, el positivismo, la filosofía analítica, el kantismo, el estructuralismo, entre otras influyentes corrientes de pensamiento, han proclamado el fin de la metafísica y la muerte de la filosofía, de lo cual se deriva la imposibilidad de la novedad. En este contexto, muchos autores se sumaron decididamente al proyecto científico, acrecentando las críticas al perimido proyecto filosófico que quedaba relegado a las escuelas anacrónicas y a la erudición histórica como antecedente de las ciencias o a la esfera estética o literaria sin pretensiones de verdad. En la segunda parte del siglo XX, en el ámbito francés en particular, pareció plantearse para la nueva generación de filósofos una alternativa de hierro entre las lecturas renovadas de la filosofía hegeliana, cuya totalización del saber no solamente comprendía el conjunto de la historia del conocimiento y el sentido de la historia sino que parecía tener la capacidad para integrar a sus mismos críticos (marxismo, existencialismo) y el estructuralismo que, proviniendo de la lingüística (humanidades) se proponía como un marco científico capaz de eludir las confusiones y aporías de las ciencias históricas o ciencias del espíritu. Autores como Foucault y Deleuze rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de “pensar de otro modo”. Esta posibilidad debe distinguirse no solamente de las propuestas mayormente aceptadas del marxismo, el existencialismo (sartreano o heideggeriano) o el estructuralismo sino también sus negaciones: las filosofías de la falta, de la ausencia, de la carencia. ¿Es

posible pensar de otro modo? ¿De qué manera? ¿No se está en todos los casos dentro de las alternativas planteadas desde las formas de pensamiento hegemónicas? ¿Cómo dar lugar a lo nuevo en el pensamiento si ya todo ha sido pensado? Problemas análogos se plantean en el ámbito de la literatura: ¿cómo escribir algo nuevo si ya todo parece haber sido escrito? Acaso sólo quepa la posibilidad de cultivar, comentar o enriquecer la obra de un escritor consagrado. Tal sería la función de la erudición o la crítica literaria pero no una nueva escritura. Deleuze no deja de alentar la construcción de un nuevo modo de pensar y de vivir. Sin embargo, advierte que la novedad no consiste en un nuevo elemento o caso particular que se desprenda o desarrolle del sentido de la historia ni tampoco en la negación determinada de los resultados últimos de la historia de la filosofía. Siguiendo a Nietzsche, señala que lo nuevo se identifica con lo “intempestivo”. De acuerdo con esta perspectiva, lo nuevo nunca está ya dado ni insinuado ni contenido en la historia sino que es el producto del devenir, de combinaciones inéditas o de “encuentros” aleatorios y contingentes, como los llama Althusser.³ Para la filosofía, para el pensamiento, lo nuevo consiste en la construcción de un plano que haga posible para una época particular llevar sus fuerzas hasta el extremo de lo que pueden, es decir, que hagan posible la creación. No se trata, sin embargo, de una creación *ex nihilo*. Siempre se pueden encontrar antecedentes, ejemplos, casos de creación, tanto en el pasado como en el presente, que potencien las fuerzas del pensamiento. Pero estos ejemplos no se encuentran, por lo general, en las figuras que Hegel denominó los “héroes del pensamiento”, es decir, en los autores que las historias de la filosofía no dejan de citar y estudiar, sino en aquellos otros que han sido enterrados, sepultados, olvidados, reprimidos, ignorados, excluidos del panteón de los héroes. Las incursiones que Deleuze hace en la historia de la filosofía son siempre para rescatar a estos autores “menores”: Lucrecio, los estoicos, Hume, algo de Leibniz, algo de Kant, Bergson, y sobre todo, Spinoza y Nietzsche. Este capítulo focalizará en el último caso como ejemplo del ejercicio de una nueva manera de pensar. Buscamos comprender qué elementos de los que protagonizan su interpretación, tratamiento y uso del pensamiento de Nietzsche son innovadores para la filosofía actual. ¿Qué tiene de “intempestivo” este modo de pensar? ¿Qué significa que la filosofía es siempre (in)actual? ¿Qué encuentros se suscitan entre Nietzsche y Deleuze?

Por ende, planteado este escenario, en el presente capítulo nos proponemos delimitar la cuestión del fundamento y la verdad en la tradición filosófica occidental a

³ Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 32.

partir de preguntarnos: ¿qué son y cómo se constituyen tanto el fundamento como la verdad? tomando como eje central la lectura heideggeriana sobre esta cuestión, en dos conferencias agrupadas bajo el título “Identidad y Diferencia”⁴ pronunciadas en 1956 y 1957. Luego relevamos algunas conexiones de la recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche expuestas en su libro “Nietzsche y la filosofía”⁵ en donde Deleuze se propone resignificar nociones claves de la filosofía del pensador alemán para mostrar que la realidad del ser es diferir y no fundamentar.

1. La delimitación heideggeriana del fundamento y la verdad en la tradición filosófica occidental

1. 1. La disolución de la filosofía en metafísica y su identificación con la historia occidental en el pensamiento de Martin Heidegger

Desde su inicio, la filosofía nace ligada a un forma de pensamiento de índole especulativo que impulsa la búsqueda de un fundamento o principio absoluto (*arkhé*),⁶ que permita explicar por qué son las cosas (fundamentar su existencia) y qué son las cosas (qué es lo que hace que los entes sean, su esencia) produciendo, disponiendo y determinando, al mismo tiempo, un tipo discurso (*lógos*)⁷ de aquello pensado y fundamentado que podemos expresar en la estructura de la proposición lógica del lenguaje S es P,⁸ cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Es sabido que los pensadores que iniciaron la filosofía han especulado en este sentido.⁹ Así los primeros filósofos que indagaron por el fundamento de los entes naturales, entre ellos: Tales, Anaxímenes y Anaximandro han hallado (intuido), como sustrato de la realidad, un ente material (el agua, lo indeterminado o el aire) y, de ello se infiere, la reducción de la multiplicidad de entes a un fundamento único. En contraposición, los Pitagóricos,

⁴ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2006. Nosotros 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, p. 111. En adelante para citar el texto en cuestión utilizaremos solamente la sigla “ID”.

⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París: PUF, 1962. Edición hispana: Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 1986.

⁶ Del griego antiguo ἀρχή.

⁷ Del griego antiguo λόγος.

⁸ Hay que tener en cuenta que la relación que se vislumbra en este párrafo es tripartita, tenemos, en primer lugar, las cosas existentes (los entes), en segundo lugar, el fundamento (el ser), y por último, al ser humano que piensa y expresa lo comprendido en esta relación, tema que abordaremos en el desarrollo del texto.

⁹ Previo a este modo de pensar tal búsqueda resultaba innecesaria dado que la realidad, en su totalidad, estaba fundada plenamente por lo mítico-religioso.

Sócrates y Platón han tomado un aspecto formal y abstracto para explicar la realidad, respondiendo a la pregunta por el fundamento con la cifra, el concepto y la idea, respectivamente. Sin embargo, es Aristóteles quien responde al problema de la *arkhé*, como búsqueda en torno al fundamento de la totalidad de lo existente, con la noción de substancia (*ousía*),¹⁰ como un compuesto de materia y forma.

El problema de la *arkhé*, del que se ocuparon los primeros filósofos, plantea la inter-relación entre las cosas existentes y el hombre que las piensa, así como también entre el fundamento (ser)¹¹ y lo fundamentado (entes). Aquí se establece una relación crucial entre tres términos: ser-humano, entes y ser, constitutivos de lo real en cuanto tal, y la actividad que problematiza esta triple inter-relación es la filosofía, debido a que el ser-humano es el único ser existente que puede preguntarse por el ser del ente. Así, la pregunta fundamental de la filosofía acaece, en el ser-humano, de este modo: ¿qué es el ser? como así también ¿por qué hay entes y no mas bien nada? Estas preguntas ponen en marcha a la filosofía y a la historia misma de occidente. La inter-relación, anteriormente expuesta, es determinante para la historia, porque de acuerdo a la comprensión epocal que en el hombre acaezca de aquella relación, se manifestará un modo peculiar de comprender, habitar y aprehender el mundo lo que constituirá a la historia como tal.

Ahora bien, cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,¹² asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, puesto que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: “*La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y*

¹⁰ Del griego antiguo οὐσία.

¹¹ Del griego antiguo εἶναι.

¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, L. alfa, p.74, 982^a.

explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales".¹³ Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en tanto que es y las propiedades que por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser en miras al fundamento de los entes.

Ahora bien, Heidegger muestra que la pregunta por el ser (*sein*) mismo, constituye la primera y última tarea de la filosofía a lo largo de toda su historia. La exigencia de llegar a esta pregunta originaria tiene el aspecto de un retorno al pensamiento griego; mostrando, asimismo, que el significado de los términos esenciales de los primeros pensadores fue profundamente modificado por la filosofía posterior. Este hecho se acentuó con las traducciones latinas de palabras griegas, que, al ingresar a la cultura occidental, modificaron el pensamiento antiguo hasta tornarlo casi ininteligible con respecto a su originalidad.

Habíamos afirmado que la filosofía misma se constituye en cuanto tal, como resultado del cuestionamiento que el ser-humano realiza con respecto a la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta: ¿por qué es, en general, el ente y no más bien la nada?,¹⁴ como asimismo, ¿qué es el ser?; acaeciendo, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser señalado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, nos reencontramos, irremediablemente, ante la misma dificultad que dió inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama "*historia de la metafísica occidental*". Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar (dado que Parménides y Heráclito han señalado al ser sin salir del ámbito del ser mismo suponiendo la diferencia con lo ente),¹⁵ los filósofos posteriores se orientaron a referir que lo que tenemos delante es esto o aquello.¹⁶ Es decir, respondieron con una determinación expresada en la proposición "S es P".¹⁷

¹³ Corti, Enrique, "La inteligencia y lo inteligible", en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 43.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 39.

¹⁵ Para su significado vid. infra. cap. B.

¹⁶ Con la expresión "primeros filósofos" nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión "filósofos posteriores" a la tradición filosófica, desde Sócrates y Platón a Nietzsche.

¹⁷ Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla S es P. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción "es" que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta a este problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro Delta de la Metafísica "*el ser se dice de muchas maneras*", se dice, primariamente, de la sustancia

Sucede, pues, que se dispone la respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica¹⁸ de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita: el concepto. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello, la respuesta, en cuanto limitación categorial, adquiere el carácter de “definición”. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Pero, un ente es algo que “es”, pero no es el “ser”. Replantearnos esta pregunta es situarnos ante el asunto del pensar propio que inicia la filosofía en cuanto tal. Pero, preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “extravío” (*Irre*),¹⁹ que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía como nos ha llegado a ser conocida (como metafísica), así como también de la propia historia de occidente.²⁰ Por ello, Heidegger señala: “Esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (*Beginn*)²¹, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente²² como lo que inicia (*Anfang*)”.²³

Heidegger sostiene que lo que en la tradición filosófica se ha dado en llamar “*principio de identidad*”, se ha adoptado como el *pre-sub-puesto* onto-lógico de todo pensar conceptual, implicados y dispuestos en la forma de comprender el verbo cópula en la proposición “S es P”, y que, a su vez, tal principio ha quedado sin pensar y sin problematizar, instaurándose como determinación y límite del pensamiento. Ello produce el dominio tecno-científico por parte del hombre hacia lo real, fundando el poder tecnológico que da comienzo y desarrolla la historia occidental como onto-teología,²⁴ en cuanto posibilita la objetivación de lo real. De este modo, podemos afirmar que la filosofía nace y comienza ligada a un extravío (*Irre*), ya que preguntar ¿qué es el

y, secundariamente, de los accidentes. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, L. delta, p.162, 1003a.

¹⁸ La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y a su vez, establecer las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

¹⁹ Cf. Heidegger, Martín, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, y, “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

²⁰ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 14.

²¹ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que posibilita la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero, ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*), que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto, el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior. Seguimos aquí la traducción de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990. p. 111.

²² La diferencia ontológica.

²³ Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 111.

²⁴ Cf. Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990. Estos conceptos son así comprendidos dentro de la historia de la metafísica.

ser? y responder con un ente determinado devela un equívoco, donde la identidad, en tanto principio onto-lógico al que el pensamiento se subsume, se constituye en límite infranqueable para sí mismo. El pensar debe rendir cuentas al tribunal de la razón, quien establece los límites y alcances de todo pensar.²⁵ De este modo, la filosofía se disuelve en metafísica. Entonces, según Heidegger, al adoptar la identidad como supuesto, la filosofía extravía el camino iniciado por Parménides y Heráclito,²⁶ constituyéndose en metafísica; así pues, sólo se podrá pensar lo ente y se dejará sin pensar al ser, olvidándose la diferencia entre ser y ente. Por ende, la metafísica se ha establecido en íntima unión onto-teo-lógica sobre la base de pre-sub-poner, como principio fundamental, la identidad. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afinado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano quedando in-pensado,²⁷ y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento.

Antes de analizar qué mienta el principio de identidad, veamos cuál es el sentido de “época” en la historia de la metafísica para Heidegger, lo cual nos llevará a redefinir la noción de verdad. En la metafísica hay un destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama “época”: el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, y, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *a-létheia*. Al producirse el des-ocultamiento de todo ente, se funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.²⁸ El olvido del ser, que se

²⁵ Cf. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, edición castellana, *Crítica de la Razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

²⁶ El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *phýsis* y *lógos*. Cf. infra. cap. 2.

²⁷ Lo no-pensado, no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y del pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que, precisamente, por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo in-pensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

²⁸ Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óntica, abarcada por la

produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, la metafísica está destinada a constituir, a través de los entes, los distintos momentos de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. Pero la historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.²⁹

Entonces, para Heidegger, las distintas fases históricas están configuradas por lo que llama “*destino del ser*”, ello refiere al significado que asume en el lenguaje la noción de “ser” en una época determinada, o en una civilización; sentido del que depende la aprehensión de la realidad en general que un grupo cultural determinado tiene para relacionarse entre sí y con el mundo que lo circunda. La historia de la metafísica occidental constituye una forma propia de lenguaje para expresar esa relación asentada, de modo general, en la estructura proposicional “S es P”. De acuerdo a cómo se pre-comprenda al “es”, ello determinará la relación y el modo de aprehender lo real manifestado a través del lenguaje.³⁰ 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? Pero en la historia de la metafísica, la respuesta a la cuestión, es reducida a la identidad que el concepto mantiene consigo mismo.

En suma, la metafísica es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que muestra al ente en cuanto tal. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia, se ha asociado dicha pregunta, con el ente

ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo y su destino histórico. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, por lo tanto, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

²⁹ Esperón, Juan Pablo E., “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, publicado en Scannone, Juan Carlos (comp.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010, p. 94-95.

³⁰ En relación a la comprensión de la historia como destino del ser es que Heidegger interpreta a la filosofía de Nietzsche como consumación tecno-científica de la metafísica occidental.

último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Es muy difícil explicar la procedencia de tal constitución, pero una de las hipótesis que podemos aventurar es la gran dimensionalidad que implica la noción del *ser*. La metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones³¹ que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo impensado en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás, pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.³² Tal 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 el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente.

El ser-humano, en su quehacer cotidiano y quizás sin ser consciente de ello, tanto en el lenguaje como en la relación que tiene con las cosas mismas en cuanto habita el mundo, comprende o, como diría Heidegger, tiene una pre-comprensión que se establece entre el ser y la nada, entre el ser y el devenir, entre el ser y la apariencia y entre el ser y el pensar. Esto significa que, en el habla cotidiana, expresamos siempre una pre-comprensión del ser que implica co-pensarlo en el horizonte de la nada, del devenir, de la apariencia y del pensar. Pero lo decisivo dentro de este aspecto, y que Heidegger ha señalado lúcidamente, es que la metafísica se desarrolla como actividad que supone al pensamiento dentro del horizonte onto-teo-lógico, pero no convierte a la dimensión del ser mismo y a la relación que este tiene con lo ente en problema; es decir,

³¹ Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad*.

³² Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad.

no se pregunta ¿qué es la diferencia y por qué la diferencia? Solo se problematiza y se desarrolla la cuestión de lo ente. En Platón, por ejemplo, lo ente aparece como aspecto o idea cuya estabilidad y unidad hacen que permanezca idéntica a sí misma. Por el contrario, las cosas sensibles muestran una inestabilidad en tanto devienen, surgen y desaparecen; en tanto entes sensibles su ser consiste en participar o imitar a las ideas. En Aristóteles ello tiene el carácter de interpretación categorial de la *ousía*, como también la comprensión de la cosa como obra (*ergon*)³³ en el ámbito de la *dýnamis*³⁴ y la *energeia*.³⁵ Ahora bien, este esquema o estructura que define a la metafísica onto-teo-lógicamente no puede ser atribuido absolutamente ni a Platón ni a Aristóteles; aunque Heidegger sostenga, que en Aristóteles, la metafísica se constituyó como tal.³⁶ Numerosos estudios han demostrado que ello es insostenible. Sin embargo, podemos afirmar que la metafísica se ha afianzado, de tal modo, conforme a la tradición medieval, a la asimilación y apropiación de la filosofía griega por el mundo cristiano; y, fundamentalmente, a las discusiones escolásticas y a la relectura de Aristóteles en clave teológica. Para rastrear cómo se afianza la metafísica, habría que realizar un análisis exhaustivo de la historia interna de las ideas en esta época, pero cuyo fin no persigue este estudio. Ahora bien, a modo de indicaciones, podemos establecer cuatro oposiciones propias del modo de pensamiento metafísico: 1) cuando la investigación es guiada por la oposición entre el ser y la nada, lo que se pregunta es por el ente en cuanto tal; 2) cuando la oposición es entre el ser y el devenir, se pregunta por la relación existente entre lo uno y lo múltiple; 3) cuando la oposición se piensa entre el ser auténtico y el ser inauténtico, se pregunta por el ente supremo como criterio absoluto de ser; y 4) cuando la oposición es entre el ser y el pensar, se pregunta y tematiza por el estatus y la concepción de la verdad. Estos problemas guían el pensar filosófico en cuanto la metafísica es comprendida onto-teo-lógicamente, y corresponden a lo que en la tradición filosófica, tanto en la época antigua, como en la medieval y la moderna, se ha conceptualizado bajo la noción del *ser* en el horizonte de lo que se dio en llamar “trascendentales del ser”, con matices diferentes en cada una de ellas: *on*, *hen*, *agathon*, *alethes*;³⁷ o, *ens*, *unum*, *bonnum* y *rerum*.³⁸ De este modo, queda evidenciada la lógica de oposición, que se instituye y guía a todo pensar filosófico dentro de la tradición

³³ Del griego antiguo ἐργων.

³⁴ Del griego antiguo δύναμις.

³⁵ Del griego antiguo ἐνέργεια.

³⁶ Cf. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.

³⁷ Del griego antiguo ὄν, ἔν, ἀγαθόν, ἀλήθεια.

³⁸ Cf. Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 218.

metafísica, y que frente a la problematización y tematización de aquellas oposiciones, la filosofía resuelve reducir uno de los extremos al otro, esto es, identificar lo verdaderamente real con uno de los extremos de la oposición que se fundamenta sobre el otro extremo, el cual, a su vez, se yergue en cimiento de éste. Entonces, en la filosofía antigua podemos decir, de modo general, que se reduce lo múltiple a lo uno (i. e. la idea en Platón; la sustancia en Aristóteles), donde el pensamiento metafísico opera categóricamente de acuerdo a una suerte de onto-logía objetiva inmanente; en el caso de la filosofía medieval, a la pregunta: ¿por qué lo creado? La respuesta es categórica y reduccionista: “porque depende de su creador”, en este caso, tendríamos una suerte de teo-logía objetiva trascendente. Por último, cuando la filosofía moderna se pregunta, de modo general, por la relación entre sujeto y objeto, podemos decir que se reduce lo representado a la representación, donde el pensamiento establece las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto. Por ello, es que la metafísica se presenta, en la época moderna, como una suerte de onto-logía subjetiva trascendental.³⁹ Ahora bien, ¿qué sucede con nuestra época, la actual?, ¿cómo es comprendida tal relación de oposición? El desarrollo del texto tiende a problematizar esta cuestión determinante para situarnos y habitar el mundo en el siglo XXI.

Si bien, cabe destacar, que nunca las generalizaciones son correctas, el fin que buscamos en ellas es demostrar que la lógica de oposición que adopta el pensamiento occidental es posibilitada a partir de pre-sub-poner el principio de identidad (no problematizado en la historia de la metafísica) y que, a su vez, impide pensar la diferencia *entre* el ser y lo ente. Entonces preguntamos: ¿qué es, cómo aparece y cómo se comprende, en la tradición filosófica occidental, el principio de identidad?

1. 2. El principio de identidad: la constitución del fundamento y la verdad

En filosofía se llama ente a todo aquello que es y que existe de alguna manera, ya sean sensibles, como los entes físicos o los entes psíquicos; ideales, como los entes matemáticos y las esencias; y los axiológicos, como los valores morales. De todo esto puede predicarse: el término *es*. A lo que hace que estos entes sean, se lo llama “ser”.

³⁹ Recordemos que para Heidegger la metafísica y su historia se constituye en íntima unión onto-teológica. Nosotros estamos mostrando el carácter distintivo y peculiar que cada época conlleva.

Cuando preguntamos, entonces, por el ser de los entes planteamos el asunto propio de la filosofía cuyo carácter es onto-lógico.

Ahora bien, en la tradición filosófica encontramos un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción; es decir, cuando el ser-humano piensa lo real, lo nombra discursivamente, suponiéndolo. Ello es lo que enuncia la proposición “S es P”, donde se comprende al “es” como fundamento de lo ente en tanto identidad onto-lógica. El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$.⁴⁰ Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar.⁴¹ La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido; el primer principio señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto, y el segundo, señala que todo ente es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”.⁴² Pues, ¿qué significa esta fórmula, leída desde la tradición metafísica?, la fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens*. Siempre que tomamos a un ente como ente, lo estamos considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando decimos lo mismo, por ejemplo una flor es una flor, se está expresando una tautología, no nos hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, pero esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula $A = A$, habla de igualdad, por lo cual, no se nombra a cada A como lo mismo. La identidad anunciada por Parménides no dice que todo ente sea igual a sí mismo, dado que identidad e igualdad no son lo mismo, pero nuestra tradición ha confundido ambos sentidos. La palabra identidad deriva del griego *tó autó*⁴³ que significa “lo mismo”, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Tal fórmula encubre lo que, en su origen, la identidad

⁴⁰ La identidad, en su sentido originario, es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica, en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico. Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cf. Heidegger, Martin, “¿Qué es Metafísica?”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

⁴¹ El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la auto-identidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada “lógica de predicados”, esto es, $(x) (x = x)$, donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición ($A = A$), donde la letra A es una variable proposicional.

⁴² Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438.

⁴³ Del griego antiguo τὸ αὐτὸ.

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. A partir de ello, se piensa la triple relación constitutiva de lo real y de la filosofía, esto es: ser-humano, entes y ser, presuponiendo el principio de identidad. Esto determina, en lo sucesivo, la objetivación de lo real a través del concepto y posibilitará la manipulación tecnológica. Ahora bien, ¿qué expresa el principio de identidad?

Lo que expresa el principio de identidad, en la historia de la metafísica, es que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente, y se constituye como supuesto de todo pensar, en la medida en que es una ley que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo.⁴⁴ Igualdad y unidad pertenecen a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si los rasgos fundamentales del ser son la unidad y la igualdad, éstos rasgos son concebidos como fundamentos de todo lo ente (unificados por el principio de identidad), posibilitando su aparición y su permanente presencia en la unidad de la identidad de sí mismo.

La primera formulación de la noción de identidad aparece dentro del pensamiento occidental en el pasaje del fragmento B 2 del Poema de Parménides que reza “*tò gàr autò noeín estín te kai eínai*”,⁴⁵ que Heidegger vierte al alemán como “*Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein*”, y que traducimos a nuestra lengua hispana del siguiente modo: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”.⁴⁶ Reparemos en la cita; *to autó*, en griego, significa “lo mismo”, pero es comprendido, bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica, en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como “igualdad”, en sentido lógico, y como unidad, en sentido “óntico”. Así, podemos observar que en la frase de Parménides, leída desde la tradición filosófica, opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides, en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma, así, en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque se transformó totalmente el inicio del pensar.

⁴⁴ Cf. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 154.

⁴⁵ Del griego antiguo “*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*”.

⁴⁶ Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438 traducen “*tò autó (estin) eínai te kai lógos*”.

Si lo mismo, *to autó*, en griego; *idem*, en latín; *das Selbe*, en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica; la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es”⁴⁷ como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. *Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria.* Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su *diferencia-diferenciante*, con lo ente.

Ahora bien, la identidad, presupuesta en la metafísica, ubica en un lugar privilegiado a ciertas proposiciones (principios evidentes), que permiten un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real en cada época de la historia del ser. En el caso de la época antigua, el ser (como fundamento de lo ente) es comprendido como elemento determinante (principio evidente) con respecto al pensar: “*El ser es*”,⁴⁸ afirma Parménides. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente, el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto adecuación (*adaequatio*) del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos, en sentido lógico, y forman una unidad, en sentido óntico.

Por otro lado, en la época moderna, el pensar se determina a sí mismo (principio evidente) como elemento determinante con respecto al ser que, a su vez, implica la disposición de una nueva concepción de la verdad definida como certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). “*Pienso, luego soy*”,⁴⁹ afirma Descartes, dado que fuera del pensamiento nada hay; el ser, necesariamente, tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser, en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna es configurada, de este modo, como *identidad subjetiva*. La identidad es comprendida entre la representación y lo representado. Si el rasgo fundamental del ser

⁴⁷ Del griego antiguo ἐστίν.

⁴⁸ Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, p. 437.

⁴⁹ “*Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba*”. Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan idénticos. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre como substancia pensante. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general en cuanto que es el ente privilegiado, entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.⁵⁰ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto. Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad, en cuanto tal, queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí: la identidad sujeto-verdad-objeto. Pero, en cuanto pre-sub-puesto, Descartes, con su duda metódica, no problematiza el principio de identidad, dado que éste principio sostiene toda su fundamentación metafísica. Por lo tanto, en la metafísica cartesiana no se da un nuevo comienzo de la filosofía, sino que continúa su desarrollo, abriendo una nueva época en su historia.

Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se haya llevado a cabo. Para ello, debemos señalar el rumbo metafísico que el proceso consumará en la filosofía de Hegel. Si el yo pienso es concebido como principio, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto —es la unidad sujeto-objeto—, es decir, el saber absoluto. Aquí estamos ante la dialéctica, donde no es ya lógica formal, sino que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad.⁵¹

⁵⁰ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”. Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero, asimismo, requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo, en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto, es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

⁵¹ Cf. Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 44.

Nosotros afirmamos, entonces, que este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Consecuentemente, en la relación con los entes nos encontramos determinados por la identidad. Si no oyéramos la determinación de la identidad, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. Tampoco se daría ninguna ciencia; pues, si no se le garantiza la identidad (permanente presencia) de su objeto (objetividad de la representación), la ciencia no podría oír el llamado hacia la dominación. A partir de la garantía que proporciona la identidad, las investigaciones se aseguran el éxito de su dominio. Es decir, si a la ciencia no le estuviera garantizada de antemano la unidad de su objeto, ella no podría controlar, preveer y manipular lo real.⁵² La propia frase de Parménides es interpretada, a partir de la identidad metafísica, de la siguiente manera: al tomar a un ente en cuanto ente, se está tomando al ente en su ser o en su verdad. El “en cuanto que” del giro “ente en cuanto ente” remite a la verdad de lo ente, pero exige, al mismo tiempo, un pensar. Si lo ente no fuera pensado como lo que él es, no podría ponerse en relieve como el ente que es y no podría llegar a su ser, o, a su verdad. Entonces, al pensar lo ente como convertible con lo verdadero, la metafísica ha dado por sentada la identidad entre ser y pensar.⁵³ De este modo, podemos desprender un segundo sentido. Al representar la identidad como un rasgo del ser, éste, en consecuencia, es dotado de significado, de una determinación, a saber: la de ser fundamento. Con ello, el ser es sustituido por un ente, aunque continuará conservando el nombre de ser. Pero el ser no es ningún significado, y por eso no tiene propiedades. La identidad no es propiedad alguna del ser. Pero, teniendo al ser como ese ente idéntico a sí mismo, y fundamento de lo ente en general, está abierta la posibilidad para que el hombre, mediante las ciencias, pueda manejar, organizar, clasificar, producir, y destruir. Con esta comprensión, estamos entendiendo al ser como algo técnico, en el sentido de que es nuestra obra. Cuando le damos el significado de técnica, se vuelve a tomar al ser como un ente, y por ello, no podemos atender a que, en esta situación técnica, es el hombre quien resulta un ente, una cosa, a quién le viene impuesto lo técnico (de antemano), bajo la forma de asegurar todo, sometiéndolo a un cálculo y a un plan que ha de extender ilimitadamente. La persistencia de comprender, metafísicamente, a la técnica, es decir, signada por la identidad, conduce precisamente a la extensión de su dominio. La ampliación del dominio, es la extensión de la destrucción de todos los objetos naturales o históricos. El

⁵² Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 67-69.

⁵³ Cf. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 154.

hombre mismo se auto-sacrifica industrializando su vida para seguir pensando, paradójicamente, que él es el amo de la técnica. En este sentido, nuestra historia es metafísica porque hemos realizado un mundo de acuerdo con el ideal de objetividad, esto es, asegurar al ente en la objetividad del concepto (permanente presencia) para poder manipularlo; lo que permite la expansión de la tecno-ciencia a escala planetaria.

Para finalizar, desde la perspectiva de la identidad, ya sea que se afirme como principio al “ser” –época antigua–, ya sea que se afirme al “pensar” como principio –época moderna–, la explicación y relación con los entes múltiples va a resultar como realidad aparente para los antiguos y fenoménica, para los modernos. Así, lo múltiple no es real, es apariencia, manifestación de lo que en verdad no es. Solo es verdadero que “el ser es” o “el pensar es”. Los múltiples entes son la negación de la unidad verdadera. Esto explica la comprensión epocal de la triple relación constitutiva de la filosofía entre ser, hombres y entes, y expresa, por lo tanto, la estructura lógica disyuntiva sobre la que se ha constituido la metafísica occidental. Entonces debemos preguntarnos ¿por qué, sostiene Heidegger, que la metafísica se constituye en íntima unión onto-teo-lógica?

1. 3. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica

En el presente capítulo trataremos una cuestión sumamente compleja: la noción de diferencia, comprendida dentro de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, que supone, como soporte de la triple unión (onto-teo-lógica), al principio de identidad. Pues la identidad y la diferencia operan y constituyen, conjuntamente, al pensar metafísico y a la metafísica en general.

En el apartado anterior sostuvimos que para que un ente pueda aparecer como tal tiene que presentarse en la identidad que está consigo mismo, es decir, en la igualdad y unidad que tienen en sí; asimismo sucede en el hombre, para que este pueda presentarse debe pensarse en la igualdad y unidad de sí mismo, es decir, en la unidad de su conciencia. Su yo debe ser el mismo que subyace a todas sus representaciones. Del mismo modo, un ente solo puede ser pensado en la medida que consigue aparecer en la unidad e igualdad que tiene consigo mismo, pudiendo así ser objeto para un sujeto (objetividad de la representación).

Ahora bien, el término ‘diferencia’ proviene del latín *diferentia*, entendida en general, como la razón de distinción entre dos o más entes. Podemos hablar de lo que es numéricamente distinto cuando dos entes se distinguen solo por ser individuos distintos

dentro de una misma especie; o de lo que es específicamente distinto porque los entes pertenecen a distintas especies. La diferencia permite la clasificación y la distinción entre individuos. Aristóteles estableció las bases de la clasificación y de la definición, teniendo en cuenta la diferencia de género, especie y diferencia específica.⁵⁴ También tomemos en cuenta que la diferencia admite, como una de sus formas, a la igualdad, por ejemplo $2+2=4$. Si entre dos entes no encontramos diferencia alguna, no serán dos entes, sino uno solo y el mismo.⁵⁵ En este sentido, si diferenciamos entre un ente y otro lo que sacamos a la luz es la diferencia entre uno y otro. Solamente podemos establecer diferencias entre dos entes si captamos, en cada caso, a uno y al otro como lo ente en la igualdad y unidad con la que está en sí mismo (principio de identidad). Esta es la diferencia lógica, dado que permite la clasificación y la definición entre dos o más entes de una misma especie o de especies diferentes. También tenemos una diferencia metafísica, es decir, una diferencia que se establece a partir del modo de ser de los entes, establecida por primera vez gracias a Platón y que rige toda nuestra historia, según la cual se diferencia entre aquello que es verdaderamente ente, la esencia (*quiddidad*) que es la diferencia onto-lógica; y el hecho de que se *es* (fundamento de la existencia de los entes particulares) que es la diferencia teo-lógica. Los entes verdaderos, del ámbito de las esencias, vienen a ser diferenciados del ámbito aparente de los entes particulares, del hecho de que sean precederos (diferencia entre lo múltiple y lo uno). A la relación existente en la historia de la filosofía entre la diferencia onto-lógica y la diferencia teo-lógica, la denominamos diferencia onto-teo-lógica como sostiene Heidegger (que supone como soporte al principio de identidad).⁵⁶ En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Pero la comprensión de qué sea ontológico y teológico en cada caso depende de la época histórica que acaezca en la historia del ser.

Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: es lo que ya hemos denominado “extravío” (*Irre*),

⁵⁴ Cf. Aristóteles, *Primeros y segundos analíticos*, Gredos, Madrid, 1995.

⁵⁵ Cf. Principio de indiscernibilidad de Leibniz.

⁵⁶ Recordemos que la diferencia ontológica es anterior a la diferencia óptica, en cuanto que ésta es diferenciación entre un ente y otro; aquella es la diferenciación entre lo ente y su ser. Para Heidegger, la diferenciación entre el ente y su ser es lo que constituye la esencia de la filosofía, y el asunto por pensar.

que da comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este extravío ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde esta nació, al dirigirla por un camino extraviado y llevándola fuera de su inicio. De este modo, Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, ‘el ser es la idea’; porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean.⁵⁷ Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*,⁵⁸ sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.⁵⁹ Este mundo tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la “permanente presencia”. La *idea*⁶⁰ es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, y, que, además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen.⁶¹

Cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta “¿qué es el ser?”, ha entendido el ser como no fue pensado originalmente, porque, en su origen, el ser fue pensado, precisamente, a diferencia de lo ente. Consecuentemente, a la diferencia originaria, que Parménides y Heráclito simplemente nombraron, pero que no tematizaron,⁶² Platón responde con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser y el ente, sino “lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en

⁵⁷ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-17.

⁵⁸ Del griego antiguo φύσις.

⁵⁹ Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

⁶⁰ Del griego antiguo εἶδος.

⁶¹ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-18.

⁶² El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis* (φύσις), entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que *son*. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.

El ser es apareciendo. Pero si el ser es siendo, tendrá que aparecer en lo que es, o sea, en un ente. Lo que no aparece, lo oculto, está fuera de la *phýsis* y no es. Al des-ocultamiento del ser en el ente, los griegos lo denominaron *a-léthéia*, des-ocultamiento. Este salir del estado de des-ocultamiento, se igualará al ser, entendido como *phýsis*, y también con la apariencia. Semejante triple identificación (ser, verdad y apariencia) muestra la experiencia radical que los griegos tuvieron del ser. La metafísica nació, pues, con el simultáneo olvido del ser.

su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)”.⁶³ Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica de oposición), con lo cual se ha identificado la verdad con lo que las cosas tienen en general y en común pero que está⁶⁴ más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia, la inmutabilidad: el concepto).⁶⁵ Lo dicho da cuenta de por qué la filosofía se disuelve y es reemplazada por la metafísica,⁶⁶ puesto que en ella se absorbe todo el significado de la filosofía.

¿Por qué la metafísica inicia la historia? Para Heidegger, la historia es una noción ligada esencialmente a la metafísica, o mejor dicho, fuera de la metafísica no hay historia. Pero ¿no es esto una contradicción?, ¿no está la verdad del lado de la eternidad y no de la sucesión? Es una eternidad muy peculiar porque ha nacido en el tiempo. En las ideas no hay tiempo, pero su origen es el tiempo, porque fueron propuestas como verdad en un momento dado, y porque se definen con relación al tiempo, a las cosas, pues lo ente que es verdaderamente ente, resulta verdadero, solo con relación a lo ente que no es verdaderamente ente. Las ideas, esa suerte de eternidades construidas a partir del tiempo, constituyeron el medio desde el cual todo puede ser comprendido, esto es, organizado y producido. Esta división operativa de la idea nace como consecuencia del planteamiento de la metafísica, que ha provocado una escisión en el mundo real, una diferencia entre lo verdaderamente ente y las cosas. Así, por medio de la división del ser en marcos de conocimientos, asegurados por el propio significado del ser como ser ideal, lo que está abierto, es la posibilidad para el dominio controlado de cada cosa. Lo que sea cada ente, en general, viene ya decidido de antemano por la ciencia correspondiente y no desde la cosa misma. La realidad individual está fragmentada y viene a ser lo que nosotros queramos. El proceso en que vino a revelarse que el conocer

⁶³ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18. Aquí se pone de manifiesto el olvido de la diferencia ontológica en favor de la diferencia de modos de ser: qué-es (esencia), y que-es (existencia).

⁶⁴ Recordemos que en la filosofía platónica las ideas conllevan el doble tratamiento metafísico (onto-teológico), en el sentido de que la idea caracteriza en general lo ente, esto es, la idea como condición de posibilidad de todo ente, pues cada ente particular por ser y para serlo tiene que participar (fundamentarse) en ellas; además, todas las ideas tienen su fundamento último en la idea de Bien.

⁶⁵ Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 17-18.

⁶⁶ Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá physiká*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, “traspasar algo” “por encima de”, se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es “*metá tá physiká*”, lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, “metafísica”. Cf. Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 55-57.

es dominar desde el a priori de las ideas (categorías), es la historia. La metafísica es la historia de la realización del conocimiento como dominación del ente en su totalidad.

“El ‘desvío’ del que hablábamos consiste, enunciado desde la posición que hemos alcanzado, en la disolución de la filosofía en metafísica, o lo que es lo mismo, en la indiferencia entre el ser y el ente, en el olvido de la diferencia”.⁶⁷ La metafísica no ha visto sino lo presente y no ha oído sino lo dicho. De este modo, olvidó al ser. Pareciera que hubiera aquí una contradicción, ¿cómo podría olvidarse lo no visto ni sabido? Es obvio que el olvidar siempre supone cierto saber, perdido momentánea o permanentemente. Y, según lo afirmado, la metafísica solo ha tenido experiencia con el ente, y no con el ser. Pero, en realidad, para poder aprehender a un ente como tal, es necesaria una previa captación del ser. Nuestro trato con las cosas ignora, por olvido, semejante circunstancia, y deja sin problematizar la cuestión última y decisiva.⁶⁸ En efecto, la afirmación del ente en tanto ente siempre tiene implícito, de modo no-dicho, y como misterio, al ser en cuanto tal.

De este modo, a la diferenciación que produce el pensar metafísico Heidegger la denomina “onto-teo-logía”. En el pensamiento metafísico, la diferencia ha sido diferenciada y decidida de un modo bien determinado: el ser se convierte en el fundamento de lo ente. Este fundamento, en la metafísica, recibe un tratamiento doble de acuerdo a la época en la que el ser acaezca en cuanto tal: en primer lugar, en tanto “onto-logía”, desde la unidad que llega hasta el fondo de cada ente, revelando lo que en éste hay de general y común; en segundo lugar, en tanto “teo-logía”, desde la unidad fundamentadora de todo lo ente, de la totalidad, es decir de lo más elevado sobre todas las cosas. Este ente fundante es el ente supremo, lo divino. Además, son onto-logía y teo-logía, porque el sufijo “logía”, significa, fundamentación, justificación. A su modo, la metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, a saber: ha reducido el ser a fundamento, y de este modo, lo que hace es tomarlo como ente, que solo es pensado a fondo, cuando se lo piensa como idea, sustancia, causa primera que se funda a sí misma, subjetivismo trascendental, o voluntad de poder.⁶⁹ La onto-logía y la teo-logía solo son “logías” en la medida en que es un modo de *lógos* que fundamenta a la multiplicidad de entes en una unidad general, suprema e inmutable que permanece igual a sí misma (permanente presencia). De este modo, el ser del ente es pensado, ya de antemano, en tanto fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda la metafísica es, en el

⁶⁷ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18.

⁶⁸ La diferencia ontológica.

⁶⁹ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 50.

fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuentas del fundamento.⁷⁰ “*La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)*”.⁷¹

De lo que llama Heidegger historia de la metafísica el tiempo ha desaparecido, no se ha eliminado, simplemente no ha sido pensado; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino del nihilismo como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger, que recoge el término a partir del sentido que éste pensador le otorgó, metafísica es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica, la historia donde se olvida al ser, comienza con Platón, y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación⁷² lo que significa, por un lado, no que haya acabado o finalizado, sino que ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro lado, al desplegar todas sus posibilidades, la metafísica muestra sus propios límites, lo cual nos coloca, de algún modo, fuera de ella.

Volvamos a la metafísica cartesiana. En el apartado anterior mostramos que su metafísica se constituye onto-lógicamente. En Descartes, también la noción de diferencia está pre-sub-puesta en su fundamentación metafísica. Descartes piensa al ente y deja sin tematizar al ser en cuanto tal, es decir, deja sin pensar la diferencia ontológica. Sustituye esta diferencia por la diferencia óptica, es decir, la diferencia-diferenciada de un ente privilegiado entre todos los demás que cumple la exigencia de la determinación del ser en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad. Descartes, en consecuencia, abre el camino para que por primera vez en la historia de la metafísica, el sujeto se constituya como fundamento de lo ente en general. Así, desde la perspectiva de la identidad onto-lógica, desde la cual se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que éste es sometido, dado que el yo

⁷⁰ Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 127.

⁷¹ Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 133. “*In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik*”.

⁷² Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 21-23.

pienso es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación onto-lógica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad, entendida como certeza de las representaciones, toda intersubjetividad resulta innecesaria.

Pero, a la vez, al ser Descartes la bisagra del movimiento histórico del ser entre la época medieval y la época moderna, encontramos en su metafísica, teo-logía, también. Lo primero que tenemos que observar, y en la filosofía de Descartes es absolutamente patente es que, la afirmación heideggeriana de que la constitución de la metafísica es onto-teo-lógica, se devela de suyo; porque el primer principio de su fundamentación, o la primera verdad, en tanto certeza onto-lógica, es el sujeto, que Descartes extrae a partir de la *invención* y análisis del “*Cogito*”. Pero si no hubiera realizado, también, una justificación o fundamentación teo-lógica, no hubiera podido salir del encierro del *yo pienso* como única verdad. Su fundamentación hubiera solamente alcanzado aquella certeza (principio evidente). Pero, demostrando la existencia de Dios, a partir de su fundamentación teo-lógica, al modo escolástico (mediante la concatenación de argumentos causales), logra romper tal encierro. Afirma Descartes:

“...Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no esta en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente que no puedo ser yo mismo la causa de esta idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esta idea”.⁷³

En consecuencia, Dios es constituido como fundamento, justificador y garante, en tanto ente supremo, que da el ser al sujeto y a todos los entes restantes; y en consecuencia, lo sostiene en esa fundamentación. Así, se muestra, necesariamente, la

⁷³ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Espasa Calpe, Bs. As, 1943, p. 138. Descartes concluye este argumento diciendo que Dios es la idea más clara y distinta que tiene. Dios garantiza la continuidad de pensamiento, porque crea lo ente y lo sostiene en el ser.

Al comienzo de la época moderna, con Descartes, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad, porque puede ser determinado por la representatividad y la objetividad para el *subjectum* representante, pero, también, por la *actualitas* del *ens creatum* y de su substancialidad.

diferencia teo-lógica.⁷⁴ Pero, también, se devela cómo la diferencia en tanto onto-teología y la identidad están íntimamente ligadas en la historia de la metafísica.

Para concluir, dentro de la historia de la metafísica, hemos encontrado dos significados de identidad relacionados entre si; en donde desde el primero llegamos al segundo, y que, a su vez, son los que posibilitan la metafísica como onto-teología permitiendo la dominación técnica de todo ámbito de lo real. El primer significado de la noción de identidad que encontramos es el de la interpretación, bajo las categorías onto-lógicas metafísicas, de la frase de Parménides.⁷⁵ Es decir, lo verdadero es la unidad e igualdad entre ser y pensar. El segundo sentido de identidad, que se desprende como consecuencia del primero, es que si se piensa (representa) la identidad como un rasgo del ser, éste va a adquirir una determinación y va a tener una nueva disposición frente a la realidad que no es originaria de suyo. El ser es determinado como fundamento.⁷⁶ Pero, el ser fundamento, ya no es el ser mismo, en su diferencia ontológica con lo ente. El ser no tiene propiedad alguna. La identidad no es propiedad alguna del ser. Y, como en la historia de la metafísica, la diferencia no es problematizada quedando, en cuanto tal, in-pensada; se identifica al ser con un ente; y, si además, éste tiene la característica o determinación de ser fundamento de los entes restantes en general; tenemos, como consecuencia, que cualquier ente que ocupe el lugar del ser, será fundamento de todo lo ente en general. Así, este ente fundamentará y dará el ser a los entes restantes, ya sea onto-lógicamente, ya sea teo-lógicamente respectivamente, abriendo, de este modo, el camino hacia la dominación técnica de todo lo real efectivo, según la época metafísica que acaezca en la historia del ser.

⁷⁴ Aclaremos que la noción de *Dios* no debe confundirse con el tratamiento teo-lógico que está en cuestión en el texto, porque la teología no habla, en realidad de *Dios* (como la divinidad), sino que mienta, en su concepto, el fundamento que unifica la totalidad de lo ente, es decir, el ser del todo. Así como también la noción de sujeto no es intercambiable únicamente con la ontología, pues muchas nociones diferentes pueden determinar una ontología.

⁷⁵ Cf. *Supra*, cap. 1.

⁷⁶ Siempre dentro de lo que Heidegger llama "historia de la metafísica".

2. Más allá del fundamento y la verdad. La recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche, el devenir y la inmanencia

Introducción

Se dice que Deleuze es un filósofo posmoderno, entre otras cosas, porque postularía una suerte de anarquismo filosófico en el que no habría fundamentos dados y afirmaría una filosofía de la multiplicidad y la diferencia. Sin embargo, en la filosofía deleuziana se desarrolla una ontología que no debiera ser prejuzgada ni menospreciada sin dar cabida a sus propios argumentos. Con respecto a esto hay que decir, en primer lugar, que a través de la lectura y apropiación de algunos pensadores marginales en el relato “oficial” de la historia de la filosofía, tales como Hume, Spinoza, Nietzsche o Bergson, Deleuze lucha ferozmente por liberar al pensamiento de toda la lógica reduccionista y binaria que rige la tradición filosófica occidental. Dicha historia oficial no deja de limitar la actividad del pensar⁷⁷ en tanto búsqueda de un fundamento absoluto que justifique lo ente en general y a sí misma, conforme a lo afirmado en la primera parte de este capítulo. Así, Deleuze logra mostrar que la realidad del ser es diferir y no fundamentar. En segundo lugar, Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología del devenir, en la que el ser es liberado y desarraigado de su condición y estatus de fundamento de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir.

El encuentro con Nietzsche fue decisivo para la configuración de los dos rasgos de la ontología señalados en el párrafo anterior. Es sabido el gran interés que la obra de Nietzsche despierta en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencia. Dos motivos confluyen para ello: en primer lugar, la filosofía de Nietzsche le permite a Deleuze vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica occidental al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así pudiera conocer la esencia del hombre, de la vida, el espíritu, de lo absoluto o de cualquier ámbito de lo real. En Nietzsche, Deleuze encuentra las armas que le permiten luchar contra la concepción del ser concebido como totalidad, como fundamento de lo ente en general y como el fundamento más elevado por sobre todos los entes al modo onto-teológico propio de la tradición filosófica occidental. Esta cuestión trae aparejado el

⁷⁷ Recuérdese que en la filosofía deleuziana, la actividad de pensar debe comprenderse como crear y experimentar y no como justificar o fundamentar al modo de la tradición metafísica.

problema de la verdad, la que queda también cuestionada junto a la noción de ser, cualquiera sea el modo en que se la quiera comprender (correspondencia, adecuación, certeza, etc.). De este modo, Deleuze indaga críticamente la concepción clásica del pensamiento como búsqueda y amor a “la verdad”. Nietzsche le brinda herramientas para poner en marcha esta empresa ya que niega que el pensamiento sea una acción autónoma y que se piense por sí mismo (al modo cartesiano). Por el contrario, el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas. Entonces la pregunta “¿qué es la verdad?” o “¿qué es lo verdadero?”, debe ser reemplazada por esta otra: “¿qué quiere quién afirma tal cosa como la verdad o lo verdadero?” Puede adelantarse que el pensamiento depende siempre de fuerzas que se apoderan de él. Por ello, Deleuze reivindica, apropiándose de la posición nietzscheana, una nueva praxis filosófica que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen cuerpos y establece su forma de valorar (la voluntad) evaluando las inter-relaciones y las conexiones que entre las diferentes fuerzas se establecen.

En definitiva, el presente capítulo se propone relevar algunas conexiones de la ontología deleuziana y de la filosofía de Nietzsche expuestas en el libro *Nietzsche y la filosofía* para mostrar cómo Deleuze lucha y dirige un ataque decisivo contra el problema del fundamento y la verdad, cuestiones de suma relevancia para la tradición filosófica occidental. Con este fin se procura repensar algunas de las nociones claves de la filosofía nietzscheana como *fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia*.

2. 1. Primer ensamble intempestivo e in-actual: “lo trágico”⁷⁸. Dionisos como el ser del devenir

Para el joven Nietzsche la vida y, por ende, la filosofía tienen como nota distintiva esencial: ser trágicos; esto supone que la realidad está configurada a partir de la lucha entre fuerzas apolíneas y dionisiacas. Lo trágico refiere al estallido que implica el aparecer de todo nuevo acontecimiento. Afirmar el carácter trágico de la vida consiste en comprender al ser como devenir, donde lo fenoménico es la expresión de lo apolíneo

⁷⁸ Deleuze comienza la obra sobre Nietzsche con el tema de la tragedia. Esto parecería indicar un abordaje cronológico del pensamiento de Nietzsche, sin embargo, Deleuze no intenta hacer tal cosa: necesita explicitar de entrada que Nietzsche *piensa de otra manera*. El pensamiento trágico no debe ser entendido aquí como un género literario o una forma expresiva, ni siquiera debe confundirse con el pensamiento de los poetas trágicos griegos. Por “pensamiento trágico” se entenderá, provisoriamente, un modo de pensar radicalmente antiplatónico, que niega toda referencia a los “trasmundos”, a lo trascendente, al *topos uranós*, a lo ideal suprasensible, al cielo cristiano. En suma, como dirá Deleuze, el pensamiento trágico es un pensamiento de la immanencia.

como principio de individuación, que surge desde las profundidades del caos y la desmesura dionisiaca. En términos deleuzianos, las fuerzas vitales que supone el desenfreno dionisiaco producen multiplicidades a la vez que mientan el plano de inmanencia, principio de toda existencia de lo real. Según Nietzsche, tanto las fuerzas dionisiacas como las apolíneas conducen a una experiencia estética de la realidad donde la forma apolínea se des-encubre sobre la realidad dionisiaca que es liberación de la vida respecto de toda forma y límite. Así comienza Nietzsche su texto sobre la tragedia griega:

“Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco ...entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente”.⁷⁹

Lo trágico no apunta a la sustitución de un ente fundamental y supremo por otro (al modo onto-teo-lógico de la metafísica tradicional), sino que lo que aquí está en juego es la afirmación de la potencia del devenir como condición de posibilidad de la emergencia de toda realidad. En la filosofía del joven Nietzsche hay que comprender al devenir como el triunfo de lo dionisiaco por sobre lo apolíneo; por donde las fuerzas vitales se abren camino constituyendo al tiempo, que sin cesar retorna de nuevo. Lo trágico refiere, pues, a la comprensión de la totalidad de lo real como puro devenir y no como suele creerse, una síntesis equilibrada entre lo apolíneo y el dionisiaco.⁸⁰ En *el nacimiento de la tragedia* se privilegia el elemento dionisiaco por sobre el elemento apolíneo, ello constituye el triunfo del espíritu de Dionisos como constitución trágica de la realidad. En este sentido, lo dionisiaco no puede realizarse como reconciliación con la naturaleza y con la cultura (al modo dialéctico), sino que este elemento se presenta como ruptura violenta de todos los principios estables que están a la base de toda

⁷⁹ Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe - abreviadas como KSA – Hrsg.* von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, München/Berlin/New York, 1980. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para *El Nacimiento de la Tragedia*, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid, 1986. En cualquier otro caso será aclarada la procedencia de la traducción de los textos. KSA I, GdT 1, p. 25. NdT 1, p. 40.

⁸⁰ Esto lo atestigua no sólo la función capital que Dionisos termina teniendo en la tragedia griega sino que en la filosofía posterior de Nietzsche Dionisos continúa teniendo una gran relevancia por sobre lo apolíneo que tiende a desaparecer.

realidad y de todo fundamento. Nietzsche confiere a lo dionisiaco preeminencia absoluta considerándolo el elemento afirmativo y diferencial que permite la aparición en escena de toda multiplicidad como intensidades de fuerzas en relación sobre un plano de inmanencia. Esto es, flujo caótico de fuerzas que forman, transforman y destruyen todo fenómeno. Lo dionisiaco es concebido por Nietzsche como una potencia plástica formadora de constelaciones siempre nuevas. Es un flujo que devora continuamente las formas pero también un flujo continuo que posibilita la producción de nuevas multiplicidades en el curso total del tiempo que se repite como siendo diferente o mejor dicho, se repite afirmando plenamente la diferencia en cuanto tal.

Ahora bien, hagamos una aclaración, comprender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco sería reducir el ser a principio o fundamento de lo ente, esto es, al instinto de autoconservación con los caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Deleuze persigue a través de la filosofía de Nietzsche es abrir un camino posible cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser-ente, donde el problema por pensar sea la tensión de fuerzas que aparecen entre aquellos polos y no la decisión por uno de ellos como fundamento absoluto del otro. Desde la perspectiva del Nietzsche deleuziano el problema podría enunciarse así: lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa cómo liberarse de lo dionisiaco es, en realidad, en vías de superación del dualismo metafísico (ser vs. devenir, unidad vs. multiplicidad, realidad vs. apariencia, etc.), liberar lo dionisiaco. Si se parte de la tesis general de la obra, donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pareciera que en su transcurso Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero hay que señalar cómo debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos, donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico. Pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de una totalización última en la comprensión de lo real que posibilita el estallido del acontecimiento y de la multiplicidad como tal. Lo dionisiaco es el plano inmanente donde aleatoriamente se producen multiplicidades y se destruyen, donde se producen formas y se fagocitan.

En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobra la preponderancia;
la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte

apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco, el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y a su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso.⁸¹

Liberar lo dionisiaco simboliza la potencialidad con la que el devenir irrumpe conformando multiplicidades sobre el flujo del espacio y el tiempo. Así lo afirma Nietzsche: “El mito trágico sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos; él lleva el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo e intenta refugiarse de nuevo en el seno de las realidades verdaderas y únicas”.⁸² Lo dionisiaco, que remite al mundo de las formas apolíneas, no se justifica a partir de la necesidad estética que ello genera, sino que remite a la potencia afirmativa del ser como devenir: flujo de fuerzas múltiples, desiguales y en relación que crean y destruyen toda multiplicidad.

La afirmación trágica de la vida consiste en pensar al ser como ser del devenir tal como declara Deleuze. Vida y muerte, nacimiento y decadencia son sólo aspectos del mismo devenir que conforma la vida.⁸³ Lo individualizado es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge a la vez que se disuelve en las profundidades de las fuerzas dionisiacas. Del mismo modo que Nietzsche, Deleuze, conectando su pensamiento con la filosofía de Heráclito, sostiene que él ha hecho del devenir una afirmación.⁸⁴

...en primer lugar: sólo existe el devenir. Sin duda consiste en amar el devenir. Pero se afirma también el ser del devenir, se dice que el devenir afirma el ser o que el ser se afirma en el devenir. Heráclito tiene dos pensamientos, que funcionan como cifras: uno según el cual el ser no es, todo consiste en devenir, otro según el cual el

⁸¹ KSA I, GdT 21, pp. 139-140. NdT 21, p. 172.

⁸² KSA I, GdT 22, p. 144. NdT 22, p. 174.

⁸³ Aquí hay una referencia a Heráclito. Nietzsche declara en “*Ecce Homo*” su parentesco, su afinidad con este pre-socrático. En algunos de sus fragmentos o referencias hechas a este, podemos ver dicha afinidad: 572 (22 B 67) Hipol., IX 10,8: “El dios: día noche, verano invierno, guerra paz”; 719 (22 B 8) Arist. Ét. Nicom. VIII 2, 1155: “Todo sucede según discordia”. En general Heráclito afirma el constante devenir de los contrarios. Su discordia es también concordia. Los fragmentos están citados de Eggers Lan, C. y Juliá, V., *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994; tomo I.

⁸⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 38.

ser es el ser del devenir en tanto que tal. Un pensamiento laborioso que afirma el devenir, un pensamiento contemplativo que afirma el ser del devenir.⁸⁵

En la contraposición excluyente entre el ser y el devenir, Heráclito opta por el devenir. Si no se los ve desde la contraposición sino desde la integración, Heráclito sostiene que el ser tiende que entenderse como ser del devenir (y no como devenir del ser). El acento hay que ponerlo en el devenir. Tomando las imágenes míticas del *kaos* y del *kosmos*: el *kosmos* se afirma en el *kaos* (no a la inversa). No se trata de pensar el *kosmos* a partir del cual se pervierte la realidad, se *kaotiza* la realidad. Al contrario: el *kosmos* es siempre el *kosmos* de un *kaos*. De este modo, influenciado por el pensamiento de Heráclito, Nietzsche intenta pensar al ser y al devenir conjuntamente. De este modo, si en general se concibe al ser, como estabilidad o permanencia, esto es: orientando al ser como fundamento de lo ente; Nietzsche los piensa de manera contrapuesta, opone ser a devenir. Por el contrario, si el ser es pensado dinámicamente, como devenir; Nietzsche los piensa conjuntamente. Ello evidencia que tanto Nietzsche como Deleuze combaten contra la tradición metafísica que concibe al ser de manera estática como fundamento de lo ente en cuanto unidad e igualdad consigo mismo, como así también combaten el carácter absoluto y universal de la verdad que le ha permitido a las ciencias poder objetivar y manipular la realidad a través del dominio tecnológico y que, a la vez, ha producido un pensamiento dogmático y devastador respecto de la naturaleza.

Si el ser es devenir, entonces supone la diferencia. Esta es una diferencia móvil que diferencia lúdicamente. Jugando Dionisos perfora el engaño ficcional apolíneo, atraviesa las figuras aparentes para sumergirse en el flujo de fuerzas cósmicas. Las figuras finitas y temporales son experimentadas como baile y danza en la tragedia. Solo así el hombre deja de ser amo y señor del mundo para ser parte del devenir, sintiendo y percibiendo que la realidad es dinámica, donde nacimiento y muerte son formas trágicas de la misma existencia que se repite continuamente en el seno de la diferencia.

Ello nos lleva a considerar otro aspecto de la comprensión deleuziana de la ontología de Nietzsche en torno a la figura de Dionisos. Dionisos es comprendido como juego. Con la noción de juego logra romper, fisurar el edificio de la metafísica, en este

⁸⁵ Desde el punto de vista de la acción, de la práctica, hay que poner el acento en el devenir. Desde el punto de vista del conocimiento, de la contemplación, hay que poner el acento en el ser del devenir, o sea, en lo permanente en el cambio. Ambas cosas están vinculadas entre sí y son inseparables.

sentido se instala fuera de ella y provoca un movimiento hacia un nuevo pensamiento del devenir en cuanto diferencia de fuerzas intensivas en pugna. Así sostiene Deleuze:

La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un *juego*. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño. El jugador-artista-niño, Zeus-niño: Dionysos (...) El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él.⁸⁶

El juego del artista trágico se convierte en elemento clave para expresar la ontología nietzscheana de la diferencia en cuanto que jugando se puede intuir y experimentar el movimiento, la apertura originaria y el estallido que supone el acontecimiento que se esconde detrás de las imágenes. Lo dionisiaco es juego en tanto que genera los límites en el tiempo pero a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento (la diferencia). Pero la diferencia es diferenciante, es una diferencia móvil que diferencia activamente. Jugando Dionisos perfora el engaño formal apolíneo, atraviesa las figuras aparentes para sumergirse en el flujo de las fuerzas cósmicas.

En síntesis, en Deleuze, a través de la obra sobre la tragedia nietzscheana, el ser es pensado como devenir por medio de Dionisos, devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser.⁸⁷ Lo trágico experimenta lo figurativo pero su fuerza vital goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, que retorna al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Las fuerzas vitales del devenir crean y aniquilan las cosas continuamente, en el tiempo total, dionisiaco, que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo. Lo dionisiaco es aquella figura que genera límites en el tiempo y a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento, de la diferencia.

⁸⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 39.

⁸⁷ Cf. Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 199.

Recordemos que originariamente, en la Grecia antigua, la tragedia era un gran canto del coro. La preponderancia del coro correspondía al primado de la dramatización por sobre la acción. En el drama lo importante es el *pathos*, lo que se sufre más que la concatenación lógica y causal de las acciones. El drama sucede solo en la medida en que se llega a la afección. Así, el verdadero protagonista del drama es Dionisos, el sufrimiento representado en el drama es el de Dionisos, el sufrimiento de la individuación. De este modo, todos los horrores trágicos son máscaras del dios. Prometeo es Dionisos, Edipo es Dionisos. Todos ellos despliegan el *pathos* del sufrimiento de Dionisos en la individuación, pero individuación a la que Dionisos siempre se sustrae. Así, parafraseando a Nietzsche, Dionisos se sustrae al lenguaje de Apolo aunque él, precisamente lo hable. Ahora bien, no estamos diciendo que Dionisos sea considerado como fundamento de Apolo sino que el sustraerse mismo es el *pathos*, es la supresión de la individuación, ello es, la supresión de la identidad. Ser siempre otro y estar siempre en otro lugar. Esto significa, por un lado, que Dionisos es sin rostro porque tiene el rostro de todos sus héroes, porque es la inaparente posibilidad de todas las apariencias, de las realizadas y las no realizadas todavía; pero por otro lado, Dionisos es aquello que amenaza toda figura, es la posibilidad del aparecer de las formas y del desaparecer que las destruye. ¿Qué significa Dioniso?

Lo uno y lo otro. Dionisos es la posibilidad que vuelve posible, como la posibilidad que niega toda posibilidad. Si se quiere pensar verdaderamente a Dionisos antes e independientemente de Apolo, es decir como la *dýnamis* antes e independientemente de la *energeia* –si verdaderamente hay voluntad de sustraerse, como está en la intención de Nietzsche en la época del *Nacimiento de la tragedia*, a los silogismos de Aristóteles, a la reconciliación con la dialéctica, a la certeza consoladora de la ciencia- entonces es necesario pensar la sombra, o bien: Caos y Noche, como la posibilidad que no necesita de nada, ni siquiera de ser “posibilidad”. Este Dionisos es verdaderamente *aidios*.⁸⁸

Dionisos es comprendido por Nietzsche, pues, como posibilidad-posibilitante, como diferencia-diferenciante, vida que afirma la vida para dar nueva vida. De este modo puede decir Deleuze que “Dionisos afirma todo lo que aparece, incluso el más áspero sufrimiento, y aparece en todo lo que afirma ya que la afirmación múltiple o

⁸⁸ Vitiello, Vincenzo, “Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia”, en *Secularización y nihilismo*, Jorge Baudino-UNSAM, Buenos Aires, 1999, p. 88.

pluralista es la esencia de lo trágico”.⁸⁹ En este sentido lo trágico afirma la vida, ello es, la fiesta de lo múltiple como única dimensión, y sólo lo trágico se halla en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal. “Trágico designa la forma estética de la alegría”.⁹⁰ Lo trágico es alegría que afirma el devenir que se resuelve en diferencia-diferenciante. Lo trágico no está fundado en una oposición binaria reduccionista y totalizadora a la vez, sino en una relación esencial con la alegría de afirmar lo múltiple que es movimiento. Es por ello que Nietzsche reivindica contra el *pathos* de la pesadumbre y el dramatismo de la tragedia al Dionisos heroico, afirmador, que baila y canta la música del juego y el azar. El arte trágico, de este modo, afirma la vida y la vida se afirma en el arte.

Según Nietzsche –afirma Deleuze– lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico = alegre. Otro modo de plantear la gran ecuación: querer = crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir, y por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno.⁹¹

Dionisos es acontecimiento que por su fuerza desborda, produce un estallido, un exceso de sentido, y el ámbito del exceso es fundamentalmente el arte porque es allí donde se borran todos los límites, tanto de lo real como de lo aparente, pero también allí aparece una violación y transgresión de la identidad personal, en cuanto el yo es el otro de sí mismo, es un nos-otros como resultado del fluir de fuerzas de diferentes intensidades que nos constituyen. El juego de fuerzas como exceso que el arte representa nos empuja al abismo (*Ab-grund*) a la des-fundamentación, dado que acontece, sin más, no hay ya una necesidad trascendente, ni trascendental; es un exceso inmanente del juego artístico de las fuerzas dionisiacas que rompe y perfora por el medio toda estructura sistemática, social y científica, cultural y subjetiva en general. La experiencia trágica que el arte nos proporciona destruye toda organización jerárquica dirigida por la subjetividad y deviene creando y generando multiplicidades siempre nuevas.

Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que “Dionysos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y

⁸⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 28.

⁹⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 29.

⁹¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 55.

afirmador”⁹², porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quién la vida resulta afirmada, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que en el sufrimiento y el desgarramiento dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación vital del devenir de fuerzas que con-forman multiplicidades.

Ahora bien, lo que está claro en la filosofía del joven Nietzsche es que el engaño que producen las categorías metafísicas sobre la realidad al objetivarla en conceptos estables queda cuestionado. Pero, por otro lado, al mostrar que lo determinante en la comprensión y en la composición de la realidad es el elemento dionisiaco, Nietzsche, en última instancia, sostiene que no hay cosas, fenómenos estables; porque él no piensa al ser como fundamento de lo ente, sino como devenir. Desde la posición alcanzada se puede afirmar que Nietzsche cuestiona, de este modo, la objetividad del objeto, es decir, el conocimiento representativo; pero, a su vez, sostiene que el fenómeno, lo que pueda ser un ente determinado es, en realidad, un centro de poder constituido por fuerzas cualificadas y temporales que no se dejan objetivar categorialmente.

De este modo, lo trágico, como ser del devenir, perfora toda superficie y toda apariencia fenoménica objetiva para mostrar el juego propio del devenir de fuerzas de diferentes intensidades que con-forman cuerpos. Así, el mundo se convierte en obra de arte que se justifica a sí mismo estéticamente en cuanto emerge como fenómeno trágico. Dionisos es el nombre empleado por Nietzsche para designar lo trágico como tensión de fuerzas intensivas y diferenciales que construyen y destruyen cuerpos sobre el plano de inmanencia, o mejor, Dionisos (como el ser del devenir) es el plano de inmanencia.

Considerar lo trágico como devenir de fuerzas abre el horizonte para desmitificar la pretensión de verdad absoluta de la metafísica y nos permite postular una noción de verdad en cuanto perspectivismo, basada en la experiencia de que toda verdad no es más que una interpretación de una pluralidad de sentidos posibles y también que todo conocimiento siempre es ilusorio, dado que este está condicionado por relaciones de fuerzas siempre en movimiento y cambiantes.

Lo trágico, entonces, es pensado por Nietzsche y Deleuze como elemento crítico de toda pretensión de fundamento absoluto y verdad universal. En este sentido ambos pensadores renuncian al pensar demostrativo y dialéctico como métodos que garantizan

⁹² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 23.

la verdad del conocimiento fundamentado. En la consideración de lo dionisiaco como afirmación del devenir Nietzsche y Deleuze exponen y dirigen una intencionada y explícita lucha directa contra los fundamentos de la metafísica y la cultura occidental. Así, lo trágico se presenta como una instancia crítica de la cultura en general, ello es una crítica al ser como estabilidad suprema, al fundamento, a la libertad, al sujeto y a la verdad.

En conclusión, lo trágico es afirmación de la vida, pero esto no hace referencia a la vida humana como fundamento de toda realidad o medida de todas las cosas; sino que refiere a una vitalidad originaria, impersonal que emerge más allá de toda conciencia. En este sentido, lo trágico mienta una posición anti-dialéctica en cuanto que esta supone la negación de la negación, aquella es simplemente afirmación del devenir que no necesita ser negado para desarrollar su movimiento. Ello se desprende a partir de que, para Nietzsche, lo trágico no resulta de una síntesis equilibrada o de una reconciliación entre Apolo y Dionisos sino que Dionisos es el ser como donación del devenir de la vida plenamente afirmada. Ello es la inmanencia de la vida.

2. 2. Segundo ensamble intempestivo e in-actual: “¿es activa? - ¿es reactiva?” Una ontología de la diferencia de fuerzas

Deleuze sostiene que la filosofía debe entenderse como una crítica positiva⁹³ cuya pregunta decisiva es: ¿qué quiere quien busca la verdad?⁹⁴ Esta pregunta refiere,

⁹³ Deleuze sostiene que Kant no realizó una verdadera crítica porque no supo plantear el problema en términos de valores (como hizo Nietzsche). Por eso para Deleuze una filosofía crítica tiene que ser una filosofía del sentido y del valor (Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 7). La crítica debe ser entendida en un nuevo sentido (distinto del kantiano, pero también del marxista, de la teoría crítica de la *Escuela de Francfort*, o del falsacionismo popperiano) que devuelve a la filosofía una importancia que había perdido. Esta es precisamente la imagen defendida por Hardt. Moviéndose de Bergson, vía Nietzsche, hacia Spinoza (su influencia más importante), habría –según Hardt– una evolución interna en la obra deleuziana. Y en cada una de estas fases se encontraría un elemento afirmativo, un esfuerzo por liberarse de todo resentimiento. Su imperativo ético es: “Sé feliz, sé activo”. Desde esta perspectiva, la dialéctica, en general, y la de Hegel, en particular, adquieren el papel del gran enemigo de la filosofía deleuziana, puesto que ella avanza a través de continuas negaciones de su propia posición. La cuestión para Hardt es, entonces, que Deleuze, a través de su pensamiento afirmativo inmanente, abre una crítica libre de la negación de la dialéctica. Por otra parte, en la interpretación de Hardt, Kant no consigue una crítica total porque no es suficientemente destructiva, sin alcanzar a poner las condiciones necesarias a la nueva creación. No lo es porque no logra plantear el problema de la crítica en términos de valores. El único principio que permitiría tal cosa sería el “perspectivismo”. Éste conlleva un cambio en la pregunta central de la indagación filosófica: pasar del ¿qué es...? (que remite a un trasmundo) al ¿quién...? (“una pregunta materialista”). La pregunta ‘¿quién?’ “nos lleva al terreno de la voluntad y el valor”, esto es, de la causa eficiente (y de la diferencia de rangos). La pregunta ‘¿quién?’ no pregunta por un sujeto individual o colectivo, ni por una persona sino por un “evento” o “acontecimiento”, es decir, una constelación de fuerzas de carácter impersonal. “El impersonal ‘Qui?’ no es más concreto porque localice sujetos o agentes específicos, sino porque opera en el terreno materialista de una causalidad eficiente” (Hardt, M., 2004: 82-85).

⁹⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 105.

por un lado, a cuáles son las fuerzas que se apoderan y constituyen los hechos; y por otro, a cuál es la voluntad que se expresa, se manifiesta y se oculta en aquella pretensión de verdad. En definitiva, en la pregunta por el “quién” resuena siempre la cuestión de qué fuerzas, de qué voluntad. Esta pregunta hace posible una nueva ciencia activa ya que muestra el sentido y el valor de todo hecho. Por ello, Deleuze postula la posibilidad de una nueva ciencia activa (y no reactiva como las ciencias actuales en general cuyos principios fundamentales son la utilidad, la conservación y la adaptación). Una nueva ciencia capaz de interpretar las fuerzas que conforman los hechos y las relaciones que entre aquellas se establecen. En este sentido, esta nueva ciencia presenta tres rasgos distintivos: es una ciencia sintomatológica, tipológica y genealógica:

“Una *sintomatología*, puesto que interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo sentido habrá que buscar en las fuerzas que los producen. Una *tipología*, puesto que interpreta a las propias fuerzas desde el punto de vista de su cualidad, activo o reactivo. Una *genealogía*, puesto que valora el origen de las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o de su bajeza, puesto que halla su ascendiente en la voluntad de poder, y en la cualidad de esta voluntad”.⁹⁵

De este modo de preguntar también se deriva un método que consiste, afirma Deleuze, en “relacionar un concepto con la voluntad de poder para hacer de él el síntoma de una voluntad sin la cual no podría ni siquiera ser pensado (ni el sentimiento experimentado, ni la acción llevada a cabo)”.⁹⁶ Esto significa que el querer es la instancia genética y crítica a la vez. Este método exige la determinación de una tipología de fuerzas y un tipo está constituido por la cantidad y por la cualidad de la fuerza determinada por la voluntad de poder, i. e., por el matiz de la cualidad y por el tipo de relación de la fuerza. Esto constituye el síntoma que a su vez requiere de un análisis genealógico.

A su vez, Deleuze caracteriza a la filosofía como crítica positiva en el sentido de que ella implica creatividad afirmando que “el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*”.⁹⁷ Este problema solo puede ser evaluado a partir del elemento diferencial (la voluntad de poder): elemento determinante de toda valoración dado que muestra la cualidad de la fuerza, i. e., activo-reactivo, siendo a la vez, elemento crítico y creador. El problema

⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 108.

⁹⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 112.

⁹⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 7.

crítico es doble entonces: el valor de los valores (el sentido) y la valoración de la que procede su valor (la voluntad), es decir, los modos de existencia, diferenciales, jerárquicos, creadores de valores (v. g., lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil).

“así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento”.⁹⁸

Este doble movimiento de la crítica deviene así en genealogía activa, positiva, creativa. Pero a continuación afirma Deleuze:

“Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”.⁹⁹

Así como el desarrollo del problema del valor supone un nuevo “método” (la genealogía), así también el desarrollo del problema del sentido requiere de una teoría de las fuerzas. La historia de una cosa, cualquiera que esta sea, supone una sucesión de fuerzas que se apoderan de ella, la constituyen y coexisten en ella para apoderársela. Así, un mismo fenómeno cambia su sentido de acuerdo a la fuerza que se apodera de él. Pero siempre hay una pluralidad de sentido, una constelación de sentido. El sentido es una noción compleja: en primer lugar implica siempre relaciones plurales. Una constelación es un sistema abierto. En un sistema cerrado hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aun cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones y se puede apreciar haciendo una hermenéutica de las fuerzas que en cada momento se apropian de un fenómeno o de un ser y que le confieren un sentido actual o

⁹⁸ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 9.

⁹⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 10.

que le fueron dando diferentes sentidos en el tiempo. En definitiva, todo acontecimiento¹⁰⁰ tiene múltiples sentidos. Ningún fenómeno tiene sentido en sí mismo, sino a partir de las fuerzas que se apoderan de él. Además, esos sentidos nunca son “eternos” o “permanentes”, sino que son siempre “inestables”.

De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas. No se trata de un sistema cerrado de fuerzas, sino un sistema inestable. Al dominar un fenómeno, la fuerza le da un sentido, le da una dirección. El significado más simple de “sentido” es “dirección”. Deleuze, a partir de la filosofía de Nietzsche, está desarrollando una teoría general de la fuerza que no se restringe a las relaciones humanas ni sociales, tampoco a lo orgánico, vital o biológico. Las fuerzas son relaciones entre fenómenos. Las relaciones entre fuerzas ni siquiera suponen un “sujeto”. Aquí Nietzsche se muestra como un heredero de la tradición iluminista: Kant ya había impreso el giro al pensamiento por el cual se deja de poner el acento en el conocimiento para centralizar en la acción, en la moral. Después de él, la primacía de la acción se desarrollará cada vez más con Fichte, Schelling, Hegel, la filosofía del idealismo alemán, Marx y la filosofía de la praxis. Nietzsche es heredero de esta tradición que deja de pensar en términos de cosas o de esencias para pensar en términos de acción, de fuerzas (o, como la va a llamar más adelante: de voluntad).

En síntesis, por un lado, el sentido es siempre múltiple porque está constituido por una pluralidad de fuerzas que lo definen pero también diferentes respecto a otras fuerzas; por otro lado, el sentido nunca es absoluto sino que cambia cuando cambian las fuerzas que se apoderan de él.

Retomemos el otro problema de la genealogía: el valor, Deleuze afirma que “la genealogía no solo interpreta sino también valora”¹⁰¹

¹⁰⁰ El concepto de “acontecimiento” es central en el pensamiento deleuziano. Se opone a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, que considera a la historia sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de “acontecimiento” supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. ¿Cómo se produce un acontecimiento si no es como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de “acontecimiento” hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas (aunque los tipos de fuerzas puedan reducirse a lo alto y lo bajo). Hay acontecimientos que resultan de una conjunción de fuerzas activas y creativas, como en Mayo del '68. Los acontecimientos de este tipo no se caracterizan por su duración sino por los efectos múltiples que generan. (En un reportaje a Mario Benedetti divulgado en un programa sobre este autor uruguayo en Canal Encuentro, decía que para su generación, el acontecimiento había sido la Revolución Cubana y no Mayo del '68, que no había tenido consecuencias significativas para los sudamericanos). Los grandes acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles, lo cual puede vincularse con el “efecto mariposa”.

¹⁰¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 14.

“Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás”.¹⁰²

El elemento diferencial (la voluntad que es una fuerza relacionada con otra fuerza) permite evaluar y caracterizar la diferencia en el origen como la cualidad de la vida y sólo hay dos tipos de vida: lo afirmativo y lo negativo, lo alto y lo bajo, la acción y la reacción. La pregunta que supone el elemento diferencial con respecto a las fuerzas es: ¿es activa o es reactiva? ¿es afirmativa o es negativa? ¿es alta o es baja? La diferencia implica siempre actividad (o re-actividad), movimiento (o resistencia), relación (mando u obediencia), generación (creación o decadencia). Porque el problema de la filosofía como crítica genealógica es la relación que se establece entre una voluntad que ordena y otra que obedece.

“Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para mandar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la *jerarquía*, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente”.¹⁰³

Por ello afirma Deleuze que el verdadero problema de la genealogía es la jerarquía,¹⁰⁴ y ella es inseparable de la diferencia y del origen. La genealogía tiene como tarea el problema del sentido y del valor y su mutua relación dado que “el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo”.¹⁰⁵ Entonces las fuerzas pueden ser evaluadas cualitativamente o cuantitativamente. Desde el punto de vista de la cualidad o diferencia, las fuerzas pueden ser altas o bajas, nobles

¹⁰² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 14.

¹⁰³ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 16.

¹⁰⁴ Deleuze afirma que “la jerarquía tiene dos sentidos en Nietzsche. Significa, en primer lugar, la diferencia de las fuerzas activas y reactivas, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas (...) Pero jerarquía designa también el triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde los fuertes son contaminados, donde el esclavo que no ha dejado de ser esclavo prevalece sobre un señor que ha dejado de serlo: el reino de la ley y de la virtud. Y en este segundo sentido, la moral y la religión aún son teorías de la jerarquía”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 88).

¹⁰⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 16.

o viles, dominantes o dominadas. Desde el punto de vista de cantidad, las fuerzas pueden ser fuertes o débiles, afirmativas o negativas. Así lo explica Deleuze:

“Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica”.¹⁰⁶

El azar siempre pone en relación al menos dos fuerzas diferentes. La voluntad de poder es el elemento diferencial y genealógico de la fuerza, es decir, ella determina la relación de una fuerza con otra fuerza al tiempo que produce la cantidad y la cualidad de las mismas, a la vez que se manifiesta como un poder de afectar y ser afectado ya sea por fuerzas superiores, ya sea por fuerzas inferiores.

“La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.”¹⁰⁷

Por ello la voluntad de poder nunca se puede separar de la fuerza, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es al mismo tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante.¹⁰⁸ Tengamos en cuenta que la voluntad de poder no es la fuerza sino su posibilidad, hay que diferenciar la voluntad de la fuerza. Pues la voluntad de poder es la potencialidad de su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar ¿quién quiere? No se puede responder la fuerza, porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere y, ello, no puede ser alienado ni delegado. Sin el elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada. “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción”.¹⁰⁹ Deleuze también afirma que la voluntad de poder no es el ser ni tampoco el devenir. “La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de

¹⁰⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 77.

¹⁰⁷ Deleuze, NF, p. 74.

¹⁰⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 90.

¹⁰⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 75.

la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial”.¹¹⁰ Es decir, es el poder de afectar y de ser afectado, ello remite a que ella se muestra como sensibilidad y afectividad.

Deleuze se pregunta entonces:

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras¹¹¹. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto ‘arbitrario’ de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad¹¹² de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas, reactivas. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Porque las fuerzas que entran en relación no poseen una cantidad, sin que al mismo tiempo cada una deje de tener la calidad que corresponde a su diferencia de cantidad como tal. Se llamará jerarquía a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas.¹¹³

No hay que entender el campo o el medio como algo previo a las fuerzas. Cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario. Las fuerzas crean el ámbito que necesitan. Cuando se da prioridad al campo o al medio la resolución del conflicto

¹¹⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 91.

¹¹¹ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 373 [citado por Deleuze].

¹¹² Se introduce aquí el concepto deleuziano de “multiplicidad”. Contra Platón, lo real no remite a lo uno, ni siquiera a la dualidad sino a una multiplicidad. No se parte de la identidad sino de la diferencia.

¹¹³ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 60-61.

entre las fuerzas se traslada al contexto de la relación, a la totalidad que contendría a las fuerzas (a la manera del estructuralismo o el funcionalismo). El escenario o la totalidad es un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Retomemos la definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. En física se ha diferenciado entre los cuerpos y la energía, las ondas. Para Deleuze no hay escisión: cuerpo es energía, es una relación de fuerzas/energías.

Un cuerpo¹¹⁴ no se define por lo que es, sino por lo que puede; esto ya es un *quantum* de fuerzas en relación, afirma Deleuze citando a Spinoza. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Pero en un cuerpo, sostiene Deleuze, sólo se actualiza una porción de su poder. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder, su ritmo singular de cambio. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, “no sabemos de lo que un cuerpo es capaz”.¹¹⁵

Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación dis-funcional con otros cuerpos, además siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, identificar de antemano qué puede un cuerpo. El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas, pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas, como se dijo más arriba, actualizándose sin agotar su poder de cambio.

Ahora bien, todo cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde sus diferencias cualitativas (fuerzas activas y reactivas) y desde sus diferencias cuantitativas (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

Desde la perspectiva cualitativa de la diferencia de fuerzas, afirma Deleuze:

¹¹⁴ A partir del *Antiedipo* (1972), que Deleuze escribe junto a Félix Guattari, aparece la noción de “cuerpo sin órganos” que sugiere concebir al cuerpo como una realidad intensiva, una continuidad de intensidades, de flujos que se atraen y se repelen. Un cuerpo intenso que se opone a la organización de los órganos. El cuerpo sin órganos refiere a una vitalidad no orgánica, es decir, a un cuerpo que no tiene órganos, sino umbrales o niveles (ondas).

¹¹⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 62.

“Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades¹¹⁶, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción”¹¹⁷.

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar. Las fuerzas reactivas están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte:

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia¹¹⁸: ‘La gran actividad principal es inconsciente’¹¹⁹. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva¹²⁰; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz¹²¹.

La conciencia¹²² es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales: una inferior y otra superior. La misma relación supone dos valoraciones, de acuerdo a la perspectiva de las fuerzas dominadas o a la de las fuerzas dominantes. La primera es la moral de los esclavos; la segunda es la moral de los señores. Los esclavos valoran partiendo del límite, de la ley, de lo que regula o

¹¹⁶ La discusión entre mecanismo y teleologismo es una falsa discusión ya que ambos son posibilidades de las fuerzas reactivas, ambos son reactivos. La verdadera discusión es entre lo reactivo y lo activo.

¹¹⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 61.

¹¹⁸ Lo activo se identifica con lo inconsciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la conciencia. Las fuerzas activas escapan a la conciencia.

¹¹⁹ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

¹²⁰ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

¹²¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 62.

¹²² Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como fundamento desde Descartes y a partir de ello comienza un proceso a través del cual lo real en su totalidad se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

impide. La conciencia parte de lo que no puede. Los señores valoran partiendo de lo que pueden. La valoración no está en la fuerza “en sí misma” sino en la relación que una fuerza establece con otras. Por eso, el concepto de fuerza no sustituye el concepto de substancia. Para Aristóteles la relación es un accidente de la substancia; para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador. Por ello afirma Deleuze que “La conciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’^{123»124} .

“¿Qué es lo que es activo? Tender al poder’¹²⁵. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias^{126»127} .

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero, aquello a lo que se dirigen no es una substancia o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse a sí mismo. Detrás de la concepción spinoziana (“no sabemos lo que un cuerpo puede”) está la concepción hobbesiana, y detrás de la concepción hobbesiana están las concepciones de Maquiavelo y Tucídides. Todos estos autores piensan el poder como fuerza y no como substancia o como ser. De allí que para caracterizar a las fuerzas activas utilice verbos y no adjetivos: apropiarse, apoderarse, subyugar. Activo son las fuerzas positivas, las fuerzas superiores, las fuerzas creativas y transformadoras. Es el poder de transformación, es pura actividad. Pero afirma Deleuze:

Cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni

¹²³ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

¹²⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 60.

¹²⁵ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

¹²⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

¹²⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 63.

comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo¹²⁸.

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault¹²⁹: el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. No existe una fuerza *carente* de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia. Se trata siempre de una relación, el poder es relación. Pero hay una incapacidad de lo reactivo para comprenderse a sí mismo más allá de su propio horizonte, que es el horizonte de la reacción, de la supervivencia. Aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad para que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. Pero el problema aquí no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. Este problema es aquel que Nietzsche llamó nihilismo.

Ahora bien, las fuerzas pueden, también, ser evaluadas cuantitativamente, es decir, qué cantidad de poder o potencia hay en cada una de ellas. La cantidad de potencia que se expresa en las fuerzas esta dado por la capacidad de afectar (crear relaciones) y ser afectado (por impresiones, pasiones, pensamientos, etc.). Pero el poder, la potencia de las relaciones de fuerzas que conforman un cuerpo está efectuada totalmente a cada instante por las relaciones que lo conforman. Es decir, un cuerpo siempre efectúa: hace y padece, todo lo que puede; expresando un dinamismo intensivo en la constitución de todo cuerpo a través de la capacidad de afectar y ser afectado. Entonces, podemos extraer algunas consecuencias de esto. En primer lugar, la cantidad de potencia que se expresa en las relaciones de fuerza que conforman todo cuerpo constituye la escala diferencial cuantitativa e intensiva que diferencia a unos entes de otros, en contraposición a la jerarquía trascendente de las esencias conforme al discurso

¹²⁸ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 63.

¹²⁹ Cf. Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 49 ss.

de la tradición filosófica. En segundo lugar, los afecciones efectúan a cada instante la potencia totalmente tan perfectamente como puede en función a las circunstancias del aquí y ahora, es decir, de acuerdo al conjunto de relaciones actuales, pues estas relaciones no existen independientemente de los afectos que la efectúan.¹³⁰ En tercer lugar, estamos en presencia de una comprensión dinámica y no estática de todo cuerpo, donde la potencia de un cuerpo puede aumentar o disminuir su cantidad de acuerdo a las relaciones de fuerza con las que entre en relación. Ello implica pensar la cantidad de potencia que hay en todo cuerpo como ondas oscilantes y no como sustancias autónomas. Por último, dijimos que la cantidad de potencia puede aumentar o disminuir. ¿Cómo se produce el aumento o la disminución? Afirmamos arriba que la potencia está cada instante totalmente efectuada por las afecciones. Y las afecciones efectúan la potencia de acuerdo con las relaciones de fuerzas que constituyen un cuerpo, por ende estas relaciones pueden ser depotenciadoras: en esa caso la cantidad de potencia efectuada por los afecciones disminuye la potencia del cuerpo; pero también las relaciones de fuerza pueden incrementar el poder de la potencia del cuerpo: en ese caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones aumenta. En consecuencia, puede afirmar Deleuze refiriéndose al cuerpo “...es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, que es ya en sí misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias”.¹³¹ En definitiva, la potencia es una relación diferencial intensiva entre cantidades.

Un cuerpo, entonces, es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial. Pero aclara Deleuze, que “si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cualidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad”¹³². No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación de oposición diferencial cualitativa de las fuerzas supone la diferencia de cantidad de potencia de las mismas. De este modo, un cuerpo es una relación de fuerzas diferentes. Y es la diferencia entre el poder de afectar y de ser afectada lo que constituye la cantidad de potencia de las fuerzas; pero, al ser fuerzas en relación, es la oposición entre las

¹³⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2da. Edición, 2008, p. 94.

¹³¹ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2da. Edición, 2008, pp. 239-240.

¹³² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 65.

cantidades la que muestra, a su vez, la diferencia cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las fuerzas abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar (ser evaluada) por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas. La diferencia cuantitativa de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o substancia. Es una relación que se cuantifica y se cualifica de diferente manera de acuerdo con el término con el que se relacione.

En definitiva, contra los dualismos metafísicos apariencia-realidad, sensible-inteligible, etc. y la pretensión de nuestra tradición filosófica de llegar a fundamentos últimos y verdades absolutas, Deleuze vía la filosofía de Nietzsche propone una nueva praxis filosófica caracterizada como crítica genealógica, cuyos elementos decisivos son las nociones de sentido y valor que permiten evaluar las fuerzas en juego que se apoderan y conforman un cuerpo; de allí la relevancia genealógica de las preguntas ¿Qué quiere quien pretende establecer tal o cual verdad como absoluta y universal?, ¿qué fuerzas están detrás de ella? Como ya hemos expuesto, para Nietzsche y Deleuze los hechos y el pensamiento están siempre condicionados y determinados por relaciones de fuerzas. La voluntad de poder es la que determina la fuerza y, por ende, da sentido, como elemento diferenciador. El sentido y el valor derivan de la voluntad de poder como relación diferencial de fuerzas. La voluntad de poder es así principio de la síntesis de fuerzas, que no subsume al modo dialéctico sino que afirma la diferencia al establecer jerarquías cuantificando y cualificando a las fuerzas. Pero para que esta síntesis pueda realizarse requiere de otro elemento relevante de la filosofía nietzscheana: el eterno retorno.

2. 3. Tercer ensamble intempestivo e in-actual “el eterno retorno de la diferencia”: una filosofía del devenir y lo múltiple

El ser es comprendido por Deleuze como devenir de diferencia de fuerzas intensivas que se muestran y fluyen sobre un plano de inmanencia o consistencia. Esta es una diferencia que se rehúsa a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Aquí lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido a la identidad que opera en toda lógica de oposición metafísica. Esta es una diferencia móvil, que potencia y crea lo diferente, en cuanto diferente. Desde esta consideración sostiene Deleuze *“Todo lo que ocurre y aparece es correlativo de órdenes diferenciales:*

diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencia, diferencia de intensidad".¹³³ Estas diferencias tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad, ello sugiere un proceso de permanente diferenciación, sin puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida o reducida, desde una instancia exterior a ella, porque no hay exterior, lo que es (el devenir), es diferencia diferenciante. Esto es lo que llamamos "plano de inmanencia o consistencia",¹³⁴ necesario para quebrantar los límites fijos, que operan en la lógica de oposición metafísica. Consecuentemente, ello nos obliga a des-fundamentar al sujeto y al objeto de su carácter trascendental y, a su vez, nos obliga a dejar de pensar la diferencia a partir de un fundamento organizador.

Desde la consideración del ser como devenir que diferencia activamente, el movimiento "es" flujo caótico, abierto, que des-fundamenta lo real. Pero ¿qué es la consistencia? La consistencia es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano. El plano de inmanencia o consistencia es un plano que se forja de dos caras: una comprende al ser (en tanto devenir), la otra refiere al pensamiento (el concepto). El concepto deleuziano (a diferencia del concepto de la tradición metafísica) expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros, conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y). Recordemos que

¹³³ Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Júcar, Madrid, 1998, p. 110.

¹³⁴ Debemos aclarar que el plano de inmanencia o plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica); lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos nuevamente ante la presencia de un fundamento absoluto al modo onto-teo-lógico de la metafísica occidental; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

para Deleuze pensar es crear¹³⁵-conectar conceptos y este es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente pensamiento (sentido) y ser (voluntad) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido-voluntad. Es decir, el pensamiento es inseparable del ser y el ser mismo es inseparable del devenir de la vida.¹³⁶

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida (...). Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.¹³⁷

Conforme a la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche pensar es inventar nuevas posibilidades de vida, crear nuevas formas de sentido, trazar líneas de fuga.¹³⁸ Como hemos analizado en el apartado anterior, hay formas de vida que la exaltan y la potencian, y otras formas de vida que la aprisionan y la de-potencian. No hay verdades absolutas, más allá del criterio que reside en la vida misma, sea esta noble o vil. Son

¹³⁵ Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

¹³⁶ El sentido de la noción de vida en Deleuze no debe confundirse con una noción orgánica ni evolucionista de la misma, sino que debe ser comprendido como puro devenir, sin forma, a-significante, no orgánica ni organizada, como apertura que potencia la transgresión de todo límite, como fuerza que desborda todo orden posible de lo real.

¹³⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 115.

¹³⁸ Recordemos que Deleuze señala tres clases de líneas: 1- Las primeras son rígidas, son líneas duras “molares”, muestran un devenir sedentario, cortan y recortan la actividad, el movimiento. Segmentarizan y estratifican el devenir en forma rígida y según oposiciones duales (unidad/multiplicidad, hombre/mujer, esencia/apariencia, etc.), y mientan un plano de organización (orden social y político, esto refiere al aparato del estado en cuanto máquina sobrecodificada y abstracta). 2- Hay otras líneas más flexibles, son líneas migrantes “moleculares”. Muestran umbrales móviles y cambiantes, opera micro devenires y ponen en juego intensidades que fluyen entre los segmentos, socavándolos. Estas líneas reterritorializan. 3- Por último, Deleuze señala las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dualismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Estas líneas componen lo que Deleuze llama “máquina de guerra” que no tiene que ver con la guerra sino con la marca negativa que deja en la “historia oficial”. La máquina de guerra es un agenciamiento lineal de fuga, compone un espacio “liso” que se propaga al modo de un virus, mienta un devenir revolucionario (*agenciamientos* colectivos e inventivos). Solo cuando se las separa de lo que ellas pueden cambia de sentidos, el regímenes de signos (v. g. de guerrilla a operación militar) y se las apropia el estado (máquina abstracta que sobrecodifica el plano).

estas fuerzas vitales las que permiten evaluar una vida como noble: fuerte creadora, o mezquina: llena de resentimiento y envidia. Sostener la inmanencia de la vida y del pensamiento implica rechazar necesariamente los fundamentos absolutos y las verdades universales. El peligro que ha acechado y acecha a la inmanencia de la vida es atribuir, ésta, a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, la idea, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales que son propios de la tradición filosófica y que se apropian del movimiento, de la inmanencia de la vida, a la vez que detienen y atrapan al movimiento vital para ponerlo a disposición (objetividad del concepto). Detener el movimiento implica negar el devenir de la vida. La inmanencia de la vida refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del ser. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”.¹³⁹ De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).¹⁴⁰ La filosofía crea conceptos sostiene Deleuze, esto es, experimentar para liberar las fuerzas vitales de todo aquello que tienda a conservarla y aprisionarla, porque la vida es devenir, flujo que siempre retorna.

Pero debemos preguntarnos: ¿cuál es el ser del devenir? Deleuze nos da la respuesta “*Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir”,¹⁴¹ y en su obra sobre Nietzsche afirma también:

“El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia”.¹⁴²

De este modo, Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo diferente de la

¹³⁹ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 72.

¹⁴⁰ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama para Deleuze: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano.

¹⁴¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 39.

¹⁴² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 69.

diferencia, esto es, repetición de la posibilidad de relaciones, conexiones de fuerzas y multiplicidades siempre nuevas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye al ser en cuanto *se afirma* en el devenir, y ello sucede eternamente. “No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.¹⁴³

“El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere”.¹⁴⁴

El eterno retorno introduce, en el pensamiento deleuziano vía la filosofía nietzscheana, la noción de tiempo y le brinda una importancia capital al instante. Escuchemos sus palabras al respecto:

“el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación”.¹⁴⁵

Es decir que el retornar mismo es el que sintetiza pasado, presente y futuro en el instante como plena afirmación del ser que en su retornar difiere produciendo la múltiple dimensionalidad de multiplicidades y al plano de inmanencia mismo a un mismo tiempo y de un solo golpe, de una sola tirada de dados, poniendo al azar como único principio del devenir.

A partir de la noción de eterno retorno, entonces, se aborda la noción de tiempo en su dinamismo constitutivo y se acaba con las nociones estáticas y abstractas de pasado, presente y futuro. Asimismo, lo que retorna es la diferencia, esto implica que no hay idea, ni unidad fundamental, ni identidades de antemano. El mundo es un constante fluir de diferencias intensivas. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como siendo siempre otra, por lo cual no hay

¹⁴³ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 72.

¹⁴⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 69.

¹⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 72.

mismidad ni identidad en donde pueda apoyarse. Por ello, volver es el ser de la diferencia. Pero tengamos en cuenta que las diferencias que se han actualizado, i. e., la extensión, el pensamiento, los entes (o modos de ser) no puede volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, por eso la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es 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”.¹⁴⁶ Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias, la multiplicidad, y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que “vuelven”, en un solo y mismo sentido. ¿Qué comprende, entonces, Deleuze por diferencia?

Aparece aquí una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad como principio totalizador; en este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad¹⁴⁷ se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos

¹⁴⁶ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 266.

¹⁴⁷ Cf. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

simulacros¹⁴⁸ de otros.¹⁴⁹ De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

Sin embargo, todo ello queda, al momento de pensarlo y expresarlo, reducido a las categorías propias de nuestras lenguas occidentales constituidas sobre la lógica de la identidad. Nuestras lenguas (occidentales) son lenguas metafísicas, ello sugiere que aquellas apresan al devenir y la multiplicidad en estructuras estables para ponerlas a disponibilidad técnica. En este sentido, cabe aclarar, que al decir el “ser es diferencia” o “el ser es devenir” estaríamos volviendo a pensar de acuerdo a la estructura de pensamiento propia de la metafísica occidental, porque en aquellas proposiciones se está identificando al ser con un ente determinado (sea este ente cualquiera) conforme a la lógica de la identidad, por eso hemos optado por el genitivo para expresar y problematizar la diferencia, con sentencias como “el ser del devenir”, o “la diferencia de diferencia” dado que en estos casos está presente tanto la significación objetiva del genitivo como la subjetiva. De este modo, se le otorga movilidad al lenguaje y evitamos referir la diferencia a algún centro unificador, fundamentante o totalizador. Con ello, la diferencia resulta móvil y logra fugarse por *medio* de la lógica de oposición metafísica. ¿A que refiere Deleuze con la noción de *medio*? Es aquello que no tiene principio ni fin. El medio, no es centro en el espacio; ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no estamos hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa por medio de las oposiciones metafísicas supone un acontecimiento (línea de fuga). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender la inmanencia de la vida. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de medio pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y

¹⁴⁸ Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido “1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas”. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p.17.

¹⁴⁹ Cf. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una ya la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.¹⁵⁰

Los sentidos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan preveer dónde crecerá el próximo rizoma ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *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. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable. Pensar en el *medio* es como caminar entre las ruinas del edificio de la metafísica, reconociendo el carácter trágico de la vida.

A modo de conclusión.

Desde los elementos que hemos desarrollado, podemos sostener, entonces, en primer lugar, que hacer filosofía en el siglo XXI implica problematizar la diferencia y el devenir, en donde los acontecimientos se dan y se hacen perceptibles en su arraigo originario que podemos nombrar junto a Nietzsche y Deleuze como Dionisos, ello es, una fuerza eventualizante que se alza sobre la nada configurando diferentes horizontes históricos y que en su fluir por *medio* de las oposiciones metafísicas los constituye en cuanto tal, pero los excede a la vez. En este sentido, las filosofías de Nietzsche y Deleuze son evidentemente contrastantes con el de la lógica de oposición metafísica denunciada por Heidegger. Este nuevo modo de pensar por *medio* de las oposiciones metafísicas es aquel que no tiende a encerrar al pensamiento en la objetividad del concepto sino que se abre a un movimiento que en su función creativa y repetitiva hace acontecer y fluir nuevos mundos, instituye nuevos sentidos, nuevos acontecimientos. De

¹⁵⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 56-57.

este modo, tanto Heidegger como Nietzsche y Deleuze se sitúan y dislocan la tradición metafísica de pensamiento. Este situarse en el *medio* de las oposiciones metafísicas permite una auténtica y nueva reflexión filosófica que posibilita generar nuevos sentidos históricos. Ello linda con lo que algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Gadamer y Vattimo entre otros, han denominado hermenéutica ontológica, considerando a la interpretación como rasgo esencial de la existencia humana y como base para la crítica de la metafísica occidental, cuyo apoyo lo encuentran también en Nietzsche cuando afirma que no hay hechos, sólo interpretaciones.

En segundo lugar, desde la posición que hemos alcanzado, la subjetividad no puede seguir siendo considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde la perspectiva deleuziana la presencia del otro es pensable, desde la noción de *entre*, como modo de articular la propia subjetividad y construirla en los otros, dado que ella se configura en el *medio* del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: “*no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros*¹⁵¹”.¹⁵² La idea de *entre* indica ‘desapropiación’ frente al sujeto moderno. Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. Esta noción supone la inseguridad de que todo lo que se construye, se realiza en inter-relación con y en los otros. Cragnolini afirma, desde la comprensión de la noción del *medio* que “*el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad*”.¹⁵³

En tercer lugar, la filosofía deleuziana postula, contra la lógica de la identidad y el pensamiento binario, una pluralidad de planos temporales sobre el devenir infinito y vital del caos. A partir de ello, la diferencia de fuerzas constituye, a la vez que produce la diferenciación sobre el plano, i. e., una producción de pliegues y despliegues que conforman el mundo. En este sentido, la diferencia es afirmativa; no dejando lugar a la negación ni a la carencia. Por esto, lo dado en este plano que diferencia y produce la diferenciación no necesita ser subsumido ni superado en una unidad superior.

Y por último, Deleuze define a la filosofía como rizomática y a la actividad filosófica como hacer rizoma, lo que implica un sistema abierto, i. e., la posibilidad infinita de una conexión y/o desconexión permanente de los elementos del sistema;

¹⁵¹ Husserl ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.

¹⁵² Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 129.

¹⁵³ Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 130.

produciendo una diferenciación siempre original y creativa, e impidiendo, a la vez, la posibilidad de una reducción de los elementos en una instancia absoluta y superadora.

Bibliografía

- Aristóteles (1998), *Metafísica*, traducción de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- Colebrook, C. (2002) *Gilles Deleuze*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Corti, Enrique (1985), “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Bs. As: Usal.
- Cragolini, M. (2007) *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- Deleuze, G. (1987) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1986) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (1998) *Diferencia y Repetición*. Madrid: Júcar.
- Descartes, René, (1999), *Discurso del Método*, Traducción de R. Frondizi, Alianza, Madrid.
- Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., (1994) *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- Esperón, Juan Pablo E., (2010), “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, Córdoba: editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- _____, (2010). “Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico”, *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Publicação semestral do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) Brasil, 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2.
- _____, “Pensar más allá de la dialéctica. Nietzsche, Heidegger y la diferencia”, *Nuevo Itinerario*. Revista digital de filosofía, dependiente de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Año VI, Volumen 6, 2011.
- Esperón, J. P. (2011) *¿Por qué la Filosofía en el Siglo XXI? La filosofía trágica de Nietzsche como apertura de la diferencia. Diálogo con la perspectiva heideggeriana*. Madrid: editorial académica española.
- Etchegaray, R., et alia (2011) *La rebelión de los cuerpos*, Buenos Aires: Unlam.
- Fink, E. (2000) *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Gallego, F. (2008), “Prefacio a un libro necesario”, en: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires: Las cuarenta.

- Heidegger, Martin, (1971), *Ser y tiempo*, trad, J. Gaos, México: FCE.
- _____, (2000), “La esencia del fundamento” en *Hitos*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza.
- _____, (1990), *Identidad y Diferencia*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos.
- _____, (1969), *Introducción a la Metafísica*, Traducción de E. Estiú, Bs. As: Nova.
- _____, (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Almagesto.
- _____, (2000), *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vernal, Madrid: Destino.
- _____, (1990), *Conceptos fundamentales*, Madrid: Alianza.
- _____, (2000), “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- _____, (2000), “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- _____, (1998), “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.
- _____, (2000), “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- Mengue, Philippe, (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Nietzsche, F. (1980) *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York: Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1986) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Platón (1986) *República*. Madrid: Gredos.
- Vattimo, G. (2003) *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1986) *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2002) *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires: Paidós.
- VV.AA. (1994) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Vitiello, V. (1999) “Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia”. En *Secularización y nihilismo*. Buenos Aires: Jorge Baudino-UNSAM.

CAPÍTULO II

DELEUZE, SPINOZA Y LA ÉTICA

DELEUZE COMO LECTOR DE SPINOZA

Ricardo Etchegaray¹⁵⁴

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

En este capítulo se plantearán problemas éticos. La ética se refiere al orden de *lo que es*, al estatuto de los entes.¹⁵⁵ En este sentido, la ética se asemeja más a lo que hoy se llama ‘etología’¹⁵⁶ que a lo que se llama ‘moral’. De allí que Deleuze defina a la etología como “una ciencia práctica de las maneras de ser”¹⁵⁷. Ni la ética ni la etología son disciplinas teóricas ni se restringen a la esfera del conocimiento sino que son el pensamiento de la actividad y la actividad del pensamiento. No se trata de conocer o de juzgar sino que se trata de realizar la potencia hasta el límite de lo que se puede. Algo análogo puede decirse de la estética, en tanto que no puede ser reducida a una teoría del arte o a una crítica de arte.

Los términos ‘ética’ y ‘moral’ tienen un mismo *significado etimológico*. La palabra ‘ética’ remite al vocablo griego ἦθος (*ethos*)¹⁵⁸, mientras que la palabra ‘moral’ deriva del término latino *mores*. Ambas significan ‘costumbre’. Los antiguos griegos y romanos descubrieron ciertas *regularidades* en la naturaleza que les permitían explicar y predecir los movimientos y los cambios en el *kosmos*. Supusieron entonces que, dado que los humanos pertenecen al orden natural, están sujetos a regularidades del mismo tipo. Las costumbres son las regularidades en el comportamiento de los grupos humanos y, por ese motivo, fueron consideradas normativas, es decir, como reglas para la acción

¹⁵⁴ Profesor de Filosofía (UBA), Magister en Ciencias Sociales (UNLaM), Doctor en Filosofía (USAL). Docente e investigador en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora y en la Universidad del Salvador. Ha publicado numerosos artículos y libros sobre temáticas vinculadas a la Filosofía.

¹⁵⁵ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 105.

¹⁵⁶ La etología se define como el estudio científico de la conducta de los animales en sus hábitats naturales.

¹⁵⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 70.

¹⁵⁸ El significado original de este término griego es ‘lugar habitual’ o ‘hábitat’, asociado con ‘costumbre’ y ‘hábito’. A partir de allí llegó a referirse al ‘carácter’ y a la ‘disposición’ o núcleo de los valores de los individuos o grupos.

correcta. En este sentido, ética y moral significan lo mismo: las reglas o normas que deben orientar la acción humana buena o correcta.

En el discurso *filosófico* se ha hecho una distinción entre la moral y la ética: por la primera se entiende el conjunto de reglas de conducta que los seres humanos pertenecientes a una comunidad deberían respetar u obedecer para obrar bien o correctamente; por ejemplo, las normas profesionales que rigen la práctica de los médicos o de los abogados o la ley moral kantiana que debe regir para todo ser humano, en tanto que ser libre y racional. La ética, en cambio, hace referencia a la fundamentación o justificación de esas normas o valores que se adoptan como criterio para la acción correcta, es decir, implica una reflexión sobre la vida buena. En este sentido, la ética sería una disciplina propiamente filosófica mientras que la moral sería inherente a toda actividad humana general (del ser humano en tanto que humano) o específica (un ámbito particular de actividades como son las profesionales). El objeto de la ética es la vida buena y su comprensión y estudio requieren la definición del significado del bien y del mal. En el apartado siguiente se definirán estos significados, como paso previo a su *redefinición* desde el marco del pensamiento deleuziano.

2. Las tradiciones antiguas: el bien como realización de la esencia y el mal como falta o privación

¿Qué es el bien y qué es el mal? ¿Cómo ha respondido la tradición filosófica *antigua* al problema del bien y del mal? Tanto los antiguos griegos y romanos, como los filósofos y teólogos cristianos, conciben el bien como *la realización plena de lo que se es, de la propia naturaleza o esencia*. Es una cuestión inherente a *lo que los entes son* antes que una valoración de la acción humana. Consecuentemente, el mal es entendido como falta o carencia de bien, o sea, como falta de realización de la naturaleza de cada ente. El mal es una suerte de inmadurez de algo, de falta de plenitud. *Lo que no es*, es la *negación* de lo que es, así como el mal es *negación* del bien. El mal no tiene realidad. Cuando se habla del mal se está dando nombre a *algo que no es*, a algo que falta. Y lo que no es (la nada) no puede ser conocido ni querido. Por tanto, concluyen los antiguos, nadie es malo voluntariamente, ya que toda voluntad es voluntad de algún bien. Malo es aquel que *juzga mal* sobre su naturaleza o esencia y el error en el juicio le conduce al yerro en el obrar. Se equivoca cuando no obra de acuerdo con lo que es, en correspondencia con su naturaleza o esencia. El que dice que quiere el mal, *juzga*

erróneamente, ya que no puede querer lo que no es y todo lo que es, en tanto que es, es un bien. Si se dice que alguien desea o quiere el mal, se trata indudablemente de un error de juicio.¹⁵⁹ El movimiento (no ser) y el mal son errores de juicio. Ser, bien y verdad se identifican, y también se identifican sus opuestos: no ser (nada), mal y error. Así como la nada es ausencia de ser, el mal es ausencia de bien y lo falso es ausencia de verdad.

El resultado paradójico de esta concepción es que el mal resulta impensable, porque *no es* y sólo se puede conocer y pensar *lo que es*. El mal (como el movimiento) no es algo, no es ente. Por eso, no puede pensárselo. Señalar una paradoja es mostrar que un supuesto ente no es, y por lo tanto, no puede pensarse. “Lo que Zenón intenta mostrar [con sus aporías sobre el movimiento o cambio] –dice Deleuze– es que el movimiento en tanto que movimiento es impensable, no que el movimiento no es”.¹⁶⁰ De aquí se sigue que no pueda pensarse el movimiento ni pueda pensarse el mal...

¿Cuál es, entonces, el objeto del pensamiento? La respuesta platónica a esta pregunta es que lo pensable y cognoscible es *lo que no cambia*, es decir, lo que llama *Idea*. Desde la Idea, juzga todo lo que es. Es decir, juzga la vida y la realidad (cambiantes) desde un plano (no cambiante) que *se erige sobre la vida y la realidad*. La Idea del Bien se eleva “a una posición que está más allá del ser”¹⁶¹, por encima del ser. “Desde entonces, se puede *juzgar* todo lo que es”.¹⁶² El juicio *separa* lo que es de lo que no es, pero esta separación no se hace desde el mismo ser sino desde un punto que está *por sobre el ser*: desde el Bien. La realización plena de algo no podría ser conocida desde la *realidad dada* porque lo dado está cambiando y en ese caso nunca se podría estar seguro de que no hay otra instancia posterior y superior a la presente o actual. En consecuencia, se requiere de una instancia superior al Ser para juzgar al Ser.

Aunque Spinoza, como los antiguos, también dice que “el mal no es”¹⁶³, introduce algo totalmente distinto: el mal no existe, *pero tampoco el bien*. No existe ni el bien ni el mal. Esto mismo es lo que había dicho Hobbes antes de Spinoza (que conocía bien la obra de Hobbes): “Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que

¹⁵⁹ En opinión de Deleuze, esto ha llevado a la filosofía a quedar atrapada en el sistema del juicio. “La verdad es que los filósofos no han cesado de juzgar”. (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 57).

¹⁶⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 59.

¹⁶¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 60.

¹⁶² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 60.

¹⁶³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 61.

consta que una ley los prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla.”¹⁶⁴. Es decir: “el bien no es superior al ser”.¹⁶⁵ ¹⁶⁶ Cuando los antiguos y los cristianos sostienen que el mal no es, están diciendo que *solo lo que es*, es. Y todo lo que es, en tanto es, *es bueno*. El Ser se funda en el Bien. En consecuencia, la nada, el no ser o la privación del ser se identifican con el mal.

1) Lo que es (ente), es bueno: *Una cosa*, como tal o en sí, no es mala. Que un martillo pueda ser utilizado para romperle el cráneo a una persona no implica que sea malo. Si el azúcar ‘hace mal’ a los diabéticos o la sal a los hipertensos, no por ello son malos. Que algo pueda producir daño o dolor no implica que sea *en sí mismo malo*.

2) Tampoco *las acciones* son *en sí mismas* buenas o malas. Cortar o herir el cuerpo de otra persona se considera una acción mala si lo hace un asesino pero se considera una acción buena si la hace un cirujano. Sin embargo, la acción como tal, o en sí, es la misma.

3) Tampoco *los motivos* o *los fines* son en sí mismos buenos o malos. Si fuera así, matar sería siempre malo o proteger la vida sería siempre bueno. Pero se acepta como bueno que se mate en defensa propia o que no se proteja la vida de las cucarachas, las ratas o de los microbios que perjudican la salud humana.

Los antiguos y los cristianos llaman bueno a *todo lo que es* en tanto que es, a todo lo que realiza su ser o esencia; y llaman malo a *lo que no es*, a lo que no realiza su ser o esencia. Cuanto más ser, mayor perfección y mayor bondad. Por ejemplo, el ser humano es mejor que el resto de los animales porque ha desarrollado más perfecciones, como el elefante es mejor que el conejo o el buitre mejor que el calamar. De allí que el mejor tenga derecho sobre el inferior acorde con su mayor perfección. También se sigue de estos supuestos que, legítimamente, los adultos manden sobre los niños o que los amos lo hagan sobre los esclavos. No se trata de la supremacía de los más grandes sobre los más pequeños o de los más fuertes sobre los más débiles, sino de los mejores y más perfectos sobre los que son menos. Se ha objetado que el dominio de los mejores es

¹⁶⁴ Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, capítulo XIII. En el estado de naturaleza no hay ni bien ni mal, agregando además que bien y mal surgen con la soberanía (trascendencia) sin la cual no puede salirse de la guerra universal. (Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 81 ss.).

¹⁶⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 63.

¹⁶⁶ Deleuze agrega que Nietzsche (que también conocía la obra de Hobbes y la de Spinoza) replantea el problema de Spinoza en la *Genealogía de la moral* (traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980) y en *Más allá del bien y del mal* (traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 8° edición, 1983).

injusto y el daño hecho a los inferiores ilegítimo. La respuesta a esta objeción es que esa relación de dominio contribuye al mejoramiento de los inferiores, haciéndolos participar de una esencia superior a la que se subordinan. Por ejemplo, Aristóteles sostiene que el dominio sobre los esclavos mejora su condición porque da una orientación y un sentido superior (previsión) a la fuerza ciega del esclavo que no es capaz de deliberar por sí mismo pero que puede comprender la orden superior (que le da el amo).

Si lo que es, es bueno, lo que se haga para preservar ese bien, también será bueno. Así, Hobbes sostiene que en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a hacer todo lo que está en su poder para conservar su vida (a partir del ser natural del hombre, no de una ley moral o civil pues solo hay moral y ley en sociedad, lo cual supone la soberanía). Escribe Hobbes: “Y dado que la condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual está gobernado por su propia razón, sin que haya nada que pueda servirle de ayuda para preservar su vida contra sus enemigos, se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás”.¹⁶⁷

¿Qué significa que el mal no sea? Esta posición no puede entenderse *desde las opiniones circulantes*, según las cuales *el mal existe y existen cosas malas, acciones malas y fines malos*. Según esas opiniones, por ejemplo, alguien que viola a otra persona realiza una acción mala (obra mal) y en consecuencia *es malo*, es una mala persona.¹⁶⁸ La acción es real y es mala, tanto como el sujeto que la realiza. O bien, el motivo de la acción es malo. ¿En qué sentido se habla de mal en este caso? El *sujeto* que actúa (el violador) en tanto que es (cuerpo, persona) es bueno (tiene perfecciones o realidades como fuerza, voluntad o inteligencia). En este sentido, no puede decirse que *sea malo*. Lo mismo habría que decir de la persona violada: en tanto que es (cuerpo, persona), es bueno. ¿Podría argüirse, entonces, que *la acción* es mala? Tampoco puede decirse eso, porque es la misma acción que realiza un amante cuando hace el amor con su amada o un médico cuando ausculta o interviene a una paciente. Finalmente, ¿podría sostenerse que el mal se determina *por la finalidad* que tiene la acción? Si hiere *para* sobrevivir estaría bien, pero si lo hace *para* obtener un placer estaría mal. En ese caso, ¿por qué la supervivencia es buena y el placer malo? ¿Podría decirse, entonces, que el mal consiste en *el dolor* o *el sufrimiento* provocados por la acción de un sujeto sobre

¹⁶⁷ Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, capítulo XIII, p. 228.

¹⁶⁸ Deleuze da un ejemplo todavía más contundente: el de un matricida. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 218 ss.

otro? Pero aquí vale el mismo argumento que se dio para la supervivencia y el placer. El dolor o el sufrimiento no son males en sí mismos, como puede apreciarse en el ejemplo del que sufre el dolor en los músculos después de entrenar o en el que tiene fiebre como reacción a la infección. Si ni el sujeto ni la acción ni el fin son malos en sí mismos ¿el mal estaría en la *intención* del sujeto? ¿se trataría de *una mala voluntad*? Por supuesto, no se trata de la voluntad como capacidad, porque como tal es buena, sino de lo que quiere, de su objeto o de su fin. En el caso del violador, la voluntad quiere algo indigno de su esencia, es decir, un objeto que está por debajo de su capacidad o perfección. El violador que persigue un placer meramente sensible ('animal') sin tener en consideración la voluntad de la otra persona, subordina lo más perfecto (la voluntad humana del otro) a lo menos perfecto (su placer sensible animal). Esta es la concepción de un pensador cristiano como san Agustín¹⁶⁹. 'Bueno' es quien actúa persiguiendo un objetivo tanto o más perfecto que su propia naturaleza o esencia y malo es el que busca lo opuesto. El placer sensible como objetivo o fin de la acción es bueno en el animal, porque es acorde a su perfección, pero es malo en el ser humano porque está por debajo de su esencia.

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

¹⁶⁹ Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, B. A. C., 1977, Libro XI, capítulo XVII.

Así como cuando se trata de comprender la naturaleza hay que discernir cuáles son las regularidades, lo que no cambia, las leyes naturales; así también si se quiere comprender la sociedad y la cultura se tiene que atender a sus regularidades o a lo que se repite en las acciones de los hombres, esto es, a las costumbres. Los griegos aceptan que hay un orden cultural o humano, pero no creen que se instaure a partir de una ruptura con el orden natural, sino que lo ven como un grado de desarrollo superior del *mismo orden*. De allí que los grandes legisladores, como Solón, cuando se preguntan de dónde provienen las leyes de la *polis*, de la comunidad humana, responden que son las mismas leyes que gobiernan el *kosmos*. De allí también que en todas las discusiones que entablan los sofistas y Sócrates surja la cuestión de la relación entre la *physis* y el *nomos*, entre el orden de la naturaleza y el orden de la *polis*¹⁷⁰. Para los griegos, incluido Platón, no hay ruptura entre el orden natural y el orden de la *polis* o de la cultura, en cambio, para los modernos, sí la hay. Y como esto forma parte de los supuestos de la modernidad, *nos* (a los que vivimos en la época moderna) *parece obvio* que en lo humano rijan otras leyes diferentes a las naturales. Sin embargo, no es lícito dar por verdaderos los propios supuestos sin cuestionarlos (y, correlativamente, considerar falsos los supuestos griegos porque no coinciden con los nuestros). Esto es lo que se evidencia cuando se compara el caso del violador con el caso del león. Se supone [en la concepción moderna, *obvia* para nosotros] que la libertad humana rompe con los instintos, rompe con lo natural (*physis*), e instaure otro criterio y otra ley (*nomos*). Para los antiguos, libertad no significa indeterminación sino un orden más complejo que implica mayor cantidad de combinaciones entre las acciones posibles.

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

¹⁷⁰ Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F. C. E., 1957, especialmente capítulo VIII: Solón: principio de la formación política de Atenas.

hubiera actuado de otro modo. Por supuesto, Spinoza argumentaría que si lo supiera incrementaría su potencia y, como resultado, actuaría de otro modo, pero como efectivamente no lo sabe, *no puede actuar realmente de otro modo*.

Lo que se trató de establecer hasta aquí, a partir de la referencia al pensamiento antiguo y cristiano, es una significación del bien que está presente en toda la tradición antigua pero que *no es la habitual ni obvia en la actualidad*. Para aquella concepción, *todo lo que es* contiene una *perfección*, es la realización de una naturaleza, y a eso es precisamente a lo que se llama 'bien'. Inversamente, a todo lo que no se realiza o no desarrolla la perfección que le es propia se le llama 'mal'. *El mal es una falta de bien*, como el no ser (nada) es una falta de ser. En consecuencia, el mal no es, no es real, no tiene ser, realidad o perfección. Todo ser natural tiende a realizar su naturaleza o esencia, tiende a permanecer en su ser y a realizarlo plenamente. Desde el punto de vista de cada cosa singular se tiende a realizar la propia naturaleza y desde el punto de vista de la naturaleza en general el conjunto realiza *la misma tendencia*. Por supuesto que esto implica conflictos y violencia y ello tiene como consecuencia que algunos movimientos hacia la realización aborten o se frustren o se destruyan, con lo cual el bien no se realiza. A esto se lo llama 'mal', pero *no es otra manera de ser* u otro tipo de acciones o realizaciones. Se trata, al contrario, de no-ser, no-realización, no-bien. *Si se ha definido el bien como lo que es y el mal como lo que no es, es expresarse inadecuadamente decir que algo es malo, ya que lo que es, por el hecho de ser, es bueno*, aun cuando perjudique la realización de otros seres o cuando la impida. Tampoco tiene sentido decir que *se quiere o desea el mal*. Lo que quiere todo ser es realizarse, satisfacer el deseo que lo impulsa a la realización, a la perfección. Eso es lo que quiere el león que mata a la gacela y es lo que quiere el violador que hiere a otra persona. Desde estos significados no tiene sentido decir que se quiere el mal.

Si nos situamos desde la perspectiva para la cual lo humano *es parte de la realidad natural*, y no un ámbito separado con leyes propias o distintas, y se dejan de lado también las diferencias que pueden encontrarse entre los humanos, entre las tradiciones o las culturas o las etnias, es posible comprender a los humanos como una forma de ser natural a la que se puede estudiar del mismo modo que se estudia a los leones o a las hormigas. *Desde ese punto de vista*, no hay diferencias entre los humanos y el resto de los seres naturales en tanto que *todos tienden naturalmente a la realización de su esencia o naturaleza*, pero hay diferencias en cuanto existen distintas naturalezas o esencias. 'Realización de lo que se es' significa que todo ente contiene una potencia,

una capacidad de desarrollo o de realización propia y que no está ya realizado desde que aparece en el mundo o desde que nace o desde que se genera.

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

Cuando algo culmina su proceso de desarrollo y realiza completamente sus capacidades o su potencia, alcanza su perfección propia, es decir, el bien. La tendencia a alcanzar ese desarrollo pleno *está naturalmente en todos los seres*, incluidos los humanos. Aceptado este supuesto, el problema es: ¿cómo se sabe cuando se ha alcanzado la plenitud o la realización completa de una naturaleza? ¿cómo se pueden conocer los fines naturales de cada ser?

La respuesta de Platón sería la siguiente: sólo si se tiene un punto de vista que *trascienda* esa realidad dada desde el que se pueda *juzgar* todo el proceso. Ese punto de vista *trascendente* desde el cual *se puede juzgar* el grado de desarrollo de un ser o la realización de su esencia, es lo que llama ‘Bien’. Desde *dentro* del proceso, desde el ser (inmanencia) que está en proceso de desarrollo, no se puede saber si ya se ha realizado plenamente o sólo se ha avanzado una etapa más. Únicamente cuando se observa la totalidad del proceso desde una instancia exterior y superior (universal) se puede juzgar cuál sea el punto culminante. *Cuando se constituye una instancia de juicio exterior y superior al ser*, desde el punto de vista de Spinoza y Deleuze, *se constituye una moral*. “Deleuze (...) utiliza el término ‘moral’ para definir, de manera muy general, cualquier conjunto de reglas ‘limitativas’, tales como las de un código moral, que consiste en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes y universales (‘Esto es bueno, eso es malo’)”.¹⁷¹

¹⁷¹ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 124.

3. La redefinición de los términos ética y moral

Deleuze realiza una distinción entre la ética y la moral pero no adopta los significados legados por estas tradiciones sino que se apoya en la obra principal¹⁷² del filósofo del siglo XVII Baruj Spinoza, para quien "...la *Ética*, -es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la *Ética* derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)"¹⁷³. Spinoza retoma los supuestos de los antiguos griegos: considera que *hay una necesidad causal natural que también rige para los seres humanos* (tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social). Considera que la libertad o el libre albedrío, entendido como un principio independiente del orden causal natural, es una mera *ilusión*, producto del desconocimiento de las causas. Se cree que la voluntad puede controlar la acción pero ello es una ilusión que proviene de la ignorancia de las causas reales. De allí también que Spinoza *critique la noción de conciencia*¹⁷⁴ como sede de la decisión libre y como fuente del conocimiento verdadero. El cuerpo, como esencia o como potencia, supera el conocimiento que la conciencia tiene de él (así como el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él)¹⁷⁵. "La esencia [en Spinoza] es siempre una determinación singular. [...] Desde el punto de vista de una ética todos los existentes, todos los entes son vinculados a una escala cuantitativa que es la de la potencia. El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias -no cree en las esencias-, sino de la potencia, a saber: las acciones y las pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer. [...] La potencia no es lo que quiero; por definición, es lo que tengo [ejercicio]"¹⁷⁶.

Deleuze advierte¹⁷⁷ que esta concepción spinoziana de la ética tiene antecedentes inmediatos en la teoría moderna del derecho natural desarrollada por T. Hobbes, que fue la que provocó una revolución del pensamiento antiguo y cristiano. Señala cuatro características del derecho natural clásico que resultan transformadas por la nueva

¹⁷² Spinoza, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México-Buenos Aires, F. C. E., 1977.

¹⁷³ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 34.

¹⁷⁴ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 42.

¹⁷⁵ "Nadie puede saber cuánto tiempo, ni a qué pruebas podrá resistir su alma antes de doblegarse o de romperse. Todo ser humano tiene una reserva de fuerzas cuya medida desconoce: puede ser grande, pequeña o inexistente (Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Muchnick Editores, 1986, p. 52).

¹⁷⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 71 y 75.

¹⁷⁷ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 81-86.

doctrina: 1. Si para los antiguos una cosa se define por su esencia (*areté* = bien), para la nueva doctrina todo lo que es se define por su potencia. Por lo tanto, cada ente es lo que puede, cada ente se determina por su potencia. La potencia de los cuerpos vivientes es la vida, impulso a auto-conservarse, a conservar el propio movimiento (Galileo) vital. 2. Si para los antiguos la *polis* (sociedad humana) es la perfección de lo natural¹⁷⁸ y no existe ruptura entre el orden natural y el humano, para el derecho natural moderno el estado natural se distingue del político/social y es lógicamente anterior. Es decir, lo social *supone* lo natural. En consecuencia, hay una ruptura entre la ley natural y la ley social, entre la naturaleza y la cultura. El hombre no nace social, sino que deviene social. 3. Si para los antiguos el deber (realizar la esencia) es prioritario a los derechos, para Hobbes cada ser tiene derecho a lo que puede, a realizar su potencia. “El derecho natural que los escritores llaman comúnmente *jus naturale* –dice Hobbes- es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”¹⁷⁹. ¿Por qué la naturaleza habría conferido un poder o una capacidad a un ente que no le fuera lícito utilizar, que no tuviera derecho a realizar? Si se tiene la potencia se tiene también el derecho. 4. Por último, si para los antiguos la realización de lo que se es requiere cierto saber competente (sabio, filósofo¹⁸⁰, sacerdote, intelectual) sobre las esencias, para los modernos el sabio (racional) no es superior al ignorante o al loco *desde el punto de vista de la potencia*.

Desde el punto de vista del derecho natural -lo dice Hobbes, lo dice muy bien, admirablemente, y Spinoza lo retomará— el hombre más racional del mundo y el más completo loco valen estrictamente lo mismo. Es una idea rara. Es un mundo muy barroco, es extraño. ¿Por qué hay una identidad, una igualdad absoluta del sabio y del loco? Porque desde el punto de vista del derecho natural mi derecho es igual a mi potencia, y el loco es aquél que hace lo que está en su potencia, exactamente como el hombre racional es aquél que hace lo que está en la suya. Seguramente hay diferencias, no dicen idioteces. No dicen que no hay ninguna diferencia entre racional y loco, dicen que no hay ninguna diferencia desde el punto de vista del derecho natural. ¿Por qué? Porque cada uno hace lo que puede. Tanto el loco como el razonable no hacen otra cosa que lo que pueden. La

¹⁷⁸ En consecuencia, la ley es *nomos*, es ley humana y el derecho es político/social.

¹⁷⁹ Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, capítulo XIV, pp. 227-228.

¹⁸⁰ Platón desarrolla la famosa tesis del rey-filósofo en *La República* 473 d.

identidad del derecho y de la potencia asegura la identidad, la igualdad de todos los seres sobre la escala cuantitativa.¹⁸¹

No hay superioridad desde el punto de vista de la potencia, desde el plano de inmanencia, ya que cada existente hace todo cuanto puede y tiene el derecho a hacerlo. Lo que es ilícito o malvado es separar a una fuerza de lo que puede, escindir la potencia de la esencia. De lo anterior se infiere que *nadie es competente sobre mí* y que, en consecuencia, la sociedad exige mi consentimiento (pacto o contrato).

Spinoza comparte con los antiguos el supuesto de que todo lo que es tiende o ‘se esfuerza’ (*conatus*) por realizar lo que es, pero no supone que haya esencias o naturalezas dadas sino que identifica la esencia con la potencia. La potencia no puede ser reducida a lo natural o a las capacidades dadas, puesto que un cuerpo o una constelación de fuerzas puede componerse o *agenciarse* con otros y otras y así aumentar la potencia, o puede deteriorarse o fragmentarse y así disminuir la potencia o depotenciarse. ‘Realización de lo que se es’ significa desde su posición: *llevar la potencia de algo hasta el límite de lo que puede*. El hombre es un ente más, un modo de ser entre otros modos de ser, algo que es, como son las estrellas, las hormigas, las plantas o los átomos... Pero no hay una instancia superior desde la que se pueda juzgar lo que es. Ni el Bien, ni Dios, ni el Hombre o el Sujeto constituye un estatuto de superioridad respecto de los otros seres existentes.

La ética tradicional pone el acento en la autonomía y en la prioridad ontológica del agente o sujeto que toma decisiones, con énfasis en los deberes, las responsabilidades y las obligaciones de este agente, Deleuze trata a ambos (sujetos y objetos) como el resultado de un desarrollo o proceso genético de actualización, no como algo que se da al comienzo de un proceso. Como consecuencia de ello, la ontología de Deleuze, si es correcta, requiere una revisión significativa de la forma en que pensamos acerca de la ética.¹⁸²

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

¹⁸¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 84-85.

¹⁸² Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 31.

Spinoza y Deleuze compartirían con Platón y los griegos el concepto de bien entendido como la realización de la propia potencia¹⁸³, pero no comparten su postura en cuanto se pretende que haya un criterio exterior y superior de juicio sobre los modos de ser. Es decir, no comparten el punto de vista trascendente de la moral. Desde esta perspectiva no tiene ninguna importancia si ese criterio exterior y superior es identificado con la sociedad, la costumbre, la civilización, lo humano (exterior y superior a lo natural), el consenso, las leyes o las condiciones de la vida en común. Cualquier criterio exterior y superior, es decir, moral, es igualmente inadecuado. “Lo que es verdaderamente inmoral –dice Deleuze en concordancia con Nietzsche-, es *cualquier utilización de las nociones morales*, justo, injusto, mérito, falta”¹⁸⁴.

Spinoza y Deleuze oponen a los criterios morales un modelo *ético*, un modelo de estricta *inmanencia*, un modelo que no pretende juzgar la vida desde una instancia exterior o superior. Castilla Cerezo resume esta posición del siguiente modo: “...*la ley determina la oposición Bien-Mal de manera trascendente, mientras que el conocimiento determina la diferencia cualitativa bueno-malo de modo inmanente.*”¹⁸⁵ Si el criterio exterior y superior ha sido identificado con el Bien, y éste es el que sirve de base para los juicios morales, Spinoza y Deleuze cuestionan y critican todo punto de vista moral y replantean el problema en términos éticos¹⁸⁶. No desde el Bien como criterio exterior y trascendente, sino *desde la potencia de cada ser*, desde su capacidad de realización, entendida como lo bueno.

En cierto sentido, la moral no es diferente a la [teoría] estética: mucha teoría estética está escrita, no desde el punto de vista del artista que crea, sino más bien desde el punto de vista de un espectador que está haciendo juicios sobre las obras de arte que no ha creado ni puede crear; del mismo modo, se realiza la moral, no desde el punto de vista de los que actúan, sino más bien desde el punto de vista de aquellos que sienten los efectos de las acciones de los demás. Ambos son impulsados por la manía de juzgar: es por eso que los filósofos están obsesionados con el análisis de ‘juicios estéticos’ y de los ‘juicios morales’. La persona cuyo instinto fundamental es el resentimiento es a la que Nietzsche

¹⁸³ “Poderes de ser afectado, poblaciones de intensidades, capacidades” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

¹⁸⁴ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, pp. 157-158.

¹⁸⁵ Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 179.

¹⁸⁶ “...la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 87).

llama del tipo ‘reactivo’: No sólo porque no actúan, sino porque su re-acción a las acciones de los demás es principalmente sentida (*sentir*) y no acción¹⁸⁷.

Esta posición lleva a reformular el problema de la ética: “no cómo *debe* uno vivir o cómo se *debe* actuar sino más bien cómo *puede* uno vivir. En lugar de cualquier ‘afuera’ trascendente para limitar nuestras acciones o establecer qué tipo de vida vale la pena perseguir, somos libres de buscar nuevas ambiciones y proyectos, de explorar nuevas formas de ser –en una palabra, de descubrir con Spinoza ‘lo que un cuerpo puede’”¹⁸⁸. Así, el bien y el mal son conceptos morales, mientras que *lo bueno y lo malo son conceptos éticos*. No se trata del punto de vista individual contrapuesto al punto de vista social, no se trata tampoco del punto de vista natural contrapuesto con el punto de vista humano; se trata del punto de vista ético contrapuesto al punto de vista moral, se trata del punto de vista inmanente contrapuesto al punto de vista trascendente. “Si la moralidad tiene que ver con el juicio o la asignación de la alabanza y la culpa, la responsabilidad y la obligación, la ética tiene que ver con las relaciones afectivas entre los cuerpos en un *agenciamiento* o colectivo, y esos ensamblajes que encajan entre sí a fin de aumentar el poder de actuar entre los elementos del colectivo y los que no son capaces de encajar”¹⁸⁹.

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

¹⁸⁷ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 130.

¹⁸⁸ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 92.

¹⁸⁹ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 33.

de una realidad ‘caótica’ (en un sentido positivo, como apertura¹⁹⁰) en el sentido de no estar sujeta a un orden trascendente. Si se da por supuesto que no hay otro criterio que los fines trascendentes, al cuestionarse esos fines, la realidad se torna caótica (en un sentido *negativo*, como *falta* de orden), sin fines discernibles¹⁹¹. Cuando se desechan los fines trascendentes se abre la posibilidad de *preguntar por la capacidad o la potencia de cada modo de ser*. “Imaginen cómo Spinoza veía las cosas: cuando él conducía sus ojos sobre ellas no veía ni formas ni órganos, ni géneros ni especies. [...] ¿Qué es lo que veía? Veía diferencias de grados de potencia. [...] A cada grado de potencia corresponde un cierto poder de ser afectado. (...) Dime las afecciones de las que eres capaz y te diré lo que eres”¹⁹². En esto consiste el problema de la ética. Si se eliminan los fines trascendentes, ya no se tiene un criterio exterior que defina qué está bien y qué está mal, pero se abre la posibilidad de preguntar por *lo bueno y lo malo*, por la realización de la potencia o la no realización de la potencia.¹⁹³ “Lo que evaluamos como malo es, por tanto, lo que reduce la potencia, un empobrecimiento de la capacidad de ser afectado, lo que equivale a un deterioro de nuestra relación de movimiento y de reposo”¹⁹⁴.

4. Una ética del acontecimiento: Spinoza *agenciado* con Deleuze

El platonismo, el aristotelismo y el kantismo¹⁹⁵ son las teorías más extendidas en el ámbito de la ética. Las tres subordinan lo particular y lo singular a principios generales o universales. La moral kantiana, por ejemplo, manda actuar solo si el principio de acción puede ser considerado como una ley universal¹⁹⁶ (imperativo categórico), es decir, como una ley de la naturaleza, lo cual implica prescindir siempre

¹⁹⁰ J. P. Vernant destaca la “apertura” es lo que los antiguos griegos llamaban *Caos*, lo que existía al comienzo, cuando no existía cosa alguna. Cf. Vernant, J. P., *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires, F. C. E., 2000, pp. 15 ss.

¹⁹¹ Kierkegaard desarrolla hacia mediados del siglo XIX el reverso exacto de este planteo. Dice: hay fines y criterios de valor que provienen de los individuos (a los que llama estéticos porque provienen de la sensibilidad individual) y hay fines y criterios de valor comunitarios que provienen de las sociedades o de las culturas (a los que llama éticos porque provienen de las normas comunes) pero también hay una instancia que no se deriva de individual o de lo social sino de lo absoluto, de lo trascendente (a la que llama religiosa). Spinoza y Deleuze niegan este criterio trascendente pero tampoco aceptan que la ética se atenga a las normas sociales o comunitarias o a las individuales o de gusto.

¹⁹² Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 287-288.

¹⁹³ “Afecto” es lo que efectúa a cada instante la potencia de cada cuerpo. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 94. “El afecto es el modo en que un grado de potencia está necesariamente efectuado en función de los *agenciamientos* en los cuales entra el individuo o la cosa” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

¹⁹⁴ Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 56.

¹⁹⁵ En los países anglo-americanos es también muy influyente el utilitarismo.

¹⁹⁶ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 72.

de las inclinaciones y de las circunstancias, que son particulares. La moral kantiana universalista sería útil para proponer principios universales inherentes a todos los seres humanos pero inútil para decidir sobre cursos de acción particulares, problemáticos, o sobre condiciones nuevas con nuevos sujetos.

El aristotelismo y el utilitarismo, a diferencia del platonismo y el kantismo, no se basan en una concepción universalista sino general y esto las hace menos rígidas y mejor adaptables a las diferencias particulares. Los utilitaristas, por ejemplo, proponen el principio de la utilidad o mayor felicidad como fundamento de la moral. Dicho principio sostiene “que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad”¹⁹⁷. Al no suponer un sujeto universal idéntico, la concepción de los utilitaristas hace posible tener en consideración las partes implicadas y las distintas alternativas de decisión y acción. No obstante, “existen grandes dificultades para determinar cómo se ha de calcular la felicidad general y qué debe ser considerado y qué se va a ignorar”¹⁹⁸. Todas estas teorías éticas suponen que la regla que permite la evaluación es *anterior a la acción*. “El problema con las filosofías [morales] tradicionales es que lo saben todo de antemano. Allí se trata simplemente de una cuestión de aplicación de una norma o un plan para un caso particular”¹⁹⁹.

Deleuze, en concordancia con Nietzsche y Foucault, cree que la ética no tiene que responder preguntas metafísicas como *¿qué es la ética?* o *¿cómo distinguir el bien del mal?*, sino que debe plantearse la pregunta genealógica: *¿cuándo y en qué condiciones surgen las problemáticas éticas?* La meta de la *genealogía* nietzscheana es desentrañar, detrás del origen de un valor, de una esencia o una idea, su *comienzo oculto*, bajo, innoble e, incluso, vergonzoso. La ética requiere de un método genealógico, una investigación sobre el ‘origen’ (en el sentido de ‘comienzo’), porque sus problemas se plantean a partir *nuevas situaciones* en las que están enmarcados sujetos nuevos y en las que, por lo tanto, no pueden aplicarse leyes o normas que responden a realidades

¹⁹⁷ Mill, J. S., *El utilitarismo*, Barcelona, Altaya, 1994, capítulo II, p. 45.

¹⁹⁸ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 24. Este autor además advierte que el utilitarismo supone una concepción del sujeto con una capacidad de ser afectado (placentera o dolorosamente) natural o dada [según los utilitaristas “debemos suponer –dice– que nuestra capacidad de ser afectados es más o menos fija”]. “¿Qué vamos a hacer [para resolver los problemas éticos concretos] si la acción misma transforma nuestra capacidad de ser afectados por la generación de nuevas capacidades que se verán afectadas?”. Sin embargo, creemos que es erróneo suponer tal cosa porque J. S. Mill sostiene que el individuo es falible y perfectible y nunca lo considera como una substancia fija o dada.

¹⁹⁹ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 24.

conocidas o pasadas. Dicho de otra manera, los problemas éticos se caracterizan por la incertidumbre y la crisis porque responden a *acontecimientos*, es decir, a conjuntos complejos y singulares, a devenires creativos e intempestivos. “Fenomenológicamente, el momento de la ética es precisamente el momento de la crisis. Y esto es lo que el recurso al *arjé*, a los fundamentos o principios oscurece tanto, ya que es exactamente donde los principios fallan que nos encontramos con el problema de la ética”.²⁰⁰

Según esta perspectiva, “la tarea del pensamiento y de la ética será la del *amor fati* (‘amor a lo que es’)”.²⁰¹ Dice Deleuze en la *Lógica del sentido* que la ética “conciene al acontecimiento; consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en *querer lo que sucede en tanto que sucede*”. Más adelante, en la misma obra, agrega que la ética solo tiene una cosa para decir: “no ser indigno de lo que nos sucede”.²⁰² Y añade en *Diferencia y repetición*:

La célebre frase de la *Contribución a la crítica de la economía política*, ‘la humanidad se propone únicamente las tareas que es capaz de resolver’, no significa que los problemas sean tan sólo apariencias, ni que ya estén resueltos, sino, por el contrario, que las condiciones económicas del problema determinan o generan la manera en que encuentra sus soluciones dentro del cuadro de las relaciones reales de la sociedad; sin que, sin embargo, el observador pueda extraer de ello el menor optimismo, ya que esas ‘soluciones’ pueden contener la estupidez y la crueldad, el horror de la guerra o de ‘la solución del problema judío’. Más precisamente, *la solución siempre es la que una sociedad merece*, genera en función de la manera en que ha sabido plantear, en sus relaciones reales, los problemas que se plantean en ella y a ella en las relaciones diferenciales que encarna.²⁰³

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

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

²⁰⁰ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 27.

²⁰¹ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 34-35.

²⁰² Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, p. 157.

²⁰³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 282-283. Énfasis nuestro.

quedamos atrapados en las soluciones que resulten, independientemente de lo feas, crueles o aterradoras que sean”²⁰⁴.

Esto parece convertir a los individuos en efectos pasivos de las condiciones o situaciones, pero Deleuze ve la resignación pasiva como una figura más de la *moral* del ‘resentimiento’²⁰⁵. El *amor fati* no debe ser confundido con el fatalismo ni con la aceptación pasiva de la responsabilidad ni con el determinismo mecanicista. “El *amor fati* no es una suposición, es una creación, un acto de producción. [...] El *amor fati* es la transformación del caos en un mundo, imprimiendo sobre el devenir el carácter de ser, no proponiéndolo como ser, sino más bien, afirmándolo como devenir y como retorno. Es la afirmación de ser como devenir y del azar como oportunidad, lo que constituye su ser y su necesidad. [...] El *amor fati* como el amor, no de la totalidad de los puntos de vista, sino de una selección inmanente de los que son capaces de afirmar su singularidad y diferencia, desde sus movimientos.”²⁰⁶.

La clave está en el *planteamiento* del problema, que es de carácter activo y afirmativo, puesto que “Deleuze mantiene una cierta libertad en el planteamiento de los problemas. [...] A este respecto, sostiene que la prueba de lo verdadero y lo falso (y del mismo modo de lo bueno y lo malo) se debe aplicar a los propios problemas, no a las soluciones.”²⁰⁷

El enfoque tradicional de la moral “la restringe al momento de la reducción y la normalización, de la subsunción bajo una categoría o una regla, sin reconocer la inventiva y la creatividad que la ética encarna. En efecto, la invención y la creación, que se encuentra en el corazón de la ética, es lo que constituye su ser”²⁰⁸. La pregunta de la ética es cómo las situaciones deben ser re-compuestas en respuesta a ese momento de crisis. “El movimiento de individuación como la creación de nuevos modos de existencia y, en consecuencia, de nuevas evaluaciones y juicios de valor, está bloqueado, paralizado, corrompido por la institución de los valores trascendentes

²⁰⁴ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, pp. 39-40.

²⁰⁵ Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, p. 158.

²⁰⁶ Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 58, 62-63.

²⁰⁷ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 40.

²⁰⁸ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 26.

proyectadas más allá del juego del devenir”²⁰⁹. Esto requiere plantear las preguntas éticas desde la perspectiva del *acontecimiento*.

¿Qué es un acontecimiento? El concepto de acontecimiento se crea para caracterizar modos de individuación diferentes a los definidos por los conceptos de esencia, substancia o sujeto. Con este concepto también se busca desplazar al verbo ser y al atributo de su lugar central en la tradición metafísica. El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas, fuerzas...

Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas — ¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el *acontecimiento*, no la esencia. (...) De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. [...] Una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto ‘*haecceidades*’. Se componen como arroyos, como ríos. (...) Félix y yo, como muchos otros, no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es en absoluto una fórmula ambiciosa, ya que las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas. En todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo.²¹⁰

La tradición metafísica nos ha entrenado para pensar en términos de substancias, esencias y sujetos, inhabilitándonos para acceder a los acontecimientos, incluso cuando se atiende a los procesos y a los movimientos. En este último caso se explica a partir de principios o de fines, mientras que los acontecimientos son *inesperados* y pasan *por el medio*, tienen lugar en una especie de ‘tiempo muerto’ que le da espesor y densidad y, de alguna manera, se continúan²¹¹.

²⁰⁹ Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalifa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 56.

²¹⁰ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: pp. 22 y 121.

²¹¹ Cf. Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 137.

Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una ‘nube no histórica’. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación: Nietzsche se refiere a aquello que se hace, al *acontecimiento mismo* o al devenir. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero *el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia*. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia. En un gran libro de filosofía, *Clio*, Péguy explicaba que hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una consiste en recorrerlo en toda su longitud, registrando su efectuación en la historia, sus condicionamientos y su degradación en la historia; la otra consiste en elevarse hasta el acontecimiento, instalarse en él como en un devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar todos sus componentes o singularidades. El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para ‘devenir’, es decir, para crear algo nuevo. Exactamente lo que Nietzsche llamaba lo Intempestivo. Mayo del 68 fue la manifestación, la irrupción de un devenir en estado puro²¹².

El acontecimiento debe distinguirse de los estados de cosas, de las situaciones o los momentos de la historia. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia²¹³, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento no remite a un sujeto que actúa sino a procesos de subjetivación, al movimiento en el que se produce un sujeto nuevo, “hacer nuevos espacio-tiempos”²¹⁴.

Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, *la pasión*. Esta idea de subjetivación no es, en Foucault, menos original que sus ideas de poder o de saber: las tres constituyen una manera de vivir, una extraña figura de tres dimensiones, y también la más grande de las filosofías modernas²¹⁵.

La subjetivación, que no hay que confundir con el sujeto, se identifica con nuevas formas de vida que escapen al poder constituido, en la misma línea de lo que Nietzsche llamaba “creación de sí” y Foucault “cuidado de sí”. ¿No se trata del viejo

²¹² Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 144. Énfasis nuestro.

²¹³ “This is also the *event*: not another moment within time, but something that allows time to take off on a new path” (Colebrook, C., 2002, p. 57).

²¹⁴ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995: p. 269.

²¹⁵ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 150-151.

problema liberal de ampliar las libertades de los individuos frente al Estado? Así lo entiende N. Jun: “Deleuze piensa que cada ser humano es el producto de una multiplicidad única y compleja de fuerzas. Por lo tanto sólo los individuos están en condiciones de descubrir, a través de procesos de experimentación, lo que es valioso en su vida, lo que deben perseguir y evitar, etc., en un conjunto particular de circunstancias”²¹⁶. Pero en esta lectura individualista y “liberal”, ¿en qué medida se aprovechan los aportes de la tradición socialista que privilegia lo colectivo frente a los individuos? “La política –dice Rancière- es asunto de sujetos, o más bien de *modos de subjetivación*. Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de *actos* de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia”.²¹⁷ El concepto de acontecimiento se identifica con la *haecceidad*:

“En efecto, no todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa. Una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años –un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen– tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de una cosa o la de un sujeto constituidos. (...) Las *haecceidades* se expresan en artículos y pronombres indefinidos, pero no indeterminados, en nombres propios que no designan personas, sino que señalan acontecimientos, en verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que constituyen devenires o procesos. La *haecceidad* tiene necesidad de ese tipo de enunciación. *HAECCEIDAD = ACONTECIMIENTO*”²¹⁸.

Un acontecimiento es un conjunto complejo de relaciones, singular, nuevo, que incluye individuos²¹⁹, cosas, afectos, acciones y pasiones. El acontecimiento se compone de todo tipo de actores heterogéneos, incluyendo los objetos o cosas que también tienen ‘comportamientos’. Como cuando los químicos dicen que una sustancia *se comportó* de tal o cual manera al mezclarse con un reactivo o con un catalizador.

Argumentar que los actores no humanos deben ser excluidos del pensamiento ético o tratados como meros medios para un fin –advierte Bryant- es caer en una falacia similar a

²¹⁶ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 104-105.

²¹⁷ Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 52.

²¹⁸ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, p. 105.

²¹⁹ En consecuencia, si la ética tiene que ver con los acontecimientos, no es algo relativo a los individuos o a la acción individual.

la que Marx denunció bajo el título de ‘fetichismo de la mercancía’. [...] ‘Nuestra’ acción es una *red (network)* compuesta por actores humanos y no humanos, en lugar de dos dominios ontológicamente heterogéneos compuestos por seres humanos y la acción, por un lado, y los objetos que funcionan como meros medios y poseen sólo comportamientos en el otro²²⁰.

En tanto complejo singular, el acontecimiento es indiferente a las caracterizaciones como las de lo universal o lo particular. “...No hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. *Todo es singular*, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal”²²¹. El acontecimiento no se reduce al estado de cosas, porque “implica algo *excesivo* respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve”²²².

Una ética del acontecimiento, como respuesta al problema generado por ese conjunto, debe distinguirse de una moral como norma general o universal para un sujeto libre y racional. “La ética de Deleuze no se refiere tanto al juicio de las acciones de los agentes individuales, como en el pensamiento moral tradicional, sino a algo en lo que los actores individuales *se encuentran*, o que reúne a los actores juntos *en un colectivo*. La pregunta entonces es cómo responder a este acontecimiento”²²³. El acontecimiento es el ámbito propio de la ética: cuando la aparición de nuevos actores o relaciones conduce al conjunto a la crisis y a la incertidumbre. La pregunta por el trabajo de la ética se refiere a “cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un *nuevo* colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: ‘dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?’”²²⁴ Desde esta perspectiva la postura de Deleuze proporciona recursos sorprendes y novedosos para el pensamiento de la ética:

²²⁰ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 27 y 28.

²²¹ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXI serie, p. 160. Énfasis nuestro.

²²² Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXIII serie, p. 175. Énfasis nuestro.

²²³ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 34. Énfasis nuestro.

²²⁴ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 29.

Siempre he sentido que soy un empirista, es decir, un pluralista. ¿Pero qué significa esta equivalencia entre el empirismo y el pluralismo? Se deriva de las dos características por las que Whitehead define el empirismo: la abstracción no explica, pero sí debe ser explicada, y el objetivo no es volver a descubrir lo eterno o lo universal, sino encontrar las condiciones en que algo nuevo se produce (creatividad).²²⁵

Las leyes morales no fundamentan las acciones buenas o justas ni las abstracciones científicas explican los hechos, sino que ambas deben ser explicadas y por eso Deleuze, siguiendo a Nietzsche, se esfuerza por desarrollar la moral *genealógicamente*. “Las leyes abstractas y formales son el resultado o producto de los procesos genéticos de actualización, no el fundamento de la deliberación ética”²²⁶. Los problemas éticos como los problemas científicos interesantes no surgen de las actividades cotidianas ni de la ‘ciencia normal’ (Kuhn) sino de la crisis, de las situaciones inestables, de los acontecimientos.

Si la moralidad tiene que ver con el juicio o la asignación de la alabanza y la culpa, la responsabilidad y la obligación, la ética tiene que ver con *las relaciones afectivas entre los cuerpos* en un compuesto o colectivo, y esos ensamblajes que encajan entre sí de tal manera a fin de aumentar la potencia de actuar entre los elementos del colectivo y los que no son capaces de encajar²²⁷.

El interés de Deleuze apunta a la construcción de *una ética de la revolución* o, mejor, *una ética del devenir*. La cuestión es cómo responder a una constelación aleatoria de actores que no esperábamos y que no sabemos cómo anticipar. La pregunta es *cómo ser dignos de lo que nos pasa*.

“El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones”²²⁸. A las concepciones tradicionales que juzgan las acciones a partir de reglas o leyes derivadas de un fundamento último (*arjé*), Deleuze contrapone un modelo ético constructivo o

²²⁵ Prefacio a la edición inglesa de *Diálogos*, en Deleuze, G. and C. Parnet, *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987, VII.

²²⁶ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 31.

²²⁷ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 33. Énfasis nuestro.

²²⁸ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, IX serie, p. 73.

productivo basado en problemas²²⁹ (*an-arjé*), lo cual requiere de una creatividad y una inventiva que tradicionalmente se consideraban privativas de las artes. “Una normatividad trascendente genera normas que no tienen ni pueden tener en cuenta su propia desterritorialización o las *líneas de fuga*. Debido a que las normas se derivan, y por lo tanto se justifican sobre un fundamento trascendente, no pueden proporcionar criterios auto-reflexivos para cuestionar, criticar o actuar sobre ellas mismas”.²³⁰ La distinción entre la moral y la ética es análoga a la distinción entre lo óntico y lo ontológico: ambas hacen referencia a la falta de un fundamento último que sirva de base para el juicio. Dicho de otra manera: “El único fundamento sobre el cual construir nuestros intentos de fijar el campo de la diferencia para crear sentido es un *abismo*: construimos a partir de la abertura de lo social”²³¹.

5. La ética como estatuto del ente

Spinoza piensa la ética como un ámbito problemático completamente distinto al de las cuestiones morales y concibe *otro significado* de lo malo y de lo falso (sin relación con la privación o la falta) que no tiene que ver con el juicio desde un criterio trascendente, sino con la *manera de ser* de algo; por ejemplo, cuando se dice que una persona es falsa²³² o que una mesa es mala. Se trata de “la manera en que la cosa es en el ser”²³³, no de compararla con un criterio externo o superior. Tampoco se trata de juzgar ni de confrontar la cosa con la idea, sino de sopesar la cosa en sí misma, ponerla a prueba, como cuando se prueba si una moneda es o no falsa. En esta concepción, el mal es una especie de enfermedad, de envenenamiento. Los españoles dicen “se puso malo” para indicar que alguien enfermó. También se dice: “se puso mal” o “se descompuso” para señalar que alguien dejó de ‘componerse’ con otras relaciones en las que estaba.

La moral habla de la realización de la esencia, del Bien anterior y superior al ser. El criterio de valor es la esencia tomada como finalidad de toda existencia²³⁴. Cuando Spinoza habla de la esencia, lo que le interesa²³⁵ es la *existencia* y lo *existente* (no la

²²⁹ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 22.

²³⁰ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 101.

²³¹ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009, p. 183.

²³² Heidegger y los existencialistas llamaron a esto ‘modo de existencia inauténtico’.

²³³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 66.

²³⁴ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72.

²³⁵ Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72.

Idea ni la naturaleza de algo). No se trata de un criterio exterior y superior sino de *la potencia de una cosa*, es decir, de lo que puede. “La pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (que es la pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (que es la pregunta adecuada de una ética sin moral)”²³⁶. Se trata de definir a un ente por lo que puede (cantidad de fuerza) y no por lo que es (esencia). “Esta *cantidad diferenciable* es la potencia”²³⁷, es decir, las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer un cuerpo. Es la cantidad de potencia lo que distingue a un existente de otro.

Spinoza sigue a Hobbes en esta conceptualización del cuerpo como potencia o poder, quien llama libertad a la capacidad de movimiento de un cuerpo que se despliega sin obstáculos. “Por libertad se entiende –dice Hobbes-, de acuerdo con el significado propio del término, la ausencia de impedimentos externos, los cuales pueden reducir una parte del poder de un hombre para *hacer lo que quiere*, pero no pueden impedirle usar el poder que le queda de acuerdo a lo que le dicten su juicio y razón”²³⁸. Libertad es el movimiento libre y natural de un cuerpo. Éste es, en los cuerpos vivientes, el impulso o instinto de autoconservación de la vida. Dado que es un movimiento natural, tengo derecho a ello.

No hay que confundir la potencia con la posibilidad o con un mero deseo que no puede satisfacerse²³⁹. “Lo virtual no es ni lo posible ni lo probable sino, lo potencial, lo tenso, lo intenso, lo intensivo o, lo que es lo mismo, la diferencia considerada en tanto que ligada, conectada, referida a otras diferencias, aquello que tiende a hacer posible que la más alta potencia del ser, su más radical diversificación, nunca coincida con su disolución extrema”²⁴⁰. Tampoco es el mandato ni el deber. La ética no se ocupa, como pensaba Kant, de lo que *debo* hacer, del comportamiento debido, del bien y del mal sobre la base de algún principio superior o trascendente, que se impone como instancia

²³⁶ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 125. “*El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?*” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 73).

²³⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75. Énfasis nuestro.

²³⁸ Hobbes, T., *Leviathan*, capítulo XIV, citas tomadas del volumen 3 de *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, London: Bohn, 1839-45. Traducción y énfasis nuestro.

²³⁹ “La potencia no es lo que quiero [o deseo, pero no tengo], por definición, es lo que tengo [o puedo]”. La intensidad de una cosa es su relación con el ser. (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 79). “En ningún caso debemos creer que ‘poder’ quiere decir posibilidad que podría no ser cumplida” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 288).

²⁴⁰ Gallego, F., Prefacio a un libro necesario, en Mengue, P., 2008: 16, nota 9.

de juicio. *La ética es un saber sobre la potencia o el poder de cada ente singular*²⁴¹ y, al mismo tiempo, una crítica de los impedimentos o de lo que de-potencia o debilita a cada realidad singular, de lo que separa una potencia de lo que puede.

Si se trata de la potencia de cada cosa o de cada cuerpo *singular*, entonces, no se puede recurrir a pautas comunes o estándares o a lo normal²⁴². El único saber posible en este caso es el *experimental*. Si se pusiera la media como límite o la normalidad como regla se estaría obstaculizando o impidiendo que los más capaces (los que puedan superar esa media) realicen su potencia o efectivicen su capacidad. La ética consiste en efectivizar las capacidades, realizar la potencia y no en limitarlas o impedir las. En la ética no se trata de enseñar ciertas normas de conducta que pueden ser sociales, culturales, religiosas, jurídicas o profesionales. La ética sólo tiene que ver con las capacidades de cada ser. No tiene que ver con las normas, pero ¿tiene que ver con el fin? El fin pone límites, determina, dice hasta dónde se puede llegar e impide ir más allá. En ese sentido, la ética no tiene que ver con los fines, con las causas finales o con la teleología. Sin embargo, fin también significa objetivo, meta, orientación de la acción.

“La ética –dice Deleuze- es el estatuto del ente, que *es doble*: distinción *cuantitativa* entre los entes, oposición *cualitativa* entre los modos de existencia”²⁴³. La relación entre la cantidad y la cualidad tiene una larga historia en la filosofía, que se remonta hasta Platón²⁴⁴ y Aristóteles²⁴⁵ y alcanza importantes conceptualizaciones con Kant²⁴⁶, Hegel²⁴⁷ y la dialéctica de Marx, hasta el punto de encontrarse en ella una ley de la naturaleza y del pensamiento²⁴⁸.

²⁴¹ “No hay idea general en una ética, está “usted”, “este”, “aquél”, hay singularidades” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72).

²⁴² Es una cuestión que se ha planteado al hablar de *enseñanza personalizada*. Con este término no se hace referencia a una enseñanza centrada en los valores de la persona, a una enseñanza humanística, sino a poner el acento en la singularidad de cada uno, en *las diferencias de potencia* que hay entre los individuos a pesar de que estén en un “mismo nivel” del proceso de enseñanza. En el caso de la enseñanza personalizada, como en la ética de Spinoza y Deleuze, no es posible guiarse por las pautas externas ni por la media porque no se puede saber a priori lo que un cuerpo puede.

²⁴³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 105. Énfasis nuestros.

²⁴⁴ Cf. Platón, *Gorgias o de la retórica*, en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/gorgias/gorgias.html

²⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978, libro V, cap. 13 y 14.

²⁴⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1978.

²⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette-Solar, 1982, Libro I, Doctrina del Ser.

²⁴⁸ “Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa. Podemos expresar esta ley, para nuestro propósito, diciendo que, en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para cada caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía)” (Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, www.infotematica.com.ar, p. 42).

5. 1. Diferencia cuantitativa de los grados de potencia

En los juicios de la lógica aristotélica se distingue entre la cantidad y la calidad de las atribuciones. La cantidad distribuye a los sujetos de acuerdo a si el atributo se predica de todos los elementos que componen una clase o solo de algunos de ellos. Hay dos tipos de juicios según la cantidad: los universales (todos) y los particulares (algunos). La calidad, en cambio, hace referencia al verbo. Hay solo dos tipos de juicios según la cualidad: los afirmativos y los negativos. Los primeros relacionan los conceptos del juicio (sujeto y atributo) mientras que los segundos excluyen la relación entre los conceptos. El juicio de atribución está vinculado con la moral, pero no con la ética. La ética tiene que ver con la cantidad de potencia y con la cualidad de los modos de ser. La ética se relaciona con las composiciones y descomposiciones, con lo que conviene y lo que no conviene, con el incremento y la disminución de la potencia. La moral clasifica los entes y los evalúa a partir de un criterio que es exterior a los entes evaluados. La moral toma como referencia un punto fijo exterior al movimiento para medir y evaluar el movimiento. Los cambios en la moral tienen que ver con el cambio de criterio, con el deslizamiento del punto de referencia. Así se interpreta la revolución copernicana como un deslizamiento del centro desde la tierra hacia el sol o como un pasaje del geocentrismo hacia el antropocentrismo. Solo se trataría de un cambio de eje. La ética en cambio sostiene que no puede tomarse ningún eje exterior al mismo movimiento. Sostiene que el eje o el plano son inmanentes. En la ética "...las cosas ya no son definidas por una esencia cualitativa –el hombre animal racional- sino por una potencia cuantificable"²⁴⁹. Los seres no se distinguen por género y diferencia, por substancia y accidentes, sino que se distinguen por sus grados de potencia, por cantidades de fuerza. "El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias -no cree en las esencias-, sino de la potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer"²⁵⁰. En cada fuerza existe una relación esencial con otra fuerza, de la que difiere cuantitativamente en cuanto es más fuerte o más débil. "...De hecho la potencia no existe más que como relación entre cantidades [...] la potencia (...) es menos una cantidad que una relación entre cantidades. (...) La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una *relación diferencial*. Es una relación entre cantidades, de tal manera que

²⁴⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p.77.

²⁵⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75.

la efectuación va siempre en un sentido o en el otro”.²⁵¹ No se trata de cantidades extensivas atribuibles a las sustancias sino de cantidades intensivas, mayor o menor intensidad, mayor o menor tensión (la tensión es una relación entre fuerza y resistencia). Las cantidades intensivas –como advierte J. Bell- son procesos sin un objetivo o fin.²⁵²

Acabo de intentar mostrar –dice Deleuze- que toda la potencia estaba en acto; que, literalmente, la potencia no estaba ‘en potencia’, que toda potencia estaba en acto; que estrictamente había identidad de la potencia y del acto, es decir identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece. [...] Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado. En otros términos, jamás tendrán derecho a decir: ‘había en mí algo mejor de lo que hice o de lo que sufrí’. Todo está en acto a cada instante, a cada instante mi potencia está efectuada²⁵³.

Si no hay nada mejor ni peor que lo que se hace a cada instante, si todo está de tal manera determinado por las potencias singulares de los existentes, parece inevitable un sentimiento de abandono o apatía ante el imperio de la fatalidad.

En ningún momento hay que lamentarse. (...) Es la gran idea de Spinoza: jamás les falta algo. Vuestro poder de ser afectado está completo en todos los casos. Nada se expresa (...) por una falta. Es la fórmula: ‘no hay más que el ser’. Toda afección, toda percepción, toda pasión lo son de la esencia. Y sin embargo Spinoza no quiere decir en absoluto que ‘todo vale lo mismo’, que la lluvia dolorosa vale lo que el bello sol. Para nada, no quiere decir eso”.²⁵⁴

En este punto, es pertinente preguntar, también, si esta concepción no conduce a una posición conservadora que se resigna a un orden del mundo indiferente a las acciones y a las pasiones de los seres humanos. Sin embargo, las potencias no son fijas sino variables, se incrementan o disminuyen, crecen o decrecen; los movimientos aceleran o desaceleran, se mueven más rápidamente o más lentamente. Se puede, entonces, hacer

²⁵¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 96.

²⁵² Cf. Bell, J., “Whistle While You Work: Deleuze and the Spirit of Capitalism”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 11.

²⁵³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 93. J. P. Sartre sostiene algo semejante valiéndose de la diferencia entre la esencia y la existencia (en lugar del acto y la potencia): afirma que cada existente es lo que hace, lo que se va haciendo a cada instante y que esta acción es la realización de la esencia humana. Cf. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.

²⁵⁴ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 473-474.

una diferencia *cualitativa* entre el aumento y la disminución de la potencia, entre lo activo y lo reactivo.

5. 2. Distinción u oposición cualitativa de los modos de existencia

Hobbes sostenía que no hay moral natural (aunque sí un derecho natural) puesto que la moral supone una ley y la ley se sostiene en la soberanía. Nietzsche, Deleuze y Guattari piensan que hay una ética que es tanto natural como social o cultural, ya que hay una especie de ‘ley del deseo’ (o mejor, un principio-deseo) que impulsa a la vida a superarse (a ‘conservarse’ en Hobbes, a ‘perseverar’ en Spinoza, a ‘expandir su poder’ en Nietzsche²⁵⁵).

Deleuze habla acerca de los modos de existencia, desde el punto de vista ético, no en términos de la voluntad o del poder de decisión conciente, ni siquiera en términos de intereses, sino más bien en términos de sus *deseos*. Para Deleuze, la voluntad conciente (Kant) y el interés preconsciente (Marx) son ambos posteriores a nuestros impulsos inconscientes, y es a nivel de los deseos que tenemos que apuntar nuestro análisis ético²⁵⁶.

“Lo que ellos [Deleuze y Guattari] llaman ‘deseo’ no es otra cosa que el estado de los impulsos y los instintos”.²⁵⁷ En realidad, habría que decir que hay dos modos de ser de los impulsos o del deseo: el activo y el reactivo²⁵⁸.

Al hacer esta distinción, Deleuze no sugiere que haya dos tipos diferentes de fuerzas que afectan diferencialmente a los objetos *desde el exterior*. Por el contrario, sólo hay una fuerza única, unitaria, que se manifiesta en ‘conjuntos’ o ensamblajes particulares. Cada uno de estos conjuntos, a su vez, contiene dentro de sí tanto deseos (fuerzas activas) como varias ‘piezas burocráticas o fascistas’ (fuerzas reactivas) que tratan de subyugar y aniquilar a ese deseo. [...] En todos estos casos, sin embargo, una y la misma fuerza está buscando al mismo tiempo escapar y volver a conquistarse a sí misma, y es precisamente esta tensión lo que permite a movimientos ostensiblemente ‘revolucionarios’ o

²⁵⁵ Cf. Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 60.

²⁵⁶ Smith Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 127.

²⁵⁷ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 132.

²⁵⁸ En los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia* Deleuze llama “fuerzas del deseo” o “esquizo” a lo que en *Nietzsche y la filosofía* llama “fuerzas activas”. Análogamente, se refiere a las “fuerzas reactivas” como “lo social” o lo “edípico”.

‘liberadores’ (por ejemplo, el bolchevismo) metamorfosearse en ocasiones en regímenes totalitarios (por ejemplo, la Rusia estalinista).²⁵⁹

Sin embargo, en el extremo se pueden distinguir dos tipos opuestos: Por un lado, el esclavo, el tirano y el sacerdote a los que Spinoza identifica como el tipo (de)potenciador o entristecedor. Lo que tienen en común estos ejemplares es que necesitan *entristecer la vida*, juzgarla, rebajar las cosas (de-potenciarlas), introducir el remordimiento (mala conciencia) y el espíritu de venganza (resentimiento²⁶⁰). Lo que caracteriza a este modo de existencia es la necesidad de impedir que las otras existencias efectúen su potencia, necesitan *separar la potencia de lo que puede*. “Yo sufro, tú que actúas eres la causa de mi sufrimiento, es tu culpa que yo sufra, y por lo tanto, condeno tu actividad”²⁶¹. Por otro lado, el hombre fuerte y el hombre libre expresan el tipo potenciador y alegre. Los dos tipos básicos se identifican con los afectos²⁶² básicos: la Alegría (aumenta la potencia) / la Tristeza (disminuye la potencia).

Se plantea aquí el problema de hasta qué punto estas distinciones cualitativas no reinstalan las valoraciones morales: Alegre/triste = potenciación/de-potenciación = Bien/mal. Desde el punto de vista de la inmanencia del Ser indeterminado habría que decir, con Heráclito, que “el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo”; es decir, potenciación = de-potenciación. Si la potencia se identifica con lo bueno y la de-potencia con lo malo, no se logra otra cosa que *invertir* la moral. Incluso Nietzsche incurriría en este error, pues sostener que los sacerdotes han invertido la moral de los nobles es suponer que los nobles mismos inventaron la moral (y no los esclavos sublevados).

Estos modos de ser hacen posible la *distinción cualitativa* entre los modos de existencia.

Tanto Spinoza como Nietzsche sostenían, cada uno a su manera, que hay cosas que no se puede hacer, decir o pensar o sentir, salvo a condición de ser débil, bajo, o esclavo, a menos que uno albergue una venganza o *resentimiento* contra la vida (Nietzsche), a

²⁵⁹ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, pp. 96 y 97.

²⁶⁰ “[Nietzsche] usa una palabra francesa para describir este instinto –resentimiento– debido a que el verbo francés *ressentir* no significa en primer lugar ‘resentirse’ [ofenderse, tomar a mal], sino ‘sentir los efectos de, sufrir de’” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 130).

²⁶¹ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 130.

²⁶² Afecto = lo que efectúa la potencia = percepciones, sentimientos, conceptos, modos de efectuación.

menos que uno siga siendo esclavo de los afectos pasivos (Spinoza), y hay otras cosas que uno no puede hacer o decir excepto en el caso de ser fuerte, noble, o libre, a condición de que se afirme la vida, a menos que uno alcance afectos activos. [...] En Spinoza y Nietzsche, la oposición moral trascendente (entre el bien y el mal) se sustituye por una diferencia ética inmanente (entre los modos nobles y bajos de la existencia, en Nietzsche, o entre los afectos activos y pasivos, en Spinoza). [...] En Spinoza, por ejemplo, un individuo se considera ‘malo’ (o servil, o débil, o tonto) cuando queda separado de su potencia de actuar, cuando permanece en un estado de esclavitud con respecto a sus pasiones.²⁶³

D. Smith observa que “los modos ya no son *juzgados* en función de su grado de proximidad o distancia a un principio externo, sino que se *evalúan* en términos de la manera en que ‘ocupan’ su existencia²⁶⁴: la intensidad de su potencia, su ‘tenor’ de vida”²⁶⁵. La ética no puede situarse solamente en el punto de vista cuantitativo ni tampoco en el cualitativo, sino en ambos y sin perder de vista que se trata de *relaciones* cuantitativas y cualitativas.

6. La ética como crítica

La ética de Spinoza hace tres denuncias principales dirigidas contra tres formas de depotenciación como son: (1) la ‘conciencia’, (2) los ‘valores’ y (3) las ‘pasiones tristes’. Tales denuncias no pudieron sino suscitar una violenta reacción que acusó al spinozismo de: (1) materialismo, (2) immoralismo y (3) ateísmo. ¿Cuáles son las acusaciones y cuál es la posición spinoziana frente ellas?

(1) Se acusa a Spinoza de ‘materialista’ porque desvaloriza la conciencia (aunque revaloriza el pensamiento que no puede ser reducido de ninguna manera a la conciencia) y toma como modelo al cuerpo. Provocativamente, Spinoza advierte que no se deja de hablar de la conciencia, de la voluntad y de su primacía sobre el cuerpo y sobre las pasiones, pero “ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo”. Desde su perspectiva, entre el alma y el cuerpo hay un estricto paralelismo, de lo cual se infiere la

²⁶³ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, pp. 124 y 125.

²⁶⁴ N. Jun observa que no se trata de conceptos normativos sino puramente descriptivos, es decir, que describen la forma en que las fuerzas producen la realidad y nada más. Pero señala a continuación que “el problema con la lectura descriptiva es que parece confundir el concepto de valor con el acto de valoración”. Cf. Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 96 y 103.

²⁶⁵ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, 1988, p. 125.

negación de la primacía de uno sobre otro, echando por tierra “el principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia”²⁶⁶. ¿Qué significa tomar el cuerpo como modelo si no es su primacía? Significa que el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él (así como el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él)²⁶⁷. Cuerpos y almas son compuestos de relaciones. Los encuentros que se producen componen o descomponen las relaciones del cuerpo. Cuando encontramos un cuerpo que se compone con el nuestro experimentamos ‘alegría’, cuando ocurre lo contrario experimentamos ‘tristeza’.

La conciencia puede percibir estos efectos (alegría, tristeza), pero desconoce las causas. Por ese motivo, porque ignora las causas reales, *la conciencia es el lugar de una ilusión*. Es siempre e inevitablemente un *conocimiento inadecuado*, no verdadero. “En pocas palabras, las condiciones en que conocemos las cosas y somos conscientes de nosotros mismos nos condenan a *no tener más que ideas inadecuadas*, confusas y mutiladas, efectos separados de sus propias causas”²⁶⁸. ¿Cómo se calma esta angustia, inherente a la conciencia, provocada por su incapacidad para conocer las causas? La conciencia logra paliar la angustia construyendo una triple ilusión que le es constitutiva: (1) la conciencia toma los efectos por las causas²⁶⁹ (*ilusión de la finalidad*), (2) la conciencia se toma a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (*ilusión de la libertad*), (3) y allí donde no puede recurrir a estas dos ilusiones, la conciencia “invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos (*ilusión teológica*)”²⁷⁰.

Según los supuestos de los acusadores, el alma se identifica con la conciencia. Al negar la prioridad de la conciencia, Spinoza negaría también la espiritualidad del alma, e incurriría en un craso materialismo. La respuesta de Spinoza consiste en mostrar que la

²⁶⁶ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 28.

²⁶⁷ Según Deleuze, tomar al cuerpo como modelo no implica desvalorizar el alma o el pensamiento en relación con el cuerpo o la extensión, sino una desvalorización de la conciencia en relación con el pensamiento, que incluye lo inconciente, “no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 29).

²⁶⁸ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 30.

²⁶⁹ “Al igual que Nietzsche, estos efectos sólo se perciben en un movimiento interpretativo: algunos son ‘buenos’ en la medida en que nos afectan con alegría, por su relación con nuestra relación de movimiento y de reposo, otros ‘malos’ en la medida en que nos afectan de tristeza al amenazar nuestra propia cohesión” (Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalifa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 55).

²⁷⁰ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 30.

conciencia es una ilusión y no puede ser tomada como fundamento. “Pero la ilusión de la conciencia se combina con la ilusión moral: en la ignorancia o la inversión del orden de las causas y los efectos, la conciencia instituye el bien y el mal como principios de la acción”²⁷¹. Sin embargo, de aquí no se deriva la negación de la realidad del alma ni el reconocimiento de su importancia, aunque no prioritaria sino equivalente a la del cuerpo. Cuerpo y alma son expresiones de la misma realidad aunque según modos diferentes.

(2) Se acusa a Spinoza de ‘inmoral’ porque desvaloriza los valores (el bien y el mal) que son la base de la moral (aunque revaloriza la ética que no tiene que ver con los valores sino con la potencia). ¿De qué se ocupa la moral? Desde esta perspectiva, la moral²⁷² “refiere siempre la existencia a valores trascendentes”²⁷³ (el Bien y el Mal), mientras que la ética es *un saber práctico de las relaciones* o de lo bueno y de lo malo²⁷⁴. ¿De qué relaciones? De las relaciones que se componen (bueno) o que no se componen (malo) con mi cuerpo, de lo que conviene o no conviene a mi naturaleza o *esencia singular*, es decir, a mi grado de potencia. Éste es el *significado objetivo* de lo bueno y lo malo: lo que conviene o no a una esencia determinada singular. Pero hay también un *significado subjetivo* de lo bueno y de lo malo, que califica *dos modos de existencia del hombre*. El hombre bueno es el que actúa de acuerdo con la razón, es decir, el que hace lo que conviene a su esencia, mientras que el malo es el que hace lo contrario. “Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre.”²⁷⁵

“Hay una diferencia fundamental entre ética y moral. Spinoza no hace moral por una razón muy simple: nunca se pregunta lo que debemos, se pregunta todo el tiempo

²⁷¹ Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalfa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 56.

²⁷² La moral es el código del Bien y del Mal, la Ley, el sistema del Juicio. “Por ley no se acostumbra entender otra cosa que un mandato” (Spinoza, B., *Tratado Teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, cap. 4, p. 137). “La ley moral es un deber, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 35).

²⁷³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 34.

²⁷⁴ “En este sentido, debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí)” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 44).

²⁷⁵ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 33.

de qué somos capaces, qué es lo que es nuestra potencia. La ética es un problema de potencia, nunca un problema de deber.”²⁷⁶

Según sus acusadores, toda moral se refiere a valores que suponen un criterio trascendente y superior (Bien) desde el cual se juzgan las acciones particulares. Quien niegue los valores, niega también la moral y se convierte en inmoral. La respuesta de Spinoza es que *toda moral niega la esencia singular de cada ser*, es decir, su potencia. Toda moral depotencia y genera tristeza, mientras que la ética, como saber de las relaciones, incrementa la potencia y genera alegría.

Spinoza denuncia los tres arquetipos “morales” humanos (el esclavo, el tirano y el sacerdote) por incrementar las pasiones tristes y depotenciar la vida.²⁷⁷ A través de todas estas figuras “la vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención”²⁷⁸. Dichas categorías expresan *el odio a la vida*. Todos los valores trascendentes desprecian la vida²⁷⁹, aunque aparenten defender la vida no tratan sino de evitar la muerte, lo que no es lo mismo.

La ética es una *etología* que “sólo considera en cada caso el poder de afección” de cada individuo singular y que se presenta como una potencia de pasión y como una potencia de acción. Las pasiones tristes representan el grado más bajo de nuestra potencia, el momento de mayor alienación de nuestra capacidad de acción. Las pasiones tristes son propias de la impotencia, depotencian.

(3) Se acusa a Spinoza de ser ‘ateo’ o ‘panteísta’ porque niega cualquier instancia trascendente, aunque revaloriza todo aquello que contribuye a la potenciación de la vida (*alegría*).

Los acusadores de Spinoza suponen que Dios no puede ser sino trascendente, más allá del ser, de lo creado, de lo finito. Desde este supuesto no puede negarse la trascendencia sin negar al mismo tiempo a Dios, es decir, sin ser ateo. Spinoza responde

²⁷⁶ Deleuze, G. *Clases sobre Spinoza*. En el segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche describe ampliamente estos dos modos de existencia a los que llama lo alto y lo bajo, lo bueno y lo vil, lo noble y lo plebeyo, los amos y los esclavos, como se verá en el apartado siguiente.

²⁷⁷ Para Spinoza hay dos modos de existencia: el del hombre fuerte y libre y el del esclavo e impotente (entre los que destaca a los tiranos, a los sacerdotes y los esclavos [Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 89 ss.]). Lo que tienen en común es que *necesitan rebajar las cosas*. Estas denuncias se acoplan con los ataques nietzscheanos al hombre del resentimiento y de la mala conciencia.

²⁷⁸ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 37.

²⁷⁹ Smith “muestra de manera convincente cómo Deleuze adhiere a la posición de Spinoza y Nietzsche sobre las pasiones, así como sostiene que una ética que elude la inmanencia siempre nos separa de nuestros poderes y capacidades” (Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art”: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 144).

que Dios o la Substancia es lo absoluto y como tal no puede ser juzgado desde un criterio trascendente, sea el Bien o la Naturaleza o cualquier otro.

El triple problema práctico de la *Ética* de Spinoza es: “¿cómo conseguir el máximo de pasiones alegres y pasar de este punto a los sentimientos libres y activos (cuando nuestro lugar en la Naturaleza parece condenarnos a los malos encuentros y a la tristeza)? “Si el individuo puede ser activo es porque, a partir de los pliegues a los que ha llegado en la segunda fase, se des-pliega o expresa, convirtiéndose a sí mismo en una síntesis activa, es decir, productora de afecciones. La expresión es, así, el tercer y último momento de elaboración de la individualidad pre-subjetiva, y es precisamente lo que el Sujeto ha de suprimir para poder presentarse a sí mismo como evidente e incuestionable”²⁸⁰ ¿Cómo podemos formar ideas adecuadas, de donde brotan precisamente los sentimientos activos (cuando nuestra condición natural parece condenarnos a tener de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu y de las demás cosas solamente ideas inadecuadas)? ¿Cómo llegar a la conciencia de sí, de Dios y de las cosas (cuando nuestra conciencia parece inseparable de la ilusión)?”²⁸¹

“El esfuerzo inaudito de Spinoza es pensar la ética misma al margen de las categorías morales de intención, mandato u otras similares. Lo que propone es *stricto sensu* una ética ontológica, una ética desprovista de dimensiones deontológicas, una ética del ‘es’ sin ‘debe’. ¿Cuál es entonces el precio que se paga por la suspensión de esta dimensión ética del mandato, del Significante Amo? La respuesta psicoanalítica es clara: el superego. El superego está del lado del conocimiento; como la ley kafkiana, no quiere nada de ti, sino que está ahí si acudes a ella”²⁸².

7. La ética como genealogía de la moral: Nietzsche *agenciado* con Deleuze

Si Spinoza anticipa la filosofía de Nietzsche es, como mínimo, por los siguientes dos motivos: primero, porque para ambos la fórmula ‘más allá del bien y del mal’ no significa lo mismo que ‘más allá de lo bueno de lo malo’ –la segunda fórmula contiene las palabras ‘bueno’ y ‘malo’ (que son éticas, es decir, inseparables de un perspectivismo de las relaciones), en tanto que en la primera aparecen los términos ‘bien’ y ‘mal’, que son morales (y, por tanto, aspiran a encontrar en la naturaleza el fundamento absoluto de

²⁸⁰ Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 167.

²⁸¹ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 39-40. Cf. Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 177-179.

²⁸² Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 59.

determinados juicios de valor)–; y segundo, porque los dos entienden la filosofía como una crítica de las pasiones tristes que se plantea, además, cómo pasar de las alegrías pasivas a las alegrías activas (o de las fuerzas reactivas a las fuerzas activas, en terminología nietzscheana)²⁸³.

En la historia de la filosofía, las *ideas* platónicas, las *esencias* de los pensadores medievales y los *valores* morales se consideraron *eternos*, inmutables, imperecederos, perfectos. Lo eterno no tiene nacimiento, ni muerte, ni cambio. Lo eterno es representado como una esfera, lisa, pulida, sin manchas ni quebraduras, como se veían las esferas celestes antes de la invención de los telescopios modernos. Si se descubriese que algo considerado eterno *surgió* (nació, comenzó a ser) en un momento determinado, *antes* del cual no era o era otra cosa, entonces, es evidente que ese algo no es eterno ya que *antes* de ser lo que ahora es, era *otra cosa*. La meta de la *genealogía* es desentrañar, detrás del origen de un valor, su *comienzo oculto*, bajo, innoble e, incluso, vergonzoso.

¿De dónde procede el valor de los valores? Con esta pregunta, se replantea un viejo problema que ya se había manifestado en los diálogos de Platón: ¿qué es la justicia?²⁸⁴ ¿de dónde procede el criterio para evaluar lo justo y lo injusto? En el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates discute con Calicles sobre este tema. La tesis de Calicles es que, según el orden de la naturaleza, el más fuerte, el más poderoso y el mejor debe dominar a los más débiles y a los inferiores, aunque según las leyes humanas, que han sido hechas por los débiles y en su beneficio, el dominio es injusto, feo e indeseable. Dice Calicles en el diálogo:

Según la naturaleza, lo peor es igualmente lo más feo. Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que cometerla; pero según las leyes [humanas] es más feo cometerla. Y en efecto, sucumbir ante la injusticia de otro no es algo propio de un hombre [libre], sino de un vil esclavo²⁸⁵, para quien es más ventajoso morir que vivir cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en posición de defenderse a sí mismo, ni a las personas por las que tenga interés²⁸⁶.

²⁸³ Castilla Cerezo, A., “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, *Convivium* 24, 2011, p. 176.

²⁸⁴ Cf. Etchegaray, R., “El problema de la justicia en la *Politeia* de Platón”, en: <http://orientacionenelcurso.files.wordpress.com/2011/12/el-problema-de-la-justicia-en-platon.pdf>

²⁸⁵ Para Calicles la ley de la sociedad y la perspectiva de los esclavos coinciden. Los débiles se defienden contra los fuertes por medio de las leyes, ya que son impotentes para defenderse por sí mismos.

²⁸⁶ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 202.

Calicles distingue el orden justo de la naturaleza del orden injusto de las leyes humanas, a partir de la distinción cualitativa entre el hombre libre y el esclavo. Desde el punto de vista del orden natural, sufrir una injusticia (separar a una fuerza de lo que puede) es peor y más feo que cometer una injusticia (efectivizar una potencia). Esta valoración se invierte si se ven las acciones desde el punto de vista de las leyes sociales.

Respecto a las leyes –continúa diciendo Calicles-, como son obra de los más débiles y de la mayoría, a lo que yo pienso, no han tenido al formarlas en cuenta más que a sí mismos y a sus intereses²⁸⁷, y no aprueban ni condenan nada sino con este único objetivo. Para atemorizar a los fuertes, que podrían hacerse más e *impedir a los otros que llegaran a hacerlo*²⁸⁸, dicen que es cosa fea e injusta tener alguna ventaja sobre los demás, y que trabajar por llegar a ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia²⁸⁹. Porque siendo los más débiles, creo que se tienen por muy dichosos, si todos están al mismo nivel que los demás²⁹⁰. Por esta razón es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior a los demás, y se ha dado a esto el nombre de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que *es justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos*, y el más fuerte más que el más débil. Ella hace ver en mil ocasiones que esto sucede, tanto a los animales como a los hombres mismos, entre los cuales vemos *polis* y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil, y que posea más²⁹¹.

Según *el orden de la naturaleza*, Calicles distingue dos tipos humanos irreductibles: el hombre libre y el esclavo, el fuerte y el débil, el bueno y el vil, el valeroso y el cobarde²⁹². Estos dos tipos humanos no valoran de la misma manera, es decir, son dos *tipos de voluntad* radicalmente diversos, dos formas de vida completamente diferentes e incommensurables.

Para Calicles, la justicia consiste en lo siguiente:

Según la naturaleza, lo bello y lo justo es esto que yo ahora con toda franqueza te digo: que quien desee vivir bien, debe permitir que sus deseos sean tan grandes como pueden

²⁸⁷ Es decir, las leyes han sido hechas por los débiles para protegerse de los fuertes.

²⁸⁸ Es decir, impedir que una fuerza realice su potencia.

²⁸⁹ La sociedad y sus leyes resulta así una suerte de inversión o perversión del orden de la naturaleza. Mientras que en la naturaleza es justo que los fuertes dominen, en la sociedad es injusto. En la sociedad se llama justo a lo que es injusto por naturaleza e injusto a lo que es por naturaleza justo.

²⁹⁰ Los débiles e inferiores persiguen la igualdad y la nivelación como su objetivo e interés, mientras que los fuertes y superiores consideran injusto que se los iguale con los que son de condición inferior.

²⁹¹ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 202.

²⁹² “...Por los mejores y más poderosos entiendes a los más fuertes como los más sabios. Y he aquí que ahora nos das una tercera definición, y al presente los más poderosos y los mejores son en tu opinión los más valientes”.

serlo y no debe reprimirlos, sino, al contrario, cuando lleguen a ser tan grandes como sea posible, mostrarse capaz de satisfacerlos con coraje e inteligencia, y de llenar siempre plenamente con lo que fuere el deseo que surja²⁹³.

O sea, la justicia, el vivir bien, es el desarrollo del propio poder en función de la satisfacción de los deseos o de las apetencias de cada uno. Y aclara:

...pero esto no está al alcance de la mayoría, por eso condenan a semejantes hombres, por vergüenza, tratando de esconder su propia impotencia sostienen que la intemperancia es vergonzosa, y mientras reducen a esclavitud a los hombres mejor dotados según la naturaleza y ellos mismos no pueden dar plena satisfacción a sus inclinaciones, predicán la moderación y la ‘justicia’, movidos por su propia falta de virilidad²⁹⁴.

Calicles señala aquí dos significados del término justicia: (1) *Según el uso común*, justicia (δικη) es el orden igualitario común a todos los hombres en la *polis*, orden que emana de las leyes impuestas por la mayoría, es decir, por los que no son lo suficientemente fuertes para imponerse por sí mismos, por sus propias fuerzas naturales. (2) *Según el orden natural*, lo justo (θήμις) es que el fuerte se imponga y domine al débil e inferior. Éste sería el significado esencial, mientras que el anterior es una inversión y deformación de este significado natural. En la medida en que el orden humano tiene que ser acorde con el orden natural, para Calicles, lo que se llama ‘justicia’ en la *polis* no es en realidad más que injusticia desde el punto de vista de lo natural.

Nietzsche retoma la argumentación de Calicles, dándole un basamento lógico más consistente: sostiene que

fueron los ‘buenos’ mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a *sí mismos* y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos*²⁹⁵ de la *distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores²⁹⁶.

²⁹³ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 217.

²⁹⁴ Platón: “Gorgias”, en *Diálogos*, Librería Bergua, Madrid, sin fecha de edición, p. 217.

²⁹⁵ “*Pathos*” es un término griego que significa “sentimiento”, “afecto”, “pasión”, “estado del alma”, “carácter”.

²⁹⁶ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 31.

Es decir que el valor de los valores proviene de un tipo de voluntad: de la voluntad noble, fuerte, afirmativa²⁹⁷. Esta voluntad se *afirma a sí misma*, se *da* valor a sí misma, se considera a sí misma ‘buena’, y por este mismo acto, se *diferencia* y *distancia* de todo otro tipo de voluntad (mala). En química se le dice ‘noble’ (gases nobles, metales nobles) a lo que se comporta siempre de la misma manera. El concepto de nobleza, en Nietzsche, se define por una voluntad fuerte. Fuerte, ¿en qué sentido? En que es fuerte para mantener su propia forma de vida. Se sostiene a sí misma, se afirma a sí misma, afirma su forma de vida como buena, como superior. Su valoración no procede de la comparación. No se comparan dos formas de vida y a partir de allí se evalúa cuál pueda ser mejor. El noble no parte de la comparación con el otro sino de una afirmación de sí como modo de vida. Tampoco parte del límite. No parte de las leyes o de lo que está constituido. Parte de una autoafirmación. Afirma su propia voluntad, su propia fuerza de afirmación. Se afirma a sí mismo. Podría decirse que se inventa a sí mismo y, como consecuencia, no tiene normas establecidas o preexistentes, es más bien *la voluntad de crear normas*. *Lo que caracteriza a la nobleza es esta capacidad creativa*. Dentro de esa creación está la capacidad de establecer sus propias reglas y sus propios criterios de valoración. “A lo sumo, en el marco de la ontología diferencial, leyes abstractas y formales son el resultado o producto de los procesos genéticos de actualización, no el fundamento de la deliberación ética”²⁹⁸.

“El *pathos* de la nobleza y de la distancia, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’ -*éste* es el [verdadero] origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’”²⁹⁹.

El nihilismo *no es la posición opuesta a la moral* (en el sentido de Spinoza). No es la postura opuesta al orden de los fines trascendentes. *El nihilismo es la consecuencia necesaria de la moral*. Cuando se determinan fines exteriores y superiores al ser o a la vida para juzgar el ser o la vida, el efecto necesario es una devaluación del ser o de la vida, puesto que se los somete a un criterio superior a ellos. Depotenciación y

²⁹⁷ Cf. Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, sección novena: ¿Qué es aristocrático?

²⁹⁸ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 31.

²⁹⁹ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 32. “Cuando los dominadores son quienes definen el concepto “bueno”, son los estados anímicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia. Obsérvese en seguida que en esta primera especie de moral la antítesis “bueno” y “malo” es sinónima de “aristocrático” y “despreciable”. (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 223).

devaluación son sinónimos de des-realización, debilitamiento, rebajamiento. Lo opuesto a la realidad como potencia, como fuerza, como lo alto es el no ser, la nada (dicho en latín: *nihil*, de donde proviene *nihilismo*). *El nihilismo es la devaluación de los valores porque es una devaluación de la vida como resultado de someterla a un criterio exterior y superior a la vida misma*. Hay algo que se valora *por sobre lo que es* o por sobre la vida: el Bien, lo Uno, el Fin, la Ley, etc. Nietzsche llamará “trasmundos” (el mundo más allá del mundo o el mundo del más allá) al origen de la devaluación de los valores (nihilismo). Cuando se instaura un criterio de juicio exterior y superior [trasmundo] a la vida para juzgar la vida, para evaluar la vida, para fundamentar la vida, el resultado necesario siempre es el mismo: debilitamiento, depotenciación, deterioro, decadencia, envenenamiento, enfermedad... *La moral es el origen del nihilismo. La moral culpabiliza...*

De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler —quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas— era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: ‘¡Qué horrible es lo que hago a los demás!’ , decían: ‘¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!’³⁰⁰.

El noble es el que dice: “yo soy bueno, y como yo soy bueno, este otro que no vive como yo es malo”. La afirmación fundamental “yo soy bueno” no es el producto de una comparación ni de una reflexión, sino que es la misma valoración de la acción. En el caso del esclavo, la afirmación de su propia bondad es siempre el producto de una comparación y de una reflexión. Mi bondad resulta de la comparación con el otro que es malo. No soy bueno por mí mismo, por lo que hago. No puedo identificarme con lo que hago, puesto que no hago nada. La única forma de predicar la bondad es por contraposición con otro que tiene el rasgo negativo, que es malo. Sólo comparándome y distinguiéndome del otro puedo afirmar mi propia bondad. La valoración del noble, en cambio, no supone comparación o reflexión, sino que pone a su propia acción como modelo. Es a esa acción a lo que se llama bueno, a ese modo de vida. Tampoco hay reflexión, porque ni siquiera hay separación respecto de la acción. La misma acción es

³⁰⁰ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 66.

valorativa. La misma acción es la que confiere sentido a lo que hace, le da valor a lo que hace. De allí que Deleuze destaque que se llama así en la misma medida en que actúa, afirma y goza. El otro (el plebeyo, el vulgar) es malo, como una afirmación más de la bondad del bueno, como un efecto de su autoafirmación.

Bueno designa en primer lugar al señor. Malo significa la consecuencia y designa al esclavo. Malo es negativo, pasivo, infeliz. Nietzsche resume el comentario del admirable poema de Theognis, totalmente construido sobre la afirmación lírica fundamental: nosotros los buenos, ellos los malos. En vano buscaríamos el menor matiz moral en esta apreciación aristocrática; se trata de una ética y de una tipología, tipología de las fuerzas, ética de las maneras de ser correspondientes³⁰¹.

La misma voluntad que hace bueno al noble, hace malo al plebeyo. Hay plebeyos como una consecuencia necesaria de la existencia de los nobles. El noble no niega al otro, al plebeyo o al esclavo, sino que *se afirma a sí mismo como diferente*. A través de la diferencia el noble afirma su identidad.

‘Yo soy bueno, luego tú eres malo’: en la boca de los señores, la palabra *luego* introduce sólo una conclusión negativa³⁰². Lo que es negativo es la conclusión. Y ésta se presenta únicamente como consecuencia de una plena afirmación: ‘Nosotros los aristócratas, los bellos, los felices’³⁰³. En el señor todo lo positivo está en las premisas. Las premisas de la acción y de la afirmación, y el goce de estas premisas, le hacen falta para llegar a la conclusión de algo negativo que no es lo esencial y que apenas tiene importancia. No es más que un ‘accesorio, un matiz complementario’³⁰⁴. Es importante únicamente porque aumenta el contenido de la acción y de la afirmación, suelda la alianza y duplica el goce que les corresponde: el bueno ‘sólo busca su antípoda para afirmarse a sí mismo con más alegría’³⁰⁵. Este es el estatuto de la *agresividad*: es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar. El señor se reconoce por un silogismo³⁰⁶, en el

³⁰¹ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 170.

³⁰² Desde el punto de vista lógico no queda claro como se puede concluir una negación de una doble afirmación, de dos premisas afirmativas.

³⁰³ [Nota de Deleuze] *M, I, 10*.

³⁰⁴ [Nota de Deleuze] Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, 11.

³⁰⁵ [Nota de Deleuze] Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, 10.

³⁰⁶ Las dos morales se reflejan en dos silogismos diferentes: uno tiene dos premisas afirmativas y conclusión negativa; el otro tiene dos premisas negativas y conclusión afirmativa. Deleuze identifica esta última forma silogística con la dialéctica. En el primer silogismo, lo que tiene importancia son las premisas. Las dos premisas son afirmativas. De las premisas afirmativas se concluye una negación. El “luego” tiene una función distinta en los dos silogismos. En el silogismo con premisas afirmativas, el “luego” sólo introduce una consecuencia sin importancia, cuya función es solamente resaltar lo que se afirma en las premisas. En el silogismo con premisas negativas, el “luego” tiene una función central porque introduce la única afirmación. Aquí la importancia no está en las premisas sino en la conclusión.

que hacen falta dos premisas positivas para llegar a una negación, siendo la negación final únicamente un medio de reforzar las premisas³⁰⁷

Pero, si éste es el verdadero origen y fundamento de lo bueno y lo malo, y si se considera que en el siglo XIX rigen valores completamente opuestos a los de este origen, ¿dónde y cuándo –pregunta Nietzsche- se ha *iniciado* la valoración *actualmente vigente*? ¿En qué condiciones se ha *producido* esa funesta *inversión* de los valores, por la cual el ‘bueno’ se convirtió en ‘malvado’ y el ‘malo’ en ‘bueno’? Si sólo una voluntad fuerte y noble puede desarrollar el poder de crear valores, entonces, hay que buscar en esta misma aristocracia el *comienzo* de la *otra* manera de valorar, de la inversión primera de los valores originarios.

Para hacerlo es necesario tener en cuenta que dentro de la estirpe superior de los nobles pronto tuvieron que diferenciarse dos modos de existencia: el del guerrero-conquistador y el del sacerdote-sabio.

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos [de los guerreros] –dice Nietzsche- tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. En cambio, la manera noble-sacerdotal de valorar tiene otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! [Los sacerdotes son los nobles más débiles, aquellos que ya no pueden enfrentar el combate abierto porque presienten su derrota.] Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados* - ¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. [...Han sido los sacerdotes] los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a *invertir* la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal esa *inversión*, a saber, ‘¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, -en cambio ustedes, ustedes los nobles y violentos, ustedes son, por toda la eternidad, los

Además, en lógica, de dos premisas negativas, no hay conclusión alguna. El “bueno”, en este silogismo, está en dependencia del malvado, a partir del cual se constituye. En el silogismo del amo, el bueno no está en relación de dependencia con el otro, se autodefine, su bondad es “absoluta” (no depende del otro). La bondad del esclavo, en cambio, siempre depende de la maldad del otro.

³⁰⁷ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 170.

malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y ustedes serán también eternamente desventurados, los malditos y condenados!...³⁰⁸.

Con esta *inversión de los valores* generada por el modo de vida sacerdotal se pusieron las condiciones y se dio comienzo a *la rebelión de los esclavos* en la moral³⁰⁹, la cual, después de un largo proceso histórico, ha resultado *vencedora*, se ha hecho *dominante*, ocultando los valores originarios. Si bien llega a ser dominante, este modo de vida no logra revertir la inversión en la que se origina. Aun siendo triunfadora, la moral de los esclavos sigue fundándose en la negación, en el límite, en la impotencia: es esencialmente reactiva, proviene del resentimiento. De ahí el concepto de las normas jurídicas que se definen como prohibición, como lo que no se debe hacer. La concepción de las normas jurídicas expresa el triunfo de la rebelión de los esclavos, que imponen un sistema de normas donde no se expresa lo positivo de las acciones sino lo negativo, la prohibición. En la jurisprudencia se diferencia entre derecho y ley. La perspectiva del esclavo se expresa en las leyes que prohíben, que dicen lo que no hay que hacer. La perspectiva de la nobleza se expresa en los derechos, en lo que puedo hacer y hago.

La rebelión de los esclavos en la moral –continúa Nietzsche– comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción³¹⁰, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral *noble* nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y *ese* “no” es lo que constituye su acción creadora³¹¹. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, –su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor

³⁰⁸ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 38-9. Corchetes nuestros.

³⁰⁹ La valoración auto-afirmativa de la nobleza se corresponde a lo que Deleuze llama “ética” mientras que la inversión de los valores se corresponde con lo que llama “moral”.

³¹⁰ La “auténtica reacción” es una acción que responde a otra acción autoafirmándose a sí misma, en cambio, la voluntad reactiva sólo reacciona a las acciones *de los otros*. No es nunca una afirmación de sí sino negación del otro.

³¹¹ La voluntad reactiva no es capaz de crear desde sí y sólo lo hace como reacción a la acción del otro. Es reactiva *por naturaleza*, tiene origen en la negación. Por esa razón supone siempre otra voluntad que *activa* la reacción.

agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo ‘bajo’, ‘vulgar’, ‘malo’, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo³¹².

Desde el punto de vista del esclavo, la afirmación del noble es *invertida*. El esclavo es el que dice: “El otro es malo, y como él es malo, yo soy bueno”. No se trata de un juego de palabras. Aquí se parte de una *definición negativa*. El esclavo no se opone al otro para afirmar su diferencia y su propio modo de ser; sino que el esclavo se *define a partir de una negación del otro*. Es decir, *primero* dice que el otro es malo, y *como* el otro es malo, *entonces* él, por contraposición, es el bueno. Con esta inversión se crea la *moral* que ha presidido la última parte de la historia humana: la moral de los esclavos, de donde proviene todo nihilismo. Se dice que la historia la escriben los vencedores. Si esto es así, toda la historia ha sido contada desde la perspectiva de los valores [esclavos, plebeyos] vencedores. Por este motivo, el modelo genealógico desconfía de la historia y trata de descubrir en ella las discontinuidades, las rupturas, las incoherencias. Análogamente, el método psicoanalítico desconfía de las racionalizaciones o explicaciones de la conciencia y trata de descubrir los actos fallidos, los *lapsus*, los absurdos, etc..

Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el juicio moral. El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la moral, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la moral. El bien y el mal no son lo bueno y lo malo, sino al contrario, el cambio, la alteración, la *inversión* de su determinación^{313 314}

Al mostrar que los valores tienen un comienzo, se demuestra que no son eternos: el señalamiento de su nacimiento es la *crítica* que disuelve las esencias. Nietzsche condensa plásticamente el *otro* origen de lo “bueno” (la inversión) en la fábula siguiente:

El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebatan corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí ‘estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, -¿no debería ser bueno?’, nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal, excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: ‘Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los

³¹² Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 42-3. Cursivas del autor, subrayados y corchetes nuestros.

³¹³ Nuevamente el concepto de inversión.

³¹⁴ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 171.

amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero.’ -Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* [cantidad] de fuerza es justo un tal *quantum* [cantidad] de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un ‘sujeto’.

La estructuración del lenguaje derivada del aristotelismo substancializa, esencializa, subjetiviza la realidad, que –para Nietzsche- no es otra cosa que una articulación de múltiples fuerzas o voluntades en relación. Ya se tuvo oportunidad de ver cómo el mismo Descartes cayó seducido por el lenguaje substancializando el *cogito*: la afirmación “pienso, existo”, derivó en “soy una *cosa* que piensa”. Es decir, la *acción* expresada en el verbo se convirtió en *substancia* y en *sujeto* expresados en el sustantivo. Esta misma falsificación³¹⁵ se produce en la concepción vulgar, cuando se busca un “sujeto” detrás del actuar.

Es decir, -sigue Nietzsche- del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; el *hacer es todo*. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla. (...) Nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre* de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: -con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar*³¹⁶ al ave de rapiña ser ave de rapiña... (...) ‘Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*’ -pero esta amarga

³¹⁵ “...Es precisamente esta ficción la que está en la base de la moral: cuando decimos ‘un sujeto actúa’, estamos suponiendo que, detrás de cada hecho, hay un hacedor; detrás de cada acción o actividad, hay un actor, y es sobre la base de esta ficción que los juicios morales del bien y del mal entran en el mundo” (Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 131).

³¹⁶ La lógica de esta moral de los débiles es la culpabilización de los fuertes. Toda acción, sólo por actuar, es culpable, es deudora, debe compensar al impotente que no actúa. Cuanto mayor es la acción, mayor la culpa.

realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil —es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad- fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*³¹⁷.

La acción se convierte en sujeto, el hecho se transmuta en virtud, la impotencia en libertad.

La moral de los esclavos, la moral del rebaño es la más alta perfección del espíritu de venganza. Nietzsche simboliza este modo de vida con la imagen de las tarántulas, de los predicadores de igualdad, de los que claman por justicia³¹⁸. A todos ellos opone otra valoración, “pues a *mí* la justicia me dice así: ‘los hombres no son iguales’. ¡Y tampoco deben llegar a serlo!”³¹⁹. Pero el hecho es que la moral de los esclavos ha triunfado: “Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes. Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: *eso* quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre”³²⁰. La falta de fundamento último de la ética hace posible dos posturas extremas: el ordenamiento jerárquico del nazismo y el desacuerdo anárquico de la democracia radical y plural^{321 322}.

8. Problemas teóricos

³¹⁷ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 52-3.

³¹⁸ Subyace aquí la polémica con el iluminismo, el utilitarismo, el socialismo, la democracia y el cristianismo y la concepción tradicional de *justicia*.

³¹⁹ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 153.

³²⁰ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 384. Cursivas del autor, subrayado nuestro.

³²¹ Cf. Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, F. C. E., 2009.

³²² Para Laclau y Mouffe, algo *verdaderamente nuevo* surgió al nivel del imaginario social a partir de la Revolución Francesa. Se estableció entonces una nueva legitimidad a la que se podría llamar “cultura democrática” (Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 171 ss.). Ésta proporciona “las condiciones discursivas que permiten plantear las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse como formas de opresión”, porque imponen el principio democrático de libertad e igualdad “como una nueva matriz del imaginario social. [...] Esta mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales (...) puede definirse en estos términos: *la lógica de la equivalencia se transforma en el instrumento fundamental de producción de lo social*” (Laclau, E.-Mouffe, Ch., 1987, pp. 174 y 173. Énfasis nuestro). Dicho en otros términos: las sociedades modernas surgidas de una revolución, ya no permiten pensar el orden social como “natural” y de esa manera hacen manifiesto que han sido constituidas no sobre un fundamento sino sobre una *falla*, sobre un fracaso, sobre una falta o ausencia. De ello se infiere que todos los sujetos sociales estén *igualmente* fundados o, lo que es lo mismo, *igualmente* infundados. Los hombres son diferentes pero la opresión los iguala al enfrentarlos a un enemigo común.

Hay que evitar el equívoco que subyace al significado del término ‘nobleza’ entendido como una clase social o un grupo caracterizado por una posición o un lugar en la sociedad (noble, campesino, burgués, proletario). *No se nace noble ni se nace esclavo*. Hay que desechar el punto de vista naturalista o substancialista, según el cual algo o alguien se definiría por ciertas características inherentes (que lo harían siempre noble o siempre esclavo). Deleuze señala que lo novedoso de la perspectiva nietzscheana es que piensa la realidad como relaciones de fuerza y no como substancias o cosas en sí, como seres definidos por ciertas características intrínsecas. Ya se trate de individuos o de grupos lo que hay que tener en cuenta es cuáles son las relaciones en las que están inmersos. Estas relaciones que constituyen a todos los seres no son necesariamente armoniosas ni estables. Es decir que un mismo conjunto de fuerzas puede ser en algunas relaciones ‘noble’ y en otras ‘esclavo’.

Tampoco hay que entender la nobleza como sinónimo de fuerza, de cantidad de fuerza. Noble no es el que se impone, el vencedor de una guerra o de un enfrentamiento, el que no puede ser juzgado porque no existe otra fuerza superior que lo obligue a comparecer. Por ejemplo, los militares del ‘Proceso de reorganización nacional’ en Argentina o los nazis en Alemania, mientras contaban con una mayor fuerza o poder³²³. Nietzsche no hace una simple apología de la fuerza, de la *cantidad de fuerza*, como cuando se afirma que el que gana ejerce el derecho del vencedor y ese derecho es ilimitado. La distinción es *cualitativa*, hace referencia al *tipo de fuerzas*. Nietzsche mismo observa que si nos atenemos a la cantidad de fuerzas, los triunfadores han sido los esclavos. Toda la cultura moderna, el derecho moderno, los valores modernos expresan la moral de los esclavos, la valoración desde el punto de vista de los esclavos. Lo que se ha impuesto es la valoración del resentimiento, de los tipos bajos. Pero este triunfo no la convierte en noble. La diferencia cualitativa persiste aún cuando hayan triunfado.

Tampoco hay que entender la valoración noble como el derecho ilimitado o absoluto *de la monarquía*³²⁴. No se defiende la tesis que sostiene que el que gana tiene derecho a todo, que no puede ser juzgado, que puede matar o torturar impunemente

³²³ Aun cuando hayan esgrimido el argumento de que era ilegítimo juzgarlos desde cualquier otro código que no fuera el suyo.

³²⁴ En este punto es muy significativo el aporte realizado por Foucault al mostrar que el derecho burgués toma sus fundamentos y argumentos del derecho monárquico absolutista.

Lo que es crucial en esos casos es evitar la fascinación del mal, que nos impulsa a elevar a los torturadores a la categoría de transgresores demoníacos que tienen la fuerza para superar nuestras mezquinas consideraciones morales y actuar con libertad. Los torturadores no están más allá del bien y del mal; están por debajo de éste. No transgreden de forma heroica las reglas éticas que compartimos; simplemente carecen de éstas.

Estoy en esa posición; así me encantaría ser: un monstruo ético sin empatía que hace lo que debe hacerse en una extraña coincidencia de espontaneidad ciega y distancia reflexiva, que ayuda a los demás al tiempo que evita su repugnante proximidad. Con más gente así, el mundo habría sido un lugar agradable en el cual el sentimentalismo quedaría reemplazado por una pasión fría y cruel.³²⁵

Sin embargo, como ocurre con cualquier derecho o código, solo reconoce su propia valoración, sus propias leyes. Nadie podría aceptar ser juzgado por leyes a las que no está sujeto, leyes a las que no ha asentido. La cuestión no es la impunidad o la responsabilidad, ni si el derecho es limitado o ilimitado, ni si se trata de fueros particulares o de derechos universales. El noble no duda de la responsabilidad de la acción y está dispuesto a enfrentar las consecuencias con entereza, pero diferencia entre responsabilidad y *culpa*. El que actúa no está dispuesto a ser juzgado desde la impunidad del que no actúa. Está dispuesto a enfrentar el fracaso, pero no soporta la cobardía. El noble parte del derecho de la diferencia, de la distancia, no del límite ni del impedimento. No se ampara en la cantidad, en el número, en la generalidad ni en la universalidad, sino en la diferencia de valor. Disiente con el utilitarismo y con el kantismo que sostienen la valoración en la generalidad o en la universalidad, advirtiendo que generalidad y universalidad no son sino particularidades o singularidades (“humanas, demasiado humanas”).

No se trata solamente de una diferencia de cantidad de fuerza sino de cualidad: afirmativa o negativa. La forma de valoración de los triunfadores sigue siendo negativa, depotenciadora, nihilista porque *busca poner límites a las fuerzas y no potenciarlas o llevarlas hasta el máximo de lo que pueden*. El desarrollo de las capacidades de algo, el desarrollo de la potencia, es independiente de la cantidad de fuerza que tenga ese ser en relación con otros seres o en comparación con otros. El noble no busca la comparación sino que se propone como modelo a seguir. De manera que *una fuerza puede ser noble, en cuanto persigue desarrollar su potencia hasta el límite de su poder y sin embargo no*

³²⁵ Žižek, S., “Sobre la mentira, el mal y la crueldad”, en http://www.revistaen.clarin.com/ideas/Slavoj-Zizek-mentira-mal-crueldad_0_984501570.html

disponer de la cantidad de fuerza para dominar o derrotar a otra fuerza distinta u opuesta. ‘Noble’ no hace referencia a una cantidad relativa sino que cualifica un tipo de fuerzas: aquellas que parten de una autoafirmación, aquellas que potencian sus propias capacidades. ‘Plebeya’ o ‘esclava’ es el tipo de fuerzas que parte de la comparación con otras fuerzas, de las diferencias de cantidad de fuerza *como si las fuerzas comparadas fuesen del mismo tipo.*

Se podría decir que una fuerza es noble cuando tiene iniciativa, siempre y cuando sea autoafirmativa. Está claro, después de todo, al menos implícitamente, que la búsqueda de prácticas ‘afirmación de la vida’ [Deleuze] o la participación en el ‘cuidado de sí’ [Foucault] son en cierto sentido ‘valiosas’ o constitutivas de una ‘buena vida’³²⁶. Hay una iniciativa ‘negativa’, una iniciativa que Nietzsche llama ‘resentimiento’, la del que actúa siempre ‘contra’ otros, la iniciativa del que pone trabas, leyes, normas, pautas, criterios, condiciones, límites, etc. Tómese por caso a la última dictadura argentina o el ejemplo de quien es secuestrado y torturado, ¿cómo se interpreta desde el punto de vista de Nietzsche? ¿El torturado es el esclavo que no actúa? ¿El torturador es el que tiene la voluntad fuerte, el que se impone...? *En estos ejemplos* lo decisivo es la cantidad de las fuerzas y no *su cualidad*. Es un ejemplo extremo en las diferencias de cantidad, que torna casi imposible o irrelevante la evaluación cualitativa. El torturado está completamente a merced del otro. No puede ejercer su capacidad, su potencial, aunque aun en este caso extremo *pueda* ejercerse una cierta nobleza (como la del atormentado que, a pesar del sufrimiento, no delata a sus compañeros). Es decir, aun en esa situación en la que su fuerza o potencia es mínima, *no renuncia a actuar*, hace lo que puede para mantener su fidelidad a la causa. El torturado podría decir: “Hice y hago todo *lo que puedo* por la causa. Fui atrapado. Perdí. Mala suerte”. Ésta es una *actitud noble*, porque responde a las consecuencias de su acción *sin culpar* al otro. Desde el otro lado de la relación, el torturador en tanto que tiene al torturado en su poder, no actúa noblemente cuando impide el ejercicio de la fuerza del otro. Su acción es esencialmente negativa, reactiva. El torturador podría decir: “Éste es malo, es un subversivo, alguien que no acepta las normas de la civilización occidental y cristiana, alguien que quiere imponer su maléfica ideología. Hay que ponerle límites. Hay que pararlos”. Es una *posición plebeya*, una valoración propia de esclavos. Por estas razones, no se debe identificar de

³²⁶ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 102.

manera simplista al que tiene mayor cantidad de fuerza con el noble y al que tiene menor cantidad fuerza (casi nula en este caso) con el esclavo.

Contra esta interpretación, algunos argumentan que la víctima del ejemplo anterior es alguien *que no puede*, y que podría sostenerse lo mismo de *cualquier víctima*, como por ejemplo, un pibe de 6 años que está en una villa con el *paco*: ¡es evidente que es alguien *que no puede*! ¡Y encima se le dice que es un esclavo! A la situación negativa –no puede salir de ese ambiente limitado y degradado- se le carga con una valoración negativa –porque es un esclavo-. Estos argumentos suponen la aceptación del punto de vista de ‘la moral de los esclavos’, porque desde la perspectiva de la nobleza no se dice que alguien sea esclavo porque no pueda, sino al revés: el que parte del ‘no puedo’ es el que valora como un esclavo. No es esclavo porque no pueda sino porque parte del supuesto de que no puede, de que está ‘limitado’. Es esclavo porque *parte del límite*, *parte de la negación*, *parte del no*. No hay ningún ser que no pueda nada. Todo ser existente, por el solo hecho de ser, puede algo. Si *es*, es porque *puede ser lo que es*. Podemos pensar en una cucaracha. Comparada con un ser humano o con un gorila tiene una fuerza muy inferior, insignificante. La pueden aplastar con un pie o despedazarla con los dedos. Pero es erróneo decir que la cucaracha no puede nada. ¡El poder de las cucarachas es enorme! Han desarrollado una capacidad de supervivencia y de reproducción en muchos sentidos superior al humano (sin dudas superior a los gorilas). No sólo enfrentan exitosamente los desafíos de la naturaleza sino también los intentos de exterminio y los venenos creados por los seres humanos. *En todo ser hay poder, hay capacidad*. Y ese poder o capacidad *no sólo está dado* sino que *se recrea y se inventa*. *Se potencia*. Las cucarachas han desarrollado capacidades nuevas: para sobrevivir a nuestros venenos, por ejemplo, o para utilizar nuestros recursos en su beneficio.

Por supuesto que si se *compara* a un ser con otro, se van a encontrar diferencias, se va a ver que uno puede algo que el otro no puede, pero no hay ninguna razón por la cual todos tengan que *poder lo mismo* o por la cual todos tengan que poder lo que pueden otros. La dificultad de estos ejemplos consiste en que ponen la menor cantidad (más fuerte/menos fuerte, que supone un tipo homogéneo que permita la comparación) como criterio para evaluar la calidad (noble/vil, que por ser diferentes e inconmensurables no tienen unidad de medida o criterio común). En estos ejemplos se comparan cantidades extremas a las que *subrepticamente* se han identificado con

cualidades diferentes. Pero hay que distinguir los dos significados de valor³²⁷: cantidad (+ ó -) y calidad (noble o vil). La cantidad no define la cuestión, sino la nobleza o la vileza, lo alto o lo bajo.

Por otro lado, que el valor cuantitativo de una fuerza sea 0 (cero) o cercano a 0 (cero) no la anula completamente, porque toda fuerza está en relación con otras. Todo ser o todo cuerpo es una composición de fuerzas y como tal ejerce su potencia: puede algo. Volviendo al ejemplo planteado: Un pibe de 6 años que vive en una villa con el *paco* ¿puede? Desde una perspectiva noble hay que decir que, aunque este no sea precisamente el ejemplo *más interesante*, el pibe de 6 años *puede* hacer cosas y *las hace*. Consigue droga, la consume, evade los controles, se va de la casa y de la escuela donde lo maltratan, deambula por la ciudad, conforma bandas con otros pibes... *Puede y lo hace*, incluso hace cosas que otros pibes de su edad no se atreven a hacer y no pueden hacer. Cuando se dice que ‘no puede’ es porque se parte de un criterio o de una norma o de una base de comparación, es decir, de un criterio *exterior* a su potencia (aun cuando se sostenga que es un derecho humano universal). Pero eso es precisamente lo que caracteriza a la moral del esclavo: partir del no puede/no puedo³²⁸.

En los ejemplos de las víctimas hay *dos supuestos* que provienen de esta moral de los esclavos, de esta moral nihilista. El *primero* es aceptar que haya un ser que no puede nada. Evidentemente, como se trata de un ejemplo extremo, lo que puede es muy poco. Sin embargo, muy poco no es lo mismo que nada. Poder muy poco y no poder no se identifican. Sartre y los existencialistas ya habían destacado esto: todo ser existente aun en el peor de los casos *puede algo* puesto que existe, realiza la acción de existir. El *segundo* supuesto que se ha aceptado erróneamente es que entre dos fuerzas sólo hay una diferencia de cantidades y lo decisivo es la diferencia de cualidades. *La cualidad de la fuerza noble es la autoafirmación*. La cualidad de la fuerza plebeya o esclava es la negación, el límite, la falta o la carencia de la cual parte. “El sujeto liberal consiente en ser gobernado porque carece de la capacidad de darse cuenta de sus propios intereses,

³²⁷ La economía política clásica ha diferenciado estos dos significados y los llamó valor de cambio (cantidad) y valor de uso (cualidad).

³²⁸ El ejemplo de los niños es muy interesante. Deleuze, junto con otros psicólogos y psiquiatras, hizo un ejercicio muy instructivo en este aspecto: se pusieron a revisar los casos de análisis de niños en las figuras señeras del psicoanálisis como Freud o Melanie Klein para mostrar cómo se implementa *la técnica analítica como una aplicación de la moral de los esclavos, es decir, como una técnica de impedimentos*. Por un lado hacen manifiesto lo que el niño dice, es decir, las estrategias que va construyendo para realizar su deseo. Por otro lado, muestran cómo la interpretación del analista limita, impide, obtura y encierra el deseo dentro del encuadre familiar edípico. El poder y la creatividad del deseo se traducen en impotencia, frustración y enfermedad. Cf. Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, México, Editorial Terra Nova, 1980, pp. 41 ss.

independientemente del estado. Las máquinas, en cambio, ‘no funcionan a partir de las carencias. No tratan de satisfacer las necesidades. En su lugar, producen conexiones. Por otra parte, las conexiones que se producen no son pre-dadas. Las máquinas son productivas de maneras impredecibles y a menudo nuevas’^{329,330}. El que plantea la pregunta “¿qué es lo que puedo?”, independientemente de la cantidad relativa de fuerza que disponga, es noble. Es posible que una fuerza noble sea derrotada, que sea superada por una cantidad de fuerza mayor, pero no se considera una ‘víctima’, ni mucho menos culpable. Se dirá: ¡mala suerte! ¡perdí! La víctima, en el ejemplo del torturador y el torturado, ha sido concebida desde la perspectiva de la moral de los esclavos y lo mismo ocurre con el torturador. La imagen del torturador no representa a la forma de vida noble sino la valoración que el esclavo tiene del noble. En cualquier caso lo que interesa aquí no es si se puede todo o no se puede todo o qué es lo que se puede en determinadas condiciones particulares, sino los *dos tipos de valoración*: aquella que pregunta qué es lo que puedo y aquella que plantea qué es lo que no se puede, cuál es el límite. Tampoco es decisivo desde dónde se define el límite, si desde cada uno, desde la sociedad, desde la cultura, desde la historia o desde Dios.

Desde ciertas perspectivas se objeta la posibilidad de responder a la pregunta qué puede un cuerpo o una fuerza excluyendo la consideración de lo que no se puede, de lo imposible o del límite. Dicho en otros términos: toda afirmación supone una negación, toda inclusión supone una exclusión y toda potencia implica un límite. En la historia de la filosofía es Kant quien plantea esta cuestión con mayor claridad. De eso se trata lo que este autor llama ‘crítica’: establecer las condiciones de posibilidad y los límites de una facultad. El conocimiento tiene ciertos límites que están definidos, por ejemplo, por los medios o las facultades o las potencias que tiene el ser humano. Si conocer es aprender, lo cognoscible tiene que ser aprensible. Lo que no puedo captar con las facultades que tengo, tampoco lo puedo conocer, trasciende los límites de mis capacidades. Algo análogo ocurre en el ámbito moral. La ley, como habían mostrado Locke y Rousseau, es la condición y el límite de la libertad. De manera que el poder y la potencia implican siempre un no-poder y una impotencia³³¹. Si la ley manda, como

³²⁹ May, T. (2005), *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 125, citado por N. Jun.

³³⁰ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 95.

³³¹ Nótese la identificación subrepticia que se hace entre poder y no poder. Textualmente: poder significa no poder. En términos de Nietzsche: es el esclavo el que parte del no-poder porque de antemano supone que el que puede es el otro (el amo) y que su poder es en realidad un no-poder, una impotencia. Aquí se inserta también la crítica de Hegel, antes que Nietzsche, señalando la impotencia como la base del planteo

sostenía Locke, defender la libertad, la vida y la propiedad de todo ser humano, entonces también prohíbe³³² esclavizar, matar y robar. La ley impone un límite y *da un ordenamiento necesario para obrar*.³³³ No tener una ley que delimite lo lícito y lo ilícito –se argumenta desde esta postura– es muy peligroso porque habilita para cualquier cosa y termina por someter a los hombres al arbitrio de los poderosos³³⁴. En las teorías de la educación, por ejemplo, cuando se habla del aprendizaje como exploración, se advierte que el riesgo que se corre es el daño. Se sostiene que una exploración no limitada pero sí enmarcada puede tener resultados muy positivos. Cuando se deja librada la exploración a los mismos educandos, los resultados que se obtienen son frustrantes. Se tiene la sensación de no haber logrado nada y de que se los ha abandonado. La educación conducente a una experiencia de potenciación, sin contención, tiene en general un resultado negativo, porque no hay conclusión ni vivencia positiva.

Desde el punto de vista del psicoanálisis lacaniano, se advierte que cuando no hay una ley que estructure al sujeto, cuando la personalidad está desorganizada desde el comienzo, nos encontramos ante la ‘psicosis’, ante la fragmentación desordenada e incoherente. La ley insta un orden sin el cual no hay identidad, no hay ‘yo’, no hay sujeto³³⁵. El límite está al comienzo, no está más allá o al final. El sujeto se constituye o ingresa al orden simbólico en tanto hay un corte y un límite respecto del desorden previo. El ingreso a lo simbólico supone un corte con lo instintivo. Ese corte es la ley. Sin ley no hay deseo sino psicosis. Los chicos autistas o psicóticos que se golpean la cabeza contra la pared ejemplifican los efectos de la carencia de ley. *Se golpean* porque no tienen una estructura corporal. Se hacen daño a sí mismos. En estos ejemplos se plantea un problema en términos de psicología, de sujeto, de la constitución del yo o de conductas, pero la ‘ética’ en términos de Deleuze no tiene que ver con el sujeto o con el

kantiano.

³³² “...nadie, deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003, §6, p. 8).

³³³ Desde la perspectiva nietzscheana, el que necesita un ordenamiento o una orden para obrar es el esclavo, que no actúa sino bajo las órdenes del otro (amo). Para Nietzsche, un hombre libre, un hombre noble, no necesita ni órdenes ni ordenamientos previos, sino que los crea con su propia acción.

³³⁴ “La libertad, pues, no es lo que Sir Robert Filmer llama ‘el derecho para cada cual de hacer lo que le apetezca, como gustare, y no estar a ley alguna sujeto’; sino que la libertad de los hombres bajo gobierno consiste en tener una norma permanente que concierte sus vidas, común a todo miembro de tal sociedad, y formulada por el poder legislativo erigido en ella. Libertad de seguir mi voluntad en todas las cosas que tal norma no cohibe, sin estar sujeto a la voluntad arbitraria, desconocida, incierta e inconstante de otro hombre. La libertad en el estado de naturaleza consiste en no hallarse bajo más restricción que la por ley de naturaleza impuesta” (Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003, §21, p.20).

³³⁵ Algo análogo se plantea en todos los teóricos modernos de la sociedad y también en la antropología para la cual se ingresa a la sociedad a partir de dos prohibiciones básicas como son las del incesto y del parricidio

yo, sino con la potencia de los cuerpos. Desde este punto de vista, el psicótico, al que se comprende como producto de la falta de límites, podría ser visto como *el producto de ciertos límites humanos*. En el resto de los animales no hay esquizofrenia, y tampoco hay ‘ley moral’. ¿Por qué no podría verse a la esquizofrenia como el producto no de la falta de ley sino, por el contrario, *de la ley moral*?

Respecto a la psicosis y la esquizofrenia, Deleuze diferencia dos significados:

Nosotros –dice– planteamos un problema muy sencillo, similar al de Burroughs frente a la droga: ¿se puede alcanzar la potencia de las drogas sin drogarse, sin autoproducirse como un loco drogado? Con la esquizofrenia pasa lo mismo. Por nuestra parte, diferenciamos, de un lado, la esquizofrenia como proceso y, de otro, la producción del esquizofrénico como entidad clínica apropiada al hospital: ambos están en proporción inversa. El esquizofrénico del hospital es alguien que ha intentado algo y ha fracasado, que se ha derrumbado. No decimos que el revolucionario sea esquizofrénico. Decimos que hay un proceso esquizofrénico de descodificación y desterritorialización cuya conversión en producción de esquizofrenia clínica sólo puede ser evitada por la actividad revolucionaria. Planteamos un problema que concierne a la estrecha relación que existe entre el capitalismo y el psicoanálisis, por una parte, y entre los movimientos revolucionarios y el esquizoanálisis, por otra. Paranoia capitalista y esquizofrenia revolucionaria, por así decirlo, pero no en el sentido psiquiátrico de estos términos sino, al contrario, a partir de sus determinaciones sociales y políticas, de las que sólo bajo ciertas condiciones se deriva su aplicación psiquiátrica. El esquizoanálisis tiene un solo objetivo, que la máquina revolucionaria, la máquina artística y la máquina analítica se conviertan en piezas y engranajes unas de otras.³³⁶

La esquizofrenia como fragmentación de la personalidad es el producto de la forma de vida que está sometida a la ley moral (sometida a un principio exterior y superior a la vida misma). Es una forma de vida signada por el triunfo de la moral de los esclavos, por el triunfo de esta moral del límite y de la ley impuesta y construida sobre el límite. No se está planteando que no haya ley, pero hay que considerar que hay dos formas de legalidad como son la del derecho que habilita y la de la ley que prohíbe, la legalidad que parte de la potenciación y la legalidad que parte de la prohibición o del no, la legalidad del noble y la del esclavo. Smith señala que, si bien Deleuze comparte muchas perspectivas con Lacan, difiere con la concepción del deseo como falta: “Por lo tanto, la dimensión de lo real sólo puede aparecer como una especie de momento negativo en Lacan, como una especie de ‘vacío’ o ‘ruptura’ en el plano de inmanencia

³³⁶ Deleuze, G., *Conversaciones*, pp. 40-41.

(introduciendo de este modo en el ‘corte’ un elemento de trascendencia). Deleuze, a este respecto, invierte efectivamente a Lacan, y presenta la totalidad del *Anti Edipo* como una teoría de lo real descrito en toda su positividad”.³³⁷

Finalmente, hay que destacar que se trata de *problemas* diferentes. Uno es un problema ‘moral’, que supone una valoración exterior, trascendente, nihilista. El otro es un problema ‘ético’, que se pregunta cuál es la fuerza, qué puede un cuerpo. Si se pregunta, ante el problema moral ¿qué tiene que decir la ‘ética’ noble (de Spinoza-Nietzsche-Deleuze) sobre ese problema? La respuesta sería, para decirlo provocativamente: ¡Nada! La respuesta de la ética es: no se trata de un problema ético. *Es un problema solamente desde la perspectiva de la moral de los esclavos*, que no interesa a la ética. Lo único que interesa a la ética es: ‘¿Qué puede una fuerza?’ Es erróneo pensar que el noble *quiere* la pobreza del otro, o la miseria del otro, o el sufrimiento del otro o la muerte del otro. Igualmente erróneo sería suponer que *no le interesa* la realidad de la pobreza, de la miseria, etc. Ésa es la perspectiva de la burguesía, no la de la nobleza. Y desde el punto de vista *ético*, la moral burguesa y la moral de los esclavos no se diferencian.

9. Problemas prácticos

Los problemas ‘éticos’ requieren una redefinición de algunos conceptos, como ocurre con todo problema nuevo. Cuando Heidegger plantea el problema del pensamiento, distinguiéndolo del problema del conocimiento y de la razón, necesita redefinir el concepto de *verdad*. En la tradición metafísica de la filosofía, de la teología y de la ciencia, se ha definido la verdad como correspondencia o adecuación. Cuando lo que se dice o lo que se piensa coincide o se corresponde con las cosas, entonces, lo que se dice o se piensa es verdad. Cuando, por el contrario, no coincide, entonces, es falso. Esta concepción de la verdad se condena a reducir todo lo que se quiere conocer a lo que ya se conoce y por esta razón es incapaz de *pensar*³³⁸ [lo nuevo]. Heidegger no toma a la ciencia o a la filosofía como referentes para pensar lo nuevo sino al arte. Se trata de rescatar el modo de pensar que el arte, como creación del mundo o como apertura a un mundo, tiene de la verdad. Así, define a la verdad como *Aletheia*, como descubrimiento,

³³⁷ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 138.

³³⁸ De allí que Heidegger afirme de manera “chocante” que “la ciencia no piensa” (Heidegger, M., “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994).

como desocultamiento, como desvelamiento, como acontecimiento. Una noción de verdad que dé lugar a la novedad³³⁹. Algo análogo ocurre cuando se plantea el problema ético de la evaluación de las realizaciones de la potencia de un existente. Para responder a este problema es necesario diferenciar lo ‘bueno’ del ‘bien’ y lo ‘malo’ del ‘mal’. En la moral como en la metafísica el criterio de juicio trascendente reduce los casos particulares a la ley general o universal en detrimento de la singularidad. También en el problema ético se produce un deslizamiento hacia la perspectiva considerada propia o privativa de lo estético, requerida para hacer una evaluación de la potencia singular de cada ente existente. “Esto no quiere decir que la ética sea superflua. Es bastante obvio que una forma de vida tiene que ser analizada y analizada con rigor, como condición para la conformación de la propia vida como una obra de arte, lo que significa que la ética (es decir, el conjunto de prácticas y preceptos que hacen de este examen o evaluación sean posibles) es indispensable para este proceso estético de formación”³⁴⁰. Esta es una de las claves del pensamiento ético de Deleuze y de Nietzsche: la identificación de la ética y la estética³⁴¹, del valor y la creación, de la potencia y lo bueno. Foucault dice del *Anti-Edipo* que es una ‘ética de la vida no fascista’³⁴². La cuestión central sería cómo no devenir fascista. Y Foucault responde: es un arte, una estética. La ética deleuziana se consume en una estética de la vida³⁴³: inventar nuevas formas de pensar, de sentir y de actuar. “Cada ser humano es a la vez un producto de una multiplicidad única y compleja de fuerzas, incluyendo las fuerzas de la auto-creación, así como un productor de diferencia, cambio, movimiento y transformación.

³³⁹ Paul Feyerabend hace un planteo semejante en el ámbito de la epistemología: se pregunta si podemos considerar los métodos científicos como normas o límites o pautas para el descubrimiento de la verdad. Y muestra que la historia de las ciencias prueba que los descubrimientos científicos más interesantes se realizaron trasgrediendo las pautas metodológicas establecidas en todos los casos (es decir, no se trata de algunas casualidades). De allí concluye que el descubrimiento de la verdad es algo tan creativo y tan riesgoso como la experimentación en las artes. Que la ética y la estética están íntimamente vinculadas. Desde esta perspectiva las experimentaciones éticas se vinculan con las experimentaciones artísticas, técnicas o productivas. (Cf. Feyerabend, Paul, *Contra el método*, traducción de Francisco Hernán, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994; Feyerabend, P., *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1987; Etchegaray, R., *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, Buenos Aires, Tercer Milenio, 1999).

³⁴⁰ Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 148.

³⁴¹ “En una palabra, la ética se centra en *la evaluación* de una modo de existencia, mientras que la estética se centra en *la invención* de una manera de existir” (Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 143).

³⁴² Cf. Foucault, M., Prefacio a la edición inglesa del *Anti-Edipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, XIII.

³⁴³ El punto de vista de Deleuze coincide con el de Foucault cuando habla de una “estética de la existencia” o del “estilo de ser” (Cf. Surin, Kenneth, “Existing Not as a Subject But as a Work of Art’: The Task of Ethics or Aesthetics?” en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 144).

Estos son los procesos –que en conjunto, siguiendo a Deleuze, podemos llamar simplemente ‘vida’ o ‘estar vivo’- a través de los cuales los seres humanos experimentan el valor. La vida, entendida en este sentido, es lo que interesa a Deleuze. [...] Esto sugiere que, para Deleuze, una vez más, la vida es deseable, valiosa y buena, que es digna de ser protegida y promovida, que todo lo que es contrario a ella es digno de desaprobación y oposición. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos recordar que la vida de la que se habla es algo virtual, y no hay garantía de que sus actualizaciones serán afirmativas y activas³⁴⁴. Las orientaciones para el arte de vivir hay que buscarlas en los artistas y escritores³⁴⁵. Se trata de luchar contra los poderes. Deleuze y Foucault están convencidos de que el único problema es encontrar un modo de unidad no burocrática, no despótica y no ‘representativa’ para las luchas puntuales. “Sólo se hace hincapié en la necesidad de la lucha, siempre a reemprender, contra los poderes, los órdenes, las estratificaciones de todo tipo, en vistas a la liberación de los flujos de deseo. Esto es, exactamente, lo que define la posición ética por excelencia”.³⁴⁶

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles plantea una ‘moral’ de los fines, donde la virtud es el punto medio entre el exceso y el defecto. Para Aristóteles los fines se determinan desde las esencias de las cosas, desde la plenitud del ser (virtud, perfección). En cambio Spinoza y Deleuze sostienen que ‘no se sabe lo que puede un cuerpo’, no se sabe lo que puede el pensamiento, no se sabe lo que puede un modo de ser singular. Se puede saber lo que algo o alguien ha hecho (o ha podido hacer) hasta ahora, pero eso no anticipa nada sobre *lo que puede* hacer. Y eso precisamente es lo que interesa a la ética: cuáles son las potencialidades o las capacidades que están contenidas en un existente³⁴⁷. Si se pone como modelo o criterio lo que ya se realizó o lo que otro individuo semejante hizo, se está determinando un límite (fin último) a esas capacidades. Definir leyes, normas, reglas a partir de los fines dados implica prohibir la novedad, la creación. *El problema de la ética es lo nuevo*, lo que se puede hacer pero aún no se hizo. Lo que ya se hizo puede ser pautado, pero ¿existe la posibilidad de pautar lo nuevo?³⁴⁸ Con los

³⁴⁴ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 103 y 104.

³⁴⁵ Mengue nombra a Kafka, Miller, Lawrence, Artaud, etc., pero ninguno de ellos puede considerarse “político” o creador de categorías políticas. Deleuze menciona escritores y artistas “menores”, también filósofos y pensadores, pero no menciona políticos o revolucionarios, ni siquiera en un término genérico como los “utopistas revolucionarios” de Rorty.

³⁴⁶ Mengue, 2008: 142.

³⁴⁷ Desde el punto de vista del derecho natural moderno, Hobbes y Spinoza sostienen que todo ser tiene derecho a hacer lo que puede. Hobbes incluso explicita: “incluso al cuerpo del otro”.

³⁴⁸ Cf. la referencia que hace Deleuze a la importancia de la jurisprudencia en relación a las investigaciones en biología y a la necesidad de conformar grupos de usuarios en lugar de comités de especialistas o de moralistas, en Deleuze, Gilles, “Entrevista con Toni Negri”, reproducida en el Magazin

individuos y con las comunidades o grupos pasa exactamente lo mismo³⁴⁹: desde el punto de vista de los cuerpos singulares o desde el punto de vista de los cuerpos compuestos o colectivos, el problema es cómo puede orientarse en la acción nueva o creativa. “El proceso de búsqueda de libertad o justicia es un proceso de eterno movimiento, cambio, devenir, posibilidad y novedad que exige al mismo tiempo eterna vigilancia y resistencia. No hay ni certeza ni respiro en ningún momento. No hay identidades estables, ni verdades trascendentes, ni representaciones o imágenes. Solo hay procesos variables, recíprocos e inmanentes de creación y posibilidad”³⁵⁰. La identidad individual no es exteriorización de una sustancia o de una esencia, sino la manifestación de una historia o la efectuación de una acción ética o política.

Con Nietzsche, como con Spinoza, la potencia se fusiona con el acto: la voluntad de poder no es más que el acto de ejercer la diferencia. La potencia es actuar, y es sólo potencia en la acción. Es lo mismo con Spinoza. En el caso de los modos finitos, la potencia se expresa en la capacidad de ser afectados, que está siempre necesariamente ocupada por los afectos que efectúan esta capacidad. Esta potencia, o capacidad de ser afectados, determinada (por causas externas) a pasar a la existencia, se convierte en el esfuerzo por perseverar en esta existencia, es decir, de mantener la relación de movimiento y de reposo entre sus partes. Por tanto, es importante comprender cómo el individuo, en esta concepción, se puede escapar de la esclerosis de *su* esencia, de *su* poder, de *su* capacidad de ser afectado, sin desaparecer como *ese* modo - ya que *esa* esencia es, a la vez, eterna y determinada³⁵¹.

Spinoza y Deleuze no sostienen que no haya límites o que haya que desechar todos los límites y que ‘vale todo’ o que ‘todo da igual’. Lo que están diciendo es que *no hay que partir del límite* por la simple razón de que no lo conocemos de antemano. Están señalando que desde la moral lo que se hace es limitar, contener, impedir, evitar y depotenciar. Lo que interesa a la ética es lo contrario: potenciar las fuerzas. No vale todo lo mismo ni a cualquier precio. No están diciendo tampoco que no haya que tener cuidados en la experimentación. En la experimentación siempre hay riesgos, no solamente para los otros sino también para uno mismo. Para ejemplificarlo, Deleuze cita

dominical de El Espectador, N° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia, página 15, disponible en: http://www.dooos.org/articulos/entrevistas/Deleuze_Toni_Negri.htm

³⁴⁹ El tema de la comunidad y de la política, o mejor, de la micropolítica, será abordado en el próximo capítulo.

³⁵⁰ Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 104.

³⁵¹ Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalifa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, pp. 60-61.

ejemplos en la literatura, en las artes, en la filosofía que terminan en la locura, el alcoholismo o el suicidio³⁵². Los riesgos son enormes y el peligro es real. Pero, podría preguntarse porqué hay tantos límites y reglas para la experimentación en las ciencias y en las técnicas y no se ponen las mismas condiciones en las artes. Desde esta perspectiva, la experimentación tendría que seguir el modelo ético de las artes más que los protocolos morales de las ciencias. Éste es el desafío de la ética y también de la política.

Si se puede hablar de singularidades con distintos niveles de complejidad y compuestas por múltiples elementos diversos, ¿cómo podrían evaluarse las relaciones entre los niveles y entre los individuos y los complejos de los que forman parte? ¿Cómo evaluar las relaciones entre los *agenciamientos/ensamblajes* y los individuos?

Las teorías políticas modernas plantean el problema del conflicto y la tensión entre el individuo y la sociedad o comunidad. Porque la comunidad siempre va a tender a sofocar un poco esta tendencia del individuo de querer franquear un límite o pasarlo³⁵³. A mediados del siglo XIX, John Stuart Mill propuso un criterio para establecer un límite en la relación entre el individuo y la sociedad. Sostuvo que sobre el propio cuerpo, sobre su pensamiento y su forma de vida cada individuo es absolutamente soberano y que toda acción más allá de este límite exige el consentimiento de cada uno y de los demás. En los experimentos con fármacos o en medicina se habla del ‘consentimiento informado’. Algunos proponen este límite para todo tipo de relaciones y experimentaciones humanas. Pero pareciera que es imposible contemplar *todos* los riesgos en un contrato consentido, como también que el que firma el contrato *pueda comprender* esos riesgos o las consecuencias a las que se expone. Un supuesto no explícito cuando se habla de ‘consentimiento informado’ es que la *conciencia* es el criterio. ‘Consentimiento’ supone *voluntad libre y saber* por parte del otro. Se supone que el ser humano es capaz de tomar decisiones autónomas, lo cual es doblemente falso. Por un lado, porque hay muchas presiones que condicionan o

³⁵² Cf. Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, pp. 46 ss.

³⁵³ John Stuart Mill planteó este problema en la segunda parte del siglo XIX. Mill llama perfectibilidad a la esencia o potencia del ser humano y advierte que esta capacidad podría dar lugar a nuevas formas de vida, mucho mejores, más plenas que las anteriores. Pero también sabe que la vida social y política, la vida en común, requiere ciertas normas y reconoce a la sociedad la legitimidad del uso de la fuerza para hacerlas respetar. De estos principios, en ciertos momentos opuestos, se deriva el problema del límite de los derechos y libertades de los individuos y el de la legitimidad del uso de la fuerza pública (no sólo represiva sino también persuasiva, no sólo violencia sino también ideología). Cf. Mill, J. S., *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Ediciones Orbis, Madrid, 1980; Etchegaray, R., “La dominación en John Locke, en John Stuart Mill y en Alexis de Tocqueville”, *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°2, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, Septiembre de 1996.

determinan la libertad (falta de leyes protectoras o de autoridades competentes, necesidades económicas, presiones políticas, etc.). Por otro lado porque, como argumenta Spinoza, la libertad es una ilusión de la conciencia y no un hecho real.

De acuerdo con Spinoza, un cuerpo es un modo de la extensión, un alma es un modo del pensamiento. Y los seres humanos somos indisolublemente cuerpo y alma, porque cuerpo y alma son lo mismo expresado en atributos diferentes. A todo modo de la extensión –cuerpo- corresponde un modo del pensamiento –alma-.³⁵⁴ Soy activo si actúo sobre otro cuerpo, soy pasivo si recibo la acción de otro cuerpo. Esa capacidad de ser activo o pasivo es exactamente la capacidad que tengo de entrar en relación con cuerpos exteriores. Lo que corresponde entonces a las relaciones de movimientos y de reposos en el cuerpo, son las percepciones del alma.³⁵⁵ Si desde el punto de vista de mi cuerpo tengo relaciones complejas es porque tengo también relaciones muy simples. La relación compleja está compuesta por relaciones más simples al infinito, hay un sistema de circulación.³⁵⁶ A las partículas en la extensión responde un discernimiento en el pensamiento. No se puede separar a ningún cuerpo, por simple que sea, incluso si se trata de la partícula más elemental, de un poder de discernimiento que constituye su alma.³⁵⁷ Las acciones y reacciones de los cuerpos son inseparables del discernimiento de las almas. Para mejor o para peor. Para mejor en el caso de las composiciones de relaciones, para peor en el caso de las destrucciones de relaciones³⁵⁸.

Dado que, como decían Sartre y los existencialistas, somos *en situaciones*, la ética es, desde esta perspectiva, *el arte de actuar preventivamente sobre una situación* de manera que no resultemos encerrados en ella perdiendo potencia por descomposición de las relaciones³⁵⁹. “En lugar de juzgar los actos, la cuestión será la de explorar el campo generativo en el que se producen los actos”³⁶⁰. Es una cuestión de aprendizaje, como aprender a andar en bicicleta o a nadar. “Uno aprende a nadar conjugando las singularidades del cuerpo con las singularidades del agua. Sin embargo, esta conjugación no es algo que ocurre de forma automática, sino que es una exploración que se desarrolla progresivamente, generando soluciones cuerpo-agua que pueden ser

³⁵⁴ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 150.

³⁵⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p.152.

³⁵⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 153.

³⁵⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 154.

³⁵⁸ Cf. Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 289.

³⁵⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 123. “Hacer una ética es hacer una teoría y una práctica de los poderes de ser afectado” (Deleuze, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 292).

³⁶⁰ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 41.

grotescas o hermosas”³⁶¹. Se trata entonces de instaurar situaciones en las que no se tenga interés en ser malvados (es decir, recurrir a la depotenciación de otro cuerpo con el fin de evitar sucumbir), o bien seleccionar en la situación eliminando los elementos que nos dan un interés en ser malvados.³⁶² Lo que Spinoza llama ‘el esfuerzo de la razón’ es típicamente un esfuerzo por seleccionar en las situaciones aquello que es capaz de darme (lo que Spinoza llama) ‘alegría’. O bien, seleccionar lo que es capaz de darme independencia y eliminar lo que me hace dependiente. *Eso es la ética*.³⁶³

9. 1. El problema del mal

Las diferencias entre los entes se definen por diferencias en la potencia. La potencia tiene una valoración cualitativa positiva mientras que la impotencia o la depotenciación tienen una valoración cualitativa negativa. Pero si solo hay diferencias de cantidad, entonces no sería mejor la potenciación que la depotenciación. Si el sabio es igual al loco, la potenciación es igual a la depotenciación. Si bien se niega que haya Bien/mal, se afirma que hay bueno y malo. Un grado no es mejor que otro, pero la potenciación es buena mientras que la depotenciación es mala. Bueno y malo nombran solo lo cualitativo, mientras que lo cuantitativo no es ni bueno ni malo. Cantidad nombra una posición, mientras que la cualidad nombra sentido.

Por otro lado, cuando se establecen tipos (tirano, sacerdote, libre, etc.) se delimitan naturalezas, esencias o clases que diluyen el marco de la singularidad de la potencia. Un profesor “autoritario” que hace juicios sobre sus alumnos depotencia a algunos (por ejemplo, les impide preguntar a los más tímidos) pero a otros los potencia (les permite aprender y suponer que el profesor es un ignorante respecto de ciertas cuestiones sobre las que ellos saben). Por el contrario, un profesor “participativo”, a algunos les permite preguntar y a otros les permite faltar a la clase.

De lo anterior se deriva otro problema: ¿Cómo efectuar una evaluación inmanente (\neq juzgar trascendente)? ¿Es posible un criterio de evaluación inmanente?

³⁶¹ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 41.

³⁶² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 126.

³⁶³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 131. “La ética es a la vez el seguimiento de los problemas y la inventiva que los engendra y esta forma de terapia filosófica – recordemos que el término ‘clínica’ figura en el título de uno de los libros de Deleuze - que diagnostica y nos libera de falsos problemas” (Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 42).

En sus clases sobre Spinoza, Deleuze se detiene en el problema del mal, a pesar de que no está desarrollado en la obra principal del filósofo de Ámsterdam sino en su correspondencia. Se interesa en este problema porque le permite enfocar sobre la relación entre el ente (existente) y el ser³⁶⁴.

En la tradición bíblica judeo-cristiana el problema del mal se plantea, en el libro del *Génesis*, ligado al pecado del primer hombre. ¿En qué consiste el pecado de Adán? ¿Qué es lo malo? La respuesta usual es que Adán *desobedeció* el mandato divino que prohibía comer del fruto del árbol del bien y del mal. Spinoza traza la cuestión en otros términos: “Adán come de un fruto y pierde perfección, es decir, potencia. (...) La manzana actuó sobre Adán como un veneno. (...) La enfermedad es la disminución de la potencia. Estar enfermo es perder potencia”.³⁶⁵ Cuando se está enfermo ya no se pueden hacer ciertas cosas que antes se podían hacer³⁶⁶.

Si no se puede definir la identidad o unidad de cada cosa de manera substancial, entonces la única salida es definirla como un sistema de relaciones.³⁶⁷ Es lo que hace posible una *lógica de las relaciones*. Ésta fue siempre considerada como distinta de la llamada lógica de la atribución, siendo esta última la relación de la cualidad con la sustancia.³⁶⁸ Las relaciones no cesan de pasar unas en otras, es decir, no cesan de descomponerse y de recomponerse. Eso es lo que hace la ‘unidad’ o ‘identidad’ de una cosa. Lo que constituye una cosa o un cuerpo es un conjunto extremadamente complejo de relaciones, que podrían ser llamadas ‘relaciones constitutivas’. Hablar de ‘relaciones’ implica que hay términos relacionados, por ejemplo, relaciones entre ‘moléculas’ o relaciones entre ‘órganos’. Si puedo decir que son ‘mis’ relaciones constitutivas es porque existe una interpenetración de esas relaciones, tal que ‘mis’ relaciones más simples no dejan de componerse entre ellas para formar ‘mis’ relaciones más complejas, y ‘mis’ relaciones más complejas no cesan de descomponerse en provecho de las más simples.³⁶⁹

³⁶⁴ “Creo que este problema nos puede hacer dar un gran salto en cuanto a la cuestión que fundamentalmente queda: la relación del existente y el ser” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 119).

³⁶⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 119.

³⁶⁶ Cf. la crítica que Žižek formula a esta posición en Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 58: “Este completo desplazamiento del mandato a formulaciones cognitivas desubjetiva de nuevo el universo e implica que la verdadera libertad de elección no es más que la visión precisa de las necesidades que nos determinan”. Cf. Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 143-144.

³⁶⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 141.

³⁶⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 147.

³⁶⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 138.

Hay otras cosas que actúan sobre mí. Algunas me convienen y otras no me convienen.³⁷⁰ El veneno descompone una de mis relaciones constitutivas, destruye una de mis relaciones constitutivas y por eso mismo es ‘malo’. Una cosa puede ser llamada ‘mala’ desde un cierto punto de vista, es decir, desde el punto de vista del cuerpo cuya relación es descompuesta por esa cosa.³⁷¹ Cuando una de mis relaciones es destruida, una de mis relaciones deja de ser efectuada.

Dos problemas se plantean aquí. El primero es que parece constituirse una nueva moral cuyos criterios de bien y mal se identifican con los de composición/descomposición, vida/muerte. Un tirano es malo porque tiene el poder de matar (aunque desde este punto de vista no queda claro porqué sería malo el sacerdote o el esclavo). Podría responderse a esto último que desde la perspectiva de Spinoza el cuerpo y el alma refieren al mismo ente desde dos atributos diferentes y que así como el tirano mata/descompone el cuerpo, el sacerdote mata/descompone el alma. (Sigue sin aclararse qué es lo que descompone el esclavo). Por otro lado, la composición en un ámbito o nivel genera descomposición en otro ámbito, de manera que podría decirse que todas las relaciones son compositivas y descompositivas al mismo tiempo. Una misma afección podría tener efectos constructivos en un cuerpo y descompositivos en otro. Además, si cualquier afección que produzca un cambio altera las relaciones, ya no cabría hablar de un mismo cuerpo sino de dos cuerpos distintos, pues el primer estado ya no sería comparable con el segundo desde el punto de vista de la potencia. El segundo es que si se identifica el mal/bien con lo disfuncional/funcional se corre el riesgo de identificarse con una moral utilitaria y con un pensamiento tecnológico o eficientista.

La moral es entendida como un mandato y una prohibición, mientras que la ética es una *sabiduría práctica* que se ocupa de las relaciones que nos convienen y de las que no nos convienen.

Lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión. O incluso, atendiendo a los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia. [...] ‘Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y de reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y

³⁷⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 142. “En una palabra, entre todos los saberes posibles existe al menos uno imprescindible: el de que ciertas cosas nos *convienen* y otras no” (Savater, F., *Ética para Amador*, Buenos Aires, Ariel, 1991, p. 20).

³⁷¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 143.

de reposo distinta'.³⁷² Se llamará bueno a todo objeto cuya relación se componga con la mía (*conveniencia*); se llamará malo a todo objeto cuya relación descomponga la mía, lo que no obsta para que se componga con otras relaciones (*inconveniencia*)³⁷³.

Así todo lo que puede considerarse malo son relaciones descompositivas como la indigestión, el envenenamiento o la intoxicación, de manera que lo *bueno* y lo *malo* pueden entenderse como lo conveniente y lo inconveniente a nuestra naturaleza.

Castilla Cerezo resume esta concepción de la ética y los problemas que plantea de la siguiente manera:

Pero debemos afinar un poco más nuestra caracterización del discurso ético, que sólo hemos dejado apuntada. Hablamos de dos tipos fundamentales de encuentros entre cuerpos, que ahora formularemos de la siguiente manera: primero, cuando la relación de un cuerpo se compone con la nuestra, decimos que aquel cuerpo es 'bueno', o sea, 'útil' para nosotros –este encuentro aumenta nuestra potencia de actuar, y por eso nos produce un afecto que llamamos 'alegría'; pero se trata de una alegría pasiva, porque su causa es totalmente externa a nosotros–; y segundo, cuando se produce el encuentro con un cuerpo cuya relación no es componible con la nuestra, decimos que este cuerpo es 'malo' –y entonces, como nuestra potencia de actuar disminuye, se produce en nosotros un afecto al que llamamos 'tristeza'–. La pregunta ética se puede plantear, por tanto, en los siguientes términos: ¿cómo evitar, en un primer momento, las tristezas, que son siempre pasivas, para, a continuación, pasar de las alegrías pasivas a las alegrías activas (o sea, a aquellas que no dependen del azar de los encuentros, sino que organizan este azar)?³⁷⁴

Si todo acto tiene un aspecto positivo en cuanto efectúa una potencia o realiza una posibilidad, “¿cómo distinguir el vicio de la virtud, el crimen del acto justo? [...] Lo malo se manifiesta cuando se asocia este acto con la imagen de una cosa cuya relación queda descompuesta por su causa (mato a un sujeto al golpearle). [...] Un acto es malo en los casos en que descomponga directamente una relación, mientras que es bueno cuando compone directamente su relación con otras relaciones”³⁷⁵.

En resumen, se puede distinguir ciertamente entre el vicio y la virtud, entre la buena y la mala acción. Pero la distinción no se refiere al *acto mismo* o a su imagen ('ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala'). Tampoco se refiere a la *intención*, esto

³⁷² *Ética*, IV, 39, pr.

³⁷³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 42, 44-45.

³⁷⁴ Castilla Cerezo, A., Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica, *Convivium* 24, 2011, p. 176.

³⁷⁵ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 46-47.

es, a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere únicamente a la *determinación*, es decir, a la imagen de la cosa con la que se asocia la imagen del acto o, más exactamente, a *la relación de dos relaciones*, la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya. ¿Queda asociado el acto con la imagen de una cosa cuya relación descompone, o bien con la que compone su propia relación?³⁷⁶

De este modo, Deleuze construye una ética inmanente que se deriva coherentemente de los conceptos de su ontología. Tanto una como la otra requieren pensar, sentir y actuar de otro modo, evitando quedar atrapados en las categorías metafísicas tradicionales. No obstante, para concluir este capítulo, quisiéramos plantear, en los apartados siguientes, algunos problemas que se derivan de este modo de pensamiento.

9. 2. ¿Ética jerárquica o igualitaria?

Platón es, como ha advertido Nietzsche con claridad, el verdadero inventor filosófico de la moral y el creador de los trasmundos de la metafísica. Por esta razón, la empresa de invertir el platonismo puede identificarse con la constitución de una ética, entendida como afirmación de la diferencia y opuesta a la moral como invención e imposición de un criterio de juicio exterior y superior. Sin embargo, la inversión del platonismo no se extiende a la posición jerárquica y oligárquica del filósofo ateniense ni a la consecuente afirmación de una ética igualitaria y democrática. Cabe preguntar por el motivo de esta omisión. ¿No se opone Platón a la democracia con todas sus fuerzas y utilizando todos los recursos? De una inversión del platonismo ¿no se deriva coherentemente una postura igualitaria y democrática? Según Deleuze, Nietzsche no lo entiende así:

...el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la *jerarquía*, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente. *La jerarquía como algo inseparable de la genealogía*, he aquí lo que Nietzsche llama ‘nuestro problema’³⁷⁷.

El error de Platón no consistiría en pensar jerárquicamente sino en que esa jerarquía no es originaria. Es una jerarquía meramente reactiva, que ya ha sido

³⁷⁶ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 48.

³⁷⁷ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 16. Énfasis nuestro.

inoculada con el veneno de la moral y el virus de los trasmundos. Smith piensa que establecer un ‘orden jerárquico’ entre las pulsiones o impulsos es una función principal *de la moral*, no de la genealogía, para Nietzsche. “Cuando Nietzsche investiga en la *genealogía* de la moral, está indagando en las condiciones de la jerarquización de los impulsos de cualquier moral particular: ¿por qué se seleccionan ciertos impulsos y ciertos impulsos no lo son”³⁷⁸. Es cierto, Platón procede de una familia noble, pero ya no es una nobleza guerrera y conquistadora sino una decadente nobleza “sacerdotal”. En este caso (contra el refrán popular) el hábito ha hecho al monje. El filósofo no es más que un sabio (sacerdote, en términos nietzscheanos) travestido. El proyecto nietzscheano-deleuzeano de inversión del platonismo se efectivizaría coherentemente en el acto afirmativo de la diferencia de origen, “haciendo la diferencia”³⁷⁹. Así se invertiría realmente la posición platónica que no insta una verdadera jerarquía sino un igualitarismo nihilista en el que todos los entes se igualan en su no-ser verdaderos, en su reducción a meras copias. La inversión del platonismo jerárquico redundaría así en una jerarquía diferente/diferencial, pero no dejaría de ser jerárquica. Así lo entiende Badiou: “La concepción deleuzeana del pensamiento es profundamente aristocrática. El pensamiento sólo existe en un espacio jerarquizado”³⁸⁰. Por otro lado, si cada cuerpo o conjunto de fuerzas es singular, ¿cómo podría establecerse una jerarquía? Desde este punto de vista, cualquier jerarquía supondría una unidad de medida común o un criterio de comparación, pero ello estaría en contradicción con la singularidad de los existentes. El resultado sería un mundo caótico compuesto por una multiplicidad de átomos inconmensurables, pero en relación. La respuesta nietzscheana sería, entonces, que la jerarquía no se deriva de la comparación sino de la relación entre dos fuerzas cualesquiera, ya que al ser diferentes tienen que vincularse diferencialmente, una como dominante y otra como dominada. En este caso, habría que distinguir al menos cuatro órdenes de jerarquías: 1) Dominio de las nobles de mayor fuerza sobre las nobles de menor fuerza (por ejemplo, de los reyes sobre los señores). 2) Dominio de nobles sobre los plebeyos (por ejemplo, el senado romano). 3) Dominio de los plebeyos sobre los nobles (por ejemplo, la revolución francesa o inglesa o rusa). 4) Dominio de los plebeyos de mayor fuerza sobre los plebeyos de menor fuerza (por ejemplo, de los burgueses sobre los proletarios). A estos ejemplos podría agregarse 5) Dominio de los

³⁷⁸ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 129.

³⁷⁹ “Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión ‘hacer la diferencia’” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 61).

³⁸⁰ Badiou, A., 2008, p. 26.

nobles de menor fuerza sobre los nobles de mayor fuerza (por ejemplo, la moral y la religión inventada por los sacerdotes).

Sin embargo, al menos como un ejercicio lógico, es posible ensayar otra alternativa. Según ella, cabría la posibilidad de identificar la ética con una posición igualitaria anti-jerárquica. Esta perspectiva supondría, en una sociedad dada, la igualdad de cualquiera con cualquiera. No la igualdad de los individuos dentro de una clase o grupo, ni la igualdad entre las clases, sino la igualdad de todos los seres parlantes. Los mismos textos de Deleuze, sobre todo aquellos en los que se apropia del pensamiento de Spinoza, dan lugar a una interpretación anti-jerárquica e igualitaria, si bien no identitaria sino diferencial. Por ejemplo, en sus clases sobre Spinoza, dice:

Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto *repudia las jerarquías*. (...) En el límite, es una especie de anarquía³⁸¹ porque no existe ningún principio (*arqué*) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.

Desde el punto de vista de la ontología, no hay jerarquías, no existen el más y el menos o el bueno y el malo, porque no hay diferencias en cuanto al ser ya que todos los entes son en el mismo sentido de ser. La univocidad del ser significa que en las proposiciones ‘la cucaracha es...’, ‘el cielo es...’, ‘dios es...’ y ‘la basura es...’; ‘ser’ se dice en un único y mismo sentido. Un problema que se plantea aquí es que de esta ontología se deriva una política completamente caótica sin ningún criterio que permita fundamentar un orden de la vida en común. Es, efectivamente, ‘un mundo muy salvaje’, como el estado de naturaleza en Hobbes. Sin embargo, Deleuze no comparte el supuesto hobbesiano de la igualdad de principio o de la naturaleza humana igual, y parte de un escenario que no tiene porqué identificarse con la guerra de todos contra todos, sino que puede imaginarse como un conjunto de relaciones de potencias diferentes, algunas de las cuales son conflictivas e imposibles y otras son cooperativas y compositibles (ensamblajes). A nivel del ser (ontología) se mantiene el caos y el desorden, pero a nivel

³⁸¹ Como señala Žižek, el anarquismo de Deleuze (escapar a los sistemas de poder) implica una dificultad para pensar la política como construcción de la vida en común. Guattari agrega el plus político institucional, pero es todavía individual/psicológico.

de las relaciones particulares o singulares (ética), se hace posible un cierto orden³⁸². La cuestión es si el orden o la composición implica una jerarquía o si es posible un agenciamiento no-jerárquico.

La clave aquí es el plano de inmanencia y la supresión de todo criterio moral de juicio. Piénsese, como ejemplo, en una relación disimétrica sado-masquista. Ambos sienten un aumento de su potencia. Uno al ser sometido, el otro al someter³⁸³. La relación desigual de mando y obediencia potencia ambos elementos de la relación. Aristóteles menciona un ejemplo distinto: la relación entre amo y esclavo. El amo potencia al esclavo al darle dirección y orden al trabajo del subordinado, mientras que el esclavo potencia al amo en cuanto fortalece su mando. La potencia no debe ser identificada con lo activo, porque también hay una potencia en los sentimientos, en los afectos o en las pasiones que no son acciones en sentido estricto³⁸⁴.

La cuestión es porqué una ontología anárquica, ‘democrática’ e igualitaria deriva en una ética jerárquica, aristocrática y desigualitaria. El problema está en el devenir Nietzsche de Spinoza: “pues a *mí* la justicia me dice así: ‘los hombres no son iguales’. ¡Y tampoco deben llegar a serlo!”³⁸⁵

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.

Bell, Jeffrey, “Whistle While You Work: Deleuze and the Spirit of Capitalism, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.

Bryant, Levi, *The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé*, en: Jun, Nathan-Smith, Daniel (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.

Castilla Cerezo, A., Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica, *Convivium* 24, 2011, pp. 163-180.

³⁸² Se pueden establecer aquí algunas comparaciones con la física, la teoría de sistemas y la teoría de la organización. El ser, el todo o el sistema tiende a la entropía, al desorden, pero lo hace produciendo un cierto orden, una cierta organización.

³⁸³ El ejemplo no es del todo adecuado, pues el sádico encuentra placer en el sufrimiento del otro y no cuando la víctima obtiene un goce en el dolor.

³⁸⁴ No obstante, aquí se presenta el problema de cómo hay que considerar la negación. La negación de la potencia ¿es una potencia? En términos psicoanalíticos: La sublimación es represiva, pero también es superadora, liberadora.

³⁸⁵ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 153.

- Colebrook, Claire, *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002.
- Cooper, David, *La muerte de la familia*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Deleuze, Gilles, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Política y psicoanálisis*, México, Editorial Terra Nova, 1980.
- Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.
- Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Deleuze, Gilles, Entrevista con Toni Negri, reproducida en el Magazin dominical de El Espectador, N ° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia.
- Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, www.infotematica.com.ar
- Etchegaray, R., Algunas cuestiones en torno al problema del mal, en: <http://sofiba.blogspot.com.ar/2007/09/el-seminario-sobre-el-mal.html>
- Etchegaray, R., “El problema de la justicia en la *Politeia* de Platón”, en: <http://orientacionenelcurso.files.wordpress.com/2011/12/el-problema-de-la-justicia-en-platon.pdf>
- Etchegaray, R., ¿Ética jerárquica o moral igualitaria?, en: <http://fyl.usal.edu.ar/archivos/fyl/docs/etchegaray.pdf>
- Etchegaray, Ricardo, *La racionalidad en las ciencias y la filosofía*, Buenos Aires, Tercer Milenio, 1999.
- Feyerabend, Paul, *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Feyerabend, Paul, *Contra el método*, traducción de Francisco Hernán, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- Gallego, Fernando, Prefacio a un libro necesario, en Mengue, Phillipe, Deleuze o el sistema de lo múltiple, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette-Solar, 1982.
- Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, London: Bohn, 1839-45.
- Jeager, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F. C. E., 1957.

- Kant, Inmanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1978.
- Khalifa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Ediciones Orbis, Madrid, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 8º edición, 1983.
- Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en: Khalifa, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, pp. 50-63.
- Platón, *Gorgias o de la retórica*, en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/gorgias/gorgias.html
- Savater, Fernando, *Ética para Amador*, Buenos Aires, Ariel, 1991.
- Smith, D., Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- Spinoza, Baruj, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1977.
- Spinoza, Baruj, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Vernant, Jean Pierre, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*, Buenos Aires, F. C. E., 2000.
- Žižek, Slavoj: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Žižek, S., Sobre la mentira, el mal y la crueldad, en http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Slavoj-Zizek-mentira-mal-crueldad_0_984501570.html

CAPÍTULO III

DELEUZE Y LA ESTÉTICA

“SOMOS MÚSICA PURA”. ESBOZOS PARA TRES LÓGICAS ARMÓNICAS.

LA CREACIÓN ARMÓNICA COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO, ESTÉTICO Y POLÍTICO

Martín Chicolino³⁸⁶

“Me llama la atención lo mucho que se ocupan de mi obra precisamente los *músicos* —parece que soy para ellos una especie de hombre de confianza”.

(F. Nietzsche, 20 de agosto de 1887)

“Un verde al lado de un rojo no da un marrón rojizo, como ocurre al mezclarlos, sino dos *notas vibrantes* [...] El color, en este arte, se hace esencialmente *musical*. En la catedral nos gusta percibir esta ordenación, traducción auditiva de nuestros pensamientos; el color es, en este sentido, polifonía, sinfonía”.

(P. Gauguin, 8 de julio de 1885)

“Y en un cuadro yo querría decir algo consolador como una *música*. Yo querría pintar hombres o mujeres con no sé qué eterno, cuyo símbolo en otros tiempos era la

³⁸⁶ Licenciado y Profesor en filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (USAL). Profesor e investigador de Filosofía en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Su última publicación reciente es, en co-autoría con Etchegaray Ricardo, Esperón Juan Pablo, *et alia: Democracia, Razón y Ciencia en los orígenes de la Modernidad*, publicado por Editorial Académica Española (España/Alemania: Saarbrücken), ISBN: 978-3-659-04272-0. Agosto, 2012. E-mail: martinchicolino@yahoo.com.ar

aureola, y que nosotros busquemos por la misma irradiación, por la *vibración* de los colores”.

(V. van Gogh, 1 de septiembre de 1888)

1. Introducción al problema. O todo comienza con un pequeño ritornelo

El 23 de diciembre de 1888 Vincent Van Gogh se corta una oreja, —órgano de la audición. ¿Qué hay aquí? ¿Qué habría de decirnos, qué hay de notable en relación al problema de la armonía en el acto arrebatado de un individuo particular? ¿Qué es un pintor arrancándose *su oreja*?

Hay dos sentidos filosóficos por excelencia: toda la historia de la filosofía orbita alrededor de dos sentidos fundamentales que se destacan del resto, menos nobles, menos profundos; casi podría decirse en virtud de este proceso de selección fisiológica que la historia de la filosofía *es un entero recorte del cuerpo*, como si los filósofos de todas las épocas nos dijeran más o menos al unísono: “Sí, sí, por supuesto que tenemos cinco sentidos en el cuerpo, pero no podemos comenzar la tarea del pensar hasta tanto no nos olvidemos de todo eso, —excepto de la vista y el oído”. Platón es uno de los primeros en reivindicarlos por encima del resto (aunque el tema está ya presente en Heráclito), pero al mismo tiempo va a lanzar una total sospecha por encima de todos los sentidos del cuerpo:

“En lo que respecta a la posesión misma de la sabiduría, ¿es o no el cuerpo un impedimento? [...] ¿cuentan con alguna verdad para los hombres la *vista* y el *oído*, o por el contrario, como incluso los poetas nos repiten sin cesar, no oímos y vemos nada exacto? [...] Entonces, ¿cuándo alcanza el alma [*psykhè*] la verdad [*aletheías*]? En efecto, cuando intenta examinar algo junto con el cuerpo, le sucede evidentemente que es engañada [*exapatâtai*] por éste [...] ¿Y no es en el manejarse con la razón [*en tõi logízesthai*] que se torna patente algo de las cosas reales, si es que de algún modo puede decirse [que esto ocurre]?”³⁸⁷

³⁸⁷ Cf. Platón, *Fedón* (traducción de C. Eggers Lan), Buenos Aires, Eudeba: 1983; 65a9-b3; b8-c2. Cf. asimismo *Banquete* (traducción de M. Martínez Hernández), Madrid, Gredos: 1993; 219a2, donde Sócrates le dice a Alcibiades: “*la vista* del entendimiento [*tês dianoías ópsis*], ten por cierto, comienza a ver agudamente cuando *la de los ojos* comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso”.

Y del otro lado, Nietzsche no dejará de decirnos que estos cortes sobre el cuerpo son síntomas: síntomas de que hasta ahora la filosofía no ha sido otra cosa que una *mala* comprensión del cuerpo³⁸⁸. También Spinoza no deja de decirnos que no sabemos al día de hoy lo que puede un cuerpo: ¿de qué son capaces las fuerzas de un cuerpo?³⁸⁹ Testimonios por todos lados acerca del cuerpo y sus devenires. La filosofía no va a dejar de operar estos cortes; Bataille traza una *Historia del ojo* al mismo tiempo que nos va a seducir con una comunidad y una ética *acéphale*, un hombre sin cabeza (la sede de la vista y el oído) y con las entrañas (su propio ser) laberínticamente abiertas, pero al mismo tiempo presentándonos un *ojo pineal*; —él hace su propio corte. ¿Qué significa esto? Por un lado, la filosofía va a modular sobre dos sentidos del cuerpo específicos: el registro “vista” y el registro “oído”. Por el otro, habrá filosofías que otorguen a un sentido la primacía por sobre el otro: o bien el ojo manda sobre el oído; o bien viceversa. De la misma forma que, para el caso de la pintura, Deleuze va a buscar en *Diagrama* relaciones de subordinación entre mano-ojo, y encontrará espacios táctiles, espacios ópticos puros, etc. Él introduce la mano, el sentido del tacto y su dependencia o independencia respecto del ojo (la pintura parte de allí). Pero también va a haber seres fronterizos, hombres absurdos.

En el siglo XIX los pintores no dejan de hablarnos de algo fantástico: llevan todo esto hasta el límite; los músicos del siglo XIX hacen lo mismo. Van Gogh, Gauguin, Delacroix no dejarán de hablarnos del color como un sonido, como vibración, como onda de color que, si pudiera, sonaría, sería audible; nos hablan de un *oído* de pintor —el pintor *escucha el color*, sus pinturas son sinfonías de color, y ellos sienten su problema de la composición del hecho pictórico como un problema musical³⁹⁰. Y del

³⁸⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial. La “Gaya Scienza”* (traducción de J. Jara), Venezuela, Monte Ávila: 1999; Prólogo a la segunda edición (1887), §2: “Muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*”.

³⁸⁹ Cf. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de Vidal Peña), Madrid, Editora Nacional: 1984; Parte tercera, Proposición II, Escolio: “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado *lo que puede el cuerpo*, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea [...] pues nadie ha conocido hasta ahora la fábrica del cuerpo”. No debemos olvidar un segundo orden de desconocimiento, también denunciado por Spinoza mismo y que no suele ser citado, que es el que refiere a los afectos y al alma: “Nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y *la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma*” (Prefacio a la Parte tercera).

³⁹⁰ En sus textos Gauguin insiste constantemente en la pareja pintura-música / color-sonido, tal y como veíamos al inicio de nuestro capítulo. Cito textual: “De la disposición de colores, luz y sombra, resulta una impresión que podría llamarse *la música de un cuadro* [...] Puesto que el color es enigmático en sí mismo en las sensaciones que nos produce, lógicamente sólo puede ser utilizado de forma enigmática, cuando se usa no para dibujar, sino para proporcionar las *sensaciones musicales* que se desprenden de él, de su propia naturaleza, de su fuerza interior, misteriosa, enigmática. El símbolo se crea por medio de armonías inteligentes. *El color es una vibración, como la música* [...] ¿Qué quiso decir Delacroix al

otro lado los músicos también nos van a hablar de un color propio de tal o cual movimiento musical, tal melodía; nos van a hablar de un ojo de músico (Wagner y Nietzsche polemizan alrededor de estos temas). Nietzsche va a querer un color musical del Sur, del mediterráneo, un color musical como el de *Carmen* de Bizet; —el músico *visualiza el sonido*³⁹¹. También el silencio se puede ver. Hay toda una desterritorialización de los pintores y los músicos: desterritorializan el ojo, el oído, el sonido, el color, la luz. Se trata de *conquistar* el color, la luz, la sombra, el sonido, el silencio³⁹². Es una empresa riesgosa, peligrosa y explosiva: riesgo de muerte. Según Nietzsche es también la empresa del filósofo: “jugar el juego malo”³⁹³. La música, la pintura, el cine, la filosofía: jugar el juego malo. Hay entonces un componente de inmoralismo propio de la filosofía, la música y la pintura, porque no cesan de correr los límites, o bien los dinamitan, a riesgo de caer en la locura, el suicidio, el opio —se trata de una empresa peligrosa *para el cuerpo*³⁹⁴. Hay todo un proceso de desterritorialización

hablar de la música del cuadro? [Los pintores] son músicos y están persuadidos de que la pintura en color entra en una fase musical. Cézanne [...] toca el órgano constantemente, lo que me hacía decir que era polífono [...] En una exposición que se hizo en el Boulevard des Italiens vi a un personaje curioso. No sé por qué pero algo sucedía en mí, y frente a la pintura oí extrañas melodías [y cuando miré] en el catálogo, leí: “Wagner”, por Renoir”; en: Gauguin, Paul, *Escritos de un salvaje* (traducción de M. Latorre), Barcelona, Barral: 1974; pp. 13; 15; 144; 185; 230. El tema está ya presente en algunos pasajes del diario de Delacroix, del 26 de enero de 1824 y del 9 de abril de 1856: “Este arte [la pintura], como la música, está *por encima* del pensamiento; de allí su ventaja sobre la literatura y sobre la moda [...] En la música, el perfeccionamiento de los instrumentos nuevos producen la tentación de ir más adelante en ciertas imitaciones. Se llegará a imitar materialmente el rumor del viento, del mar, de una cascada [...] Estos objetos, de los cuales dice Boileau que se debe *ofrecerlos al oído y alejarlos de los ojos*, pertenecen ahora al dominio de las artes: es imprescindible perfeccionar, en el teatro, los decorados y vestuarios. Hay que refinarlo todo, satisfacer todos los sentidos; se llegará a ejecutar *sinfonías* mientras se ofrecen ante la vista hermosos cuadros, para completar la impresión”; cf. “Diario”, en *El arte romántico* (trad. A. Bignami), Bs. As., Centro Editor de America Latina: 1972; pp. 331; 342-43.

³⁹¹ La diferencia Norte-Sur, como diferencia *valorativa* y *cualitativa* en música aparece desde Rousseau; y Nietzsche ya al menos desde 1881 encuentra que la oposición más radical contra el romanticismo wagneriano-alemán es la música del Sur, meridional; cf. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Volumen IV* (traducción de M. Parmeggiani), Madrid, Trotta: 2012; carta a su amigo y compositor H. Közelitz del día 4 de octubre de 1881, p. 161: “¡No abandone su proyecto del *Matrimonio Secreto!* *Aún no existe una ópera* que sea capaz de transmitir a un hombre del Norte un estado de ánimo completamente MERIDIONAL —¡esto le corresponde a usted!”. Deleuze también suele referirse al “Sur” como horizonte de posibilidad, como línea de fuga: cf. Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos* (J. V. Pérez), Madrid, Pre-textos: 1980, p. 152.

³⁹² Cf. Gauguin, Paul, *op. cit.*; p. 142: “El músico Cabaner decía que, en música, para dar la sensación de silencio, utilizaría un instrumento de cobre que produjera una sola nota aguda, rápida y muy fuerte”.

³⁹³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (traducción de A. S. Pascual); Madrid, Alianza: 1997; §205: “Pero el filósofo verdadero [...] vive de manera “no filosófica” y “no sabia”, sobre todo de manera no inteligente, y siente el peso y deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: —se arriesga a sí mismo constantemente, juega el juego malo”.

³⁹⁴ Nietzsche no sólo dice de sí mismo que es pura dinamita y que su tarea es partir la historia del mundo occidental en dos mitades: transvaloración de todos los valores; también sabe perfectamente que él mismo puede acabar estallando en su empresa. Testimonio interminable de ello son sus cartas a partir de 1880. Tomo una del 6 de febrero de 1884 a su amigo Overbeck: “Por lo demás, todo el *Zaratustra* es una explosión de fuerzas que se han acumulado a lo largo de decenios: explosiones de esta clase *pueden lanzar fácilmente por los aires incluso a su causante*. Bastante a menudo me siento ASÍ: no quiero escondértelo. Además, ya sé con antelación una cosa: cuando en el *finale* entiendas *qué* se propone

de la *Óptica* newtoniana (Goethe con su teoría de los colores comienza la polémica anti-Newton, a la que se suma Schopenhauer con su crítica a Goethe *sub specie kantiani*) y de desterritorialización de la *Armónica* clásica, que arranca con los griegos presocráticos y atraviesa todo el horizonte de la historia de la filosofía —no es casual que los más grandes filósofos hayan escrito algo sobre música. Ojo y oído. Óptica (ciencia visual) y Armónica (ciencia acústico-musical); y un *devenir musical del ojo*, un *devenir visual del oído*.

¿Qué es, pues, Van Gogh pintor escandiendo su órgano auditivo en lugar de mutilarse su órgano visual de pintor? ¿Por qué no arrancarse los ojos, por qué no desorbitarse, como Edipo? Después de todo, ¿para qué quiere un pintor sus orejas? Basta con conservar los ojos para poder seguir pintando. Se intuye una segunda pregunta: ¿Qué significa el *castrato*? ¿Cuál es la conexión entre el órgano sexual (ausente) y el órgano vocal musical? Hay aquí, se presiente, un problema del cuerpo físico y simbólico. ¿Acaso habría otra relación entre la castración y el oído? ¿Por qué no hay pintores *castrati*? Van Gogh se castra su oreja —órgano con el que se *escucha* al color. Toda una larga serie de interrogantes se abren. Y bien, puesto que hay una frontera en la cual la vista y el oído se confunden, la óptica y la música se confunden, he aquí nuestro problema. Hay una especie de tercera posición, de frontera, de “entre”. Un ojo-oído; un oído-ojo. Un ojo que escucha³⁹⁵. Un oído que ve.

En términos de Deleuze: devenires moleculares del ojo y el oído. Tránsito de la óptica a la armónica y viceversa; es lo que él encuentra en Varèse³⁹⁶. En términos de Werner Herzog: el cine de la frontera, un no-lugar plagado de devenires virtuales: el *fata morgana* que une lo diferente en una relación diferencial: el componente de

realmente expresar la *sinfonía* en su conjunto, también tú, mi viejo y fiel amigo, te sentirás arrollado por un espanto y un horror sin remedio. Tienes un amigo *extremadamente peligroso*”; cf. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Volumen IV*; p. 435. Cf. p. 144, la carta del 14 de agosto de 1881 a Közelitz: “¡Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que, mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden *estallar!* La *intensidad* de mis sentimientos me espanta y me hace reír”. Finalmente, cf. p. 307, carta del 31 de diciembre de 1882: “La *tensión* interior [...] se venga en circunstancias de esta clase: por ello me he convertido casi en una máquina, con el riesgo, no pequeño, de que con unos movimientos tan violentos el resorte pueda *saltar*”.

³⁹⁵ Cf. Gauguin, Paul, *op. cit.*; pp. 142-43: “Hablemos, pues, del color desde el único punto de vista del arte. Del color como lenguaje *del ojo que escucha*, de su virtud sugestiva [...] El color como materia animada, como el cuerpo de un ser animado”. Wagner ya había hablado a su vez del oído que escucha y que ve: “Tanto el poeta como el músico se han comunicado hasta ahora sólo a la mitad del hombre: el poeta se dirigía nada más que a la “vista” del oído, y el músico tan sólo a su “oído”. Pero sólo el oído entero *que ve y que oye*, es decir, el que *comprende* de modo perfecto, percibe al hombre íntimo con infalible certidumbre”; cf. Wagner, Richard, *La poesía y la música en el drama del futuro* (traducción de I. T. M. de Brugger), Buenos Aires, Espasa-Calpe: 1952; p. 44.

³⁹⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005; p. 367: “Hay toda una línea que encontraría en el mundo sonoro algo análogo a la óptica. Él piensa en un nuevo espacio sonoro que tendría en cuenta, pero a su manera, ciertos fenómenos ópticos”.

espejismo volátil (de “pasaje”) que hay en toda inmanencia. Herzog viaja, busca algo, busca la frontera, persigue el horizonte que está ahí al mismo tiempo que no lo está, un vector casi heraclíteo (presente-ausente) de emergencia. El devenir, los devenires. ¿Qué es *Fata Morgana* (1971)? Es el desierto que crece, es lo amarillo y lo azul del cielo y la interminable arena, y una línea de silencio que los une en su diferencia. El espejismo como unión diferencial del color y del silencio —*fata morgana*, lugar flotante nómada, perspectivístico, al cual nunca se llega porque se fuga. ¿Y qué es *Encounters at the End of the World* (2007)? El desierto blanco de nieve y glaciares intemporales y el azul del cielo, y una línea de verborragia delirante (los personajes son totalmente lúcidos en su delirio) que los une en su diferencia. *En medio* del Sahara (desierto amarillo) y de la Antártida (desierto blanco); por allí pasa todo. Una línea de horizonte, un matrimonio del cielo y el infierno, un devenir infernal-celeste. Es en la frontera, en el horizonte, donde se da el acontecimiento: *fata morgana*. Es el trabajo del arte, de la filosofía y de toda creación posible: crear conceptos o “bloques de movimiento/duración”³⁹⁷ en el límite de lo no conceptual, lo no figurativo o no-representable, de lo que no se puede decir; arrancar una lógica a lo ilógico de toda potencia y desborde de fuerzas empujadas al límite, o en tránsito a un límite (cálculo diferencial). Es el esfuerzo de Deleuze cuando intenta arrancar una lógica del diagrama: ¿cómo conquistar un *kósmos* a partir de la “catástrofe” y del caos? Esto se gesta en el borde, donde las fronteras de lo cierto y lo incierto se borran, como se borran también todos los sentidos y valores que arrastrábamos con nosotros. No es que se persigue la catástrofe, —es la persecución misma lo catastrófico; es justamente el juego malo, la filosofía *como* algo peligroso: no conduce ni arriba y ni siquiera busca el peligro, sino que *es*, y arrastra consigo el peligro. Tomo el caso de la pintura en Deleuze: no se trata de retratar o pintar la catástrofe o el caos (terremotos, naufragios, pestes, revoluciones sociales), sino que el acto mismo de pintar (el “hecho pre-pictórico”) supone la catástrofe³⁹⁸. No podemos ver *Fata Morgana* o *Encounters* sin que algo dentro nuestro se pregunte una y otra vez: esta gente, estos personajes que habitan el extremo (los desiertos), en la escasez de recursos, en el silencio, ¿no han enloquecido? Todos hablan y parecen esquizos; el desierto enloquece, el glaciar enloquece. Y sin embargo, pensamos en lo que dice Bergson: allí

³⁹⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas* (traducción de J. L. Pardo), Valencia, Pre-Textos: 2007; §45 “¿Qué es el acto creador?”, p. 282: “Digo que hago la filosofía, es decir, que intento inventar conceptos. Cuando digo que ustedes hacen cine, ¿qué hacen ustedes? Lo que ustedes inventan no son conceptos, no es su oficio, sino bloques de movimiento/duración”.

³⁹⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012; remito a toda la clase del 31 de marzo de 1981 que se titula “Catástrofe y germen”.

hay un *exceso de lucidez*³⁹⁹. Aquí ya está todo dicho para la filosofía, y Deleuze no deja de hablar en términos de movimientos “locos”, de exasperación, de loca carrera y loca creación de conceptos.

A partir del siglo XIX la filosofía va a tener que pasar por aquí, incluso habitar aquí. Es el grito de Nietzsche: “¡El desierto crece!”. Uno no lleva su locura al desierto o al hielo: ellos la producen (inmanencia). Devenir desierto, glaciario, cristal, animal, mujer, pájaro, niño, etc. Flujos, por todos lados flujos que se chorrean, caen, devienen, como los relojes de Dalí: “Para mí hay tanta creación en la fabricación de conceptos como en la creación de un gran pintor o de un gran músico. Podemos concebir también un flujo acústico continuo —quizá no sea más que una idea, no importa si está fundada— que atraviesa el mundo y que comprende el silencio como tal. Un músico es alguien que extrae algo de ese flujo”⁴⁰⁰. Se comprende que el límite, la frontera (el horizonte), no es un punto de llegada —no hay *télos*. Es un punto móvil, virtual: puede desplazarse acá o allá, según cada quien y según relaciones de velocidad —percibo distinto el horizonte si viajo rápido o lento, y en cierta forma yo mismo produzco *mi* horizonte según mis propias relaciones intensivas de velocidad. Pero también hay un elemento de peligro allí. Si se conquista, entonces *algo* sale, algo es arrancado de allí; o bien la empresa fracasa totalmente: un pésimo cuadro, una pésima melodía, un blableo filosófico (peligro del *cliché*). Pero si el horizonte son las bodas del cielo y el infierno, el peligro es que ese matrimonio-línea devenga un puro caos, una mezcla indiscernible —en pintura: mezcla de blanco y negro (el gris), del cual Delacroix dice que es “el enemigo del color, el enemigo de la pintura”⁴⁰¹. ¿Y en el caso de la música?

Quisiera concentrarme aquí en uno de ambos polos: la música y, por tanto, en el *oído*, —en el oído que oye y que ve, el oído-ojo. Las razones son sencillas: en el año 1981 Deleuze impartió sus cursos sobre pintura; allí analiza lo que él llama la *lógica* del diagrama, donde se concentran sus esfuerzos por arrancar una *lógica inmanente* a la praxis plástica de la pintura. Muy por el contrario, los análisis sobre música se encuentran más desparramados en el universo de sus obras —y no ha solido tener la misma repercusión que sus trabajos sobre cine. Razón suficiente para que aquí, con el

³⁹⁹ Cf. Bergson, Henri, *La energía espiritual* (traducción de P. Ires), Buenos Aires, Cactus: 2012; §2, p. 61: “Cuando un loco desazona, su razonamiento puede estar en regla con la más estricta lógica: al escuchar hablar a cualquier “perseguido”, dirían que es por exceso de lógica que peca. Su error no es el de razonar mal, sino el de razonar al costado de la realidad”. Razonar al costado de la realidad: en el umbral, en la frontera.

⁴⁰⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009; p. 19.

⁴⁰¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 35.

espacio disponible, intentemos hacer un esfuerzo en ese terreno. Tomaremos textos de diferentes épocas y que giran alrededor de distintos autores: Leibniz, Spinoza, los textos sobre Capitalismo y esquizofrenia, algunas conferencias, entre otros, para intentar localizar puntos de referencia que nos permitan esbozar diferentes *lógicas armónicas*⁴⁰². Y vamos a toparnos al menos con *tres*: una “dinámica”, una “estática”, otra “extática”. Pero también iremos a las clases de *Diagrama*, puesto que creemos totalmente posible el traspaso de la lógica armónica de una esfera (vista-pintura) a otra (oído-música). ¿Sería posible arrancar una lógica inmanente en la música? ¿Cuál sería el concepto equivalente al de “diagrama”, aplicable a la lógica de la armonía musical? ¿El ritornelo? ¿El silencio? ¿El tiempo no-pulsado? Es el *fata morgana* a perseguir; hay que caminar. El interrogante es no lo que la filosofía puede decir sobre la pintura o la música sino, como sostiene Deleuze, lo que la música puede decir a la filosofía. Sin embargo, la lógica del diagrama (en la pintura) no puede calcarse punto por punto a la música: “uno no puede calcar la misma respuesta para la pintura que para la música”⁴⁰³. ¿Por qué? Hay diferencias de praxis, de técnicas, de afecciones predominantes, de sentidos, de elementos y, por lo tanto, de discurso: “La manera en que un pintor habla de su pintura no es análoga a la manera en que un músico habla de su música”⁴⁰⁴.

Hemos delimitado así nuestro problema *específico* para la presente ocasión, no sin ubicarlo previamente en un contexto más *general*, en un contexto *doble* al cual pertenece por derecho, y desde el cual emana y hacia el cual hay que remitirlo siempre en última instancia. Es un problema doble y al mismo tiempo el viejo problema del doble (*doppelgänger*), pero no al modo romántico, que falsea: Hoffmann y Poe piensan al doble como una copia idéntica, un duplicado exacto que hace dudar del original (v. gr. el simulacro William Wilson, pero también los autómatas de Descartes). Tampoco al modo de Hitchcock (*Vertigo*, 1958) o de Brian de Palma (*Body Double*, 1984), sino al modo de William Blake o David Lynch: los extremos, un enano y un gigante, son opuestos dobles de sí mismos, exactamente como los extremos Mike y Bob: “*one-and-the-same*”⁴⁰⁵; un círculo fronterizo, un anillo dorado que va y viene, que pasa de mano en mano, de diferencia y repetición. Entonces no es casualidad: la historia de Van Gogh

⁴⁰² Dejamos de lado el entero corpus de textos sobre Cine, la imagen-tiempo y la imagen-movimiento, precisamente porque el Cine es la dupla ojo-oído (audiovisual), de la misma forma que la pintura es la primacía del ojo y la música la del oído. No sin trazar todo el tiempo líneas de ida-vuelta.

⁴⁰³ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 21.

⁴⁰⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 27.

⁴⁰⁵ Cf. Lynch, David y Frost, Mark (Prod.), *Twin Peaks*, USA, ABC Network: 1990-1991; Temp. 2, Ep. 22.

empieza con una oreja cortada y termina con un disparo. *Blue Velvet* empieza con una oreja cortada y termina con un disparo⁴⁰⁶. Tampoco es casualidad la praxis lyncheana: “I love dream logic; I just like the way dreams go. But I have hardly ever gotten ideas from dreams. *I get more ideas from music*”⁴⁰⁷. Su ojo de cineasta está desterritorializado hacia la música, hacia el *oído*. Se ha fugado del eterno mundo de los sueños y los fantasmas inconscientes (imágenes *visuales*-deseantes) sobre el que ha venido rondando toda el alma romántica, e incluso desde Platón y sus proyecciones en el fondo de la caverna⁴⁰⁸. Y sin embargo, los personajes de Lynch, especialmente Dale Cooper en *Twin Peaks*, no dejan de soñar una y otra vez, —pero con música⁴⁰⁹. De la misma forma que en *Blade Runner* un perseguidor de dobles (replicante, *doppelgänger*) sueña con música⁴¹⁰. Obsesión de Lynch por la música como productora de bloques de devenires: en la génesis misma de *Twin Peaks* está la potencia musical, la potencia del oído-visual; pareja Lynch-Badalamenti, en la que el cineasta le pide al músico *que visualice* la trágica oscuridad de Laura Palmer *con su oído*. Pero aún antes, Lynch tuvo la experiencia de *Dune*; allí el personaje principal (interpretado por el mismo actor de *Twin Peak* y *Blue Velvet*, Kyle MacLachlan) dice: “*Some thoughts have a certain sound, that being the equivalent to a form. Through sound and motion, you will be able to paralyze nerves, shatter bones, set fires, suffocate an enemy or burst his organs*”⁴¹¹.

Estamos de lleno en nuestro problema. La cita de *Dune* nos conduce por entero a Platón, que fue el primero en lanzar un grito tremendo, y a decir verdad, muy pocas veces oído por la filosofía: “¡Cuidado con la música! ¡Mucho cuidado con los músicos! ¡Son más peligrosos que los sofistas!” ¿Qué significa esto? Hay una potencia *cortante* en la música (el músico como alguien que pasa a cuchillo, incluso a Dios), hay una *fuerza* tremenda en la música, en las formas de la música (en las armonías), porque el flujo de sonido bajo una armonía (*form*) puede paralizar, incendiar, explotar. *La música es el vehículo de fuerzas poderosísimas*, subversivas. El riesgo: también el músico puede acabar dinamitado, como Van Gogh a causa de la propia potencia del color, que lo atravesó de lado a lado —primero tomó su oreja (su potencia para *escuchar* al color); después tomó todo. En sus últimas horas de vida Sócrates dice algo muy curioso, sobre

⁴⁰⁶ Cf. Lynch, David (Dir.), *Blue Velvet*, USA, MGM, 1986.

⁴⁰⁷ Cf. Lynch, David, *Catching the Big fish*, USA, Penguin: 2007; Chapter §31: Dreams.

⁴⁰⁸ Cf. Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa* (traducción de M. Monteforte Toledo), México, F.C.E.: 1992.

⁴⁰⁹ Cf. Lynch, David y Frost, Mark (Prod.), *op. cit.*; Temp. 1, Ep. 2: “Where we’re from, the birds sing a pretty song —and *there’s always music in the air...*”.

⁴¹⁰ Cf. [Ridley Scott](#) (Dir.), *Blade Runner*, USA, Warner: 1984: “I dreamt music”.

⁴¹¹ Cf. Lynch, David (Dir.), *Dune*, USA, Universal Studios: 1984.

lo que la filosofía entera no debe dejar de parar la oreja: “la filosofía es la más grande música”. Pienso que aquí la maldición está ya por entero lanzada. Y del otro lado, otra vez Nietzsche, que no deja de hablar de sus pequeñas *orejas* para oír lo inaudible, lo imperceptible —él, que precisamente estaba casi... *ciego*. Pero al mismo tiempo, no cesará de repetir una y otra vez —hacia el final, cuando ya tenía en mente la transvaloración como *su* tarea y destino— que “hacen falta *nuevos oídos*”⁴¹² para toda su filosofía, y que eso no sucederá sino hasta 1901, o el año 2000.

La óptica y la música como problema de *fuerzas* (ontología de las fuerzas), como lugar para el registro de expresión y materialización de fuerzas (estética) y, en última instancia (o primera), como un problema ético y político. Bajo una ontología de las fuerzas musicales se desprende toda una ética (y una erótica) y una política. Los neoplatónicos (v. gr. Arístides Quintiliano) lo sabían, porque el propio Platón ya lo sabía: no se puede cambiar o modificar *algo* en el orden *musical* sin trastocar el orden *político*⁴¹³. El problema de la armonía, el análisis de su concepto y de su lógica interna —hecho nuestro recorte hacia el oído— recorre la historia de la filosofía y, sin embargo, casi diríase que en general ha pasado desapercibido; el *cuerpo* ha sufrido también semejante silenciamiento (el cristianismo no inventó ese problema sino que lo resignificó). Comienza con Hesíodo, los pitagóricos, los órficos; está desde el comienzo mismo de la filosofía. Yo diría que la música —y la armonía, junto con la melodía, el ritmo y el metro, son sus conceptos fundamentales, el cuadrángulo conceptual de la música— ha estado en el comienzo de la filosofía por la sencilla razón de que toda la constelación de conceptos propios del arte musical son conceptos netamente filosóficos. El concepto de *armonía* atraviesa a la política, la cosmología, la ética y la psicología, la física y la metafísica; es un concepto totalmente ontológico. Se comprende que esté en el origen de la filosofía en la Grecia presocrática, y que los siglos XVII y XVIII lo hayan problematizado incluso desde el terreno de la matemática. Sólo así encuentro verdadera la idea platónica de que “la filosofía es la más grande música”. Tenía que ser pronunciada al borde de la muerte, en el lecho de muerte del envenenador de Eros, de

⁴¹² Cf. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Volumen V* (traducción de J. L. Verma), Madrid, Trotta: 2011; carta del 17 de agosto de 1886 a su madre, desde Sils-Maria; p. 205. Para las referencias al año 1901 o 2000, cf. pp. 223, 302, 377. La valoración del *Zaratustra* como una *sinfonía* son hartamente conocidas, y están plasmadas en sus cartas.

⁴¹³ Cf. Arístides Quintiliano, *Sobre la música* (traducción de L. Colomer y B. Gil), Madrid, Gredos: 1996; Libro II, 57, 24; y 63, 24: “Verdaderamente, no hay acción entre los hombres que se realice sin música. [Y] si la música puede deleitar y transformar a ciudades enteras y pueblos, ¿cómo no va a ser capaz de educar a los individuos? Yo así lo pienso. Y en verdad, *ninguna de las otras actividades sería capaz de construir un Estado ni de salvaguardar el ya constituido*”.

Dionysos y de las Musas. Pero no es Platón el único filósofo que sabe el secreto: la música y la praxis musical es un problema *fundamental* para la filosofía, a causa del concepto de *armonía*. También lo sabe Leibniz: “Y así como nada casi hay más grato a los sentidos humanos que la *armonía musical*, así también nada es más grato que la maravillosa *armonía de la naturaleza*, —de la que la música da sólo un gusto anticipado y una pequeña muestra”⁴¹⁴. Y Deleuze aportó todo un despliegue de conceptos alrededor de dicho problema. Su planteo e interpretación sobre la *armonía barroca* es tan sugerente que provoca rizomas, líneas de fuga entre distintos problemas entre música y filosofía, cine y filosofía, pintura y filosofía, y sus interrelaciones mutuas.

Tenemos a Platón y a Leibniz parados frente a lo tremendo: el desorden. La amenaza latente del caos, una y otra vez —y el hecho de que la nada, la disgregación, se repliegue sobre lo que es; el mal: la discordia (para Platón) y la condenación total del alma (para Leibniz). Deleuze llama a Leibniz literalmente: “el filósofo del orden, más aun, del orden y la policía, en todos los sentidos de la palabra policía [...] Sólo piensa en términos de orden: en este sentido, es extremadamente reaccionario”⁴¹⁵. Lo mismo *exactamente* puede decirse de Platón, que llega a concebir la existencia de una policía musical, un coro de ancianos, una suerte de “legisladores musicales” (*mousikà epimeletén*), lo que podría traducirse como “cuidador”, “celador” o, como pienso que es lícito decir, “curador musical” —el término *epiméleia* corresponde al de *cura*, para los latinos. Se impone entonces una pregunta: ¿cómo difieren dos amantes del orden? Algo podemos intuir: según qué entiendan ambos por “armonía”; y según sea esa diferencia, y sobre qué *lógica armónica* construyan su orden, será que podamos hablar, por ejemplo, de la armonía clásica o armonía barroca. Pero entre dos amantes del orden se abre una fisura: un hombre paradójal. Heráclito será el que puede darnos una pauta para una lógica armónica anterior a Platón, y que al mismo tiempo sea algo así como una primera intuición, una línea quebrada en relación a Leibniz, que nos envíe más lejos aún, hacia la contemporaneidad —pienso que de Heráclito va a beber la sed de liberación del proscrito Spinoza). Vamos a tener que ver cómo Platón tiene que negar a Heráclito, y cómo Leibniz en cierta forma también, aunque conserve toda su fascinación por los flujos⁴¹⁶. Ambos movidos por el placer por el orden: Platón y Leibniz, a siglos de

⁴¹⁴ Cf. Leibniz, G. W., “Sobre el Destino” (ca. año 1690-97); en *Escritos filosóficos* (trad. R. Torretti, T. E. Zwanck, E. de Olaso), Buenos Aires, Charcas: 1982, pág. 387.

⁴¹⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 20.

⁴¹⁶ En los *Nuevos Ensayos* —escrito de combate contra Locke, publicado póstumamente (1765)— Leibniz insiste en su crítica contra la idea atomista del espacio *vacío*, concibiéndolo más bien como espacio-lleno-

distancia, silban una melodía común, pero de ella han extraído diferentes lógicas armónicas, han arrancado tiempos no-pulsados distintos. Y sin embargo, ambos por amor al orden: por amor a una jerarquía ontológica trascendente.

Pero retornemos, para ir demarcando nuestras tres lógicas armónicas. En Platón está la primacía del ojo, *aún* cuando, según vimos, el cuerpo es para él un problema *en* el conocimiento de la verdad; y el oído es el órgano peligroso: porque por la vía del oído entran rápidamente el sofista, el poeta, el músico (por las puertas y ventanas del cuerpo). La fuerza persuasiva del *lógos*, la palabra hablada que se hace oír (palabra política, mítica, musical), hace que Platón se concentre en el oído como órgano receptor problemático, y en el ojo como órgano disciplinador. Platón quiere que el oído vea, es decir, que oiga —pero con el filtro del juicio recto. Todo lo que el oído pueda, debe poderlo *desde la perspectiva del ojo*: ése es su gran imperativo fisiológico. Quiero decir que no se comprenderá jamás la negativa de Platón respecto del cuerpo (la cita que veíamos al comienzo), si se considera lisa y llanamente que él está negando la pasión, el cuerpo, la fisiología, como entorpecimientos en la búsqueda de la verdad; tampoco se avanzará mucho por ese camino si se lee este punto delicado en Platón desde la perspectiva de la negativa cristiana del cuerpo, o desde la duda cartesiana a los sentidos (los sentidos engañan, luego...). Todo eso está presente, sin dudas. Pero en Platón se trata de un *páthos* diferente, de un *páthos* griego; hay que ver qué está queriendo decir. Y entonces, pienso que estrictamente hablando se trata de un oído atravesado por el ojo, dominado por el ojo. Visto así, se comprende entonces la carga semántica de las Ideas, en cuanto fundamento de todo: *eídos*, *idéa*, derivan de *ideîn* (ver). Sigo en la etimología a David Ross, que además remonta el problema hasta un enemigo de Heráclito: Pitágoras y los pitagóricos. Ya en los pitagóricos aquellas palabras aludían a “un modelo o figura geométrica”⁴¹⁷.

fluido; Cf. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (trad. J. Echeverría Ezponda), Madrid, Editora Nacional: 1977, pp. 50; 120; 134: “Al espacio hay que concebirlo lleno de una materia originariamente fluida, susceptible de todo tipo de divisiones, e incluso *actualmente* sujeta a infinitas divisiones y subdivisiones [...] Al golpear un cuerpo se provoca o determina en él una *infinidad* de *torbellinos*, como en un líquido, pues en el fondo todo sólido tiene cierto grado de liquidez, y todo líquido un grado de solidez, y nunca existe medio de impedir enteramente esos torbellinos internos [...] Al espacio se le concibe *lleno* de una materia perfectamente fluida”. Esta teoría se relaciona con lo que Leibniz llama *Ley de Continuidad* (la cual justifica a su vez la tesis de las “pequeñas percepciones” inconscientes): la naturaleza no da saltos, y el alma tampoco, porque siempre se pasa de lo grande a lo pequeño, de lo más a lo menos, y viceversa (pág. 49). Spinoza también niega la existencia del *vacío*; cf. Spinoza, Baruch, *Epistolario* (trad. de O. Cohan); Bs. As., Editor. Proyectos editoriales: 1988; carta VI y XIII, ambas a Oldenburg (pp. 31; 52).

⁴¹⁷ Cf. Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón* (traducción de J. L. Díez), Madrid, Cátedra: 1986; p. 28-29: “El significado original de ambas palabras es ‘forma *visible*’”. La Idea es Forma (*morphé*), pero visible, forma-ojo y ojo-formal: la operación en la cual el ojo deviene ojo matemático y geométrico, ojo

El ojo de Platón es el ojo geométrico: su tarea es disciplinar al oído. Creo que es en estos términos que hay que entender los lineamientos de los que parten todas las exigencias platónicas; esta es como su gran petición de principio. No ligar la teoría de las Ideas platónicas al ojo, a la visión (y a su primacía), es perder de vista el gran recorte que opera Platón sobre el cuerpo; y va a ser uno de los recortes operados sobre el cuerpo más importante para la historia de la filosofía. Platón hace una síntesis titánica: junta a los egipcios, a Parménides, los pitagóricos, Sócrates, y construye todo un aparato nuevo para combatir al gran enemigo: el desorden de lo múltiple y el devenir fatal, azaroso. Se trata de conjurar los flujos erráticos del azar, del devenir loco. Del otro lado tenemos al *lógos* de Heráclito, que no está atravesado por el ojo formal sino que es algo que debe ser escuchado, según el famoso Fr. 22 B 50: “Tras haber *oído* al *lógos* y no a mí...” (*toû lógou akoýsontas*)⁴¹⁸. Aquí hay forzosamente otro recorte sobre el cuerpo, anterior: presencia del oído; ingreso de la música a la filosofía. La armonía del oído —el concepto y la lógica de la armonía *desde la perspectiva del oído*. La armonía de Heráclito es un concepto que se escucha o no (Fr. 22 B 1)⁴¹⁹, que hay que auscultar, e inaugura una lógica *dinámica*: armonía como dinamismo.

La armonía pitagórico-platónica está plegada sobre la Idea; y ya sabemos de dónde viene *eídos* —el concepto y la lógica de la armonía desde la perspectiva del ojo. La armonía platónica es una *morphé* visual, la armonía del ojo: es como un cuadro, siempre está quieto, aunque retrate la tempestad y la furia de los elementos. En esto voy más allá que Deleuze (y me acerco más a Nietzsche), cuando dice que su gusto por lo egipcio es sólo un homenaje a Oriente⁴²⁰; por el contrario, pienso que no es nada casual toparse con Platón anciano admirando a los egipcios: el pueblo de la momificación, de la eternización, los maestros de la piedra, del monolito. Heráclito es el maestro de los flujos. Y entonces: Platón, flujos de arena y piedra (vector desierto). O bien lo contrario, flujos de fuego (vector relámpago). Si Heráclito hubiese viajado al desierto egipcio, habría viajado al modo de Herzog.

formal, que extrae o impone formalidad. En *Dune* de Lynch, según vimos antes, se trata de una forma (*form*) pero del sonido, algo así como una “forma audible” que, en lugar de imponer forma, *puede hacer explotar la forma*, por ejemplo, hacer explotar la forma humana, la forma-hombre. Sería entonces como una forma-deformante, o una (de)forma.

⁴¹⁸ Cf. Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos: 2000; p. 353.

⁴¹⁹ Cf. Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria, *op. cit.*, p. 356: “Aunque este *lógos* existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de *oirlo* como una vez que la han *oído*”. Dejo “*lógos*” sin traducir.

⁴²⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 220.

2. Los contrarios: dos registros y lógicas armónicas. Dos investimentos del cuerpo

2. 1. Primer registro: Heráclito, o la armonía dinámica

“No hay un oído absoluto; el problema es adquirir un oído imposible: hacer audibles *fuerzas* que no lo son. En filosofía, se trata de un pensamiento imposible, es decir, hacer pensables, mediante un material de pensamiento muy complejo, fuerzas que no son pensables”

(G. Deleuze, *Hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son*)

Tenemos entonces el primer recorte de la filosofía sobre el cuerpo: de los cinco sentidos, tomamos dos (el ojo y el oído). Se opera un segundo recorte, una segunda selección: Platón toma el ojo, *el ojo-oído* (un ojo formal, especular y auditivo, pero porque somete al oído a las exigencias del ojo). Heráclito toma el oído, *el oído-ojo* (un oído capaz de ver, pero porque somete al ojo a las exigencias del oído)⁴²¹. Platón construye sobre el ojo su sistema conceptual y al mismo tiempo construye *sus* problemas alrededor del oído —y por lo tanto, el músico es más peligroso que el sofista; el oído, órgano de tentación y peligro. Pero sobre esta segunda selección, Platón va a operar una tercera: consiste en geometrizar el ojo —y ello precisamente por una desconfianza primaria: todos los sentidos (a causa de su ancladura fisiológica) engañan para captar la Idea, tal y como se ve en *Fedón*⁴²². Lo resultante va a ser un concepto de la armonía opuesto al de Heráclito. Y entonces veremos cuál es la operatoria de Platón en relación a esas fuerzas de la música. Es necesario hacer este esfuerzo preliminar, porque seguimos la tesis de que el verdadero traspaso había que rastrearlo en el siglo de

⁴²¹ Cf. Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria, *op. cit.*; fragmento (22 B 101a): “Los ojos, en efecto, son testigos más exactos que los oídos”. Se dirá que esta frase de Heráclito contradice directamente nuestra interpretación; sin embargo, Eggers Lan sigue a Marcovich y sostiene (p. 363, nota 76) que la cita está alterada por un copista de Polibio, y que hay que entender *apistóteroi* (“menos digno de fe”) por *akribésteroi* (“más exactos”). Eggers propone invertirlos, y entonces *los ojos son testigos menos confiables que los oídos*.

⁴²² Cf. Platón, *Fedón*, 66a1-a9 : “[Se acerca más a la comprensión de cada cosa] aquel que, sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e incontaminado [*eilikrineĩ*], intentara dar caza a cada una de las cosas reales [*thereúein tón ónton*], cada una en sí misma, por sí misma e incontaminada desembarazándose al máximo de los ojos y de los oídos y, puede decirse, *del cuerpo entero*, en tanto éste perturba y no permite al alma poseer la verdad y sabiduría, mientras está asociada con él. ¿No sería éste, si es que se da el caso, Simmias, quien alcanzaría lo real? [*ho teuxómenos toũ óntos*]”; Cf. asimismo: 65a9-b3.

las grandes rupturas; siglo que descansó sobre dinamita: el siglo XIX. Ahí, y no en otro lugar: en medio de la polémica de Nietzsche contra Wagner (el romanticismo y el decadentismo), donde el problema del futuro de la música se problematizaba a un nivel totalmente consciente pero no sólo desde la perspectiva conceptual, sino que ya para Nietzsche implicaba toda una pose ontológica. En los textos de *Derrames* podemos encontrar a Deleuze persiguiendo ese mismo problema, de la misma forma que en los textos de *Pintura* aparecen pintores del siglo XIX como pintores de quiebre, que inauguran los elementos de una nueva lógica de creación. De modo que es a partir del siglo XIX que tendremos nuevas herramientas conceptuales para problematizar nuestro asunto contemporáneo del ojo y del oído; y Heráclito es un vector de fuga del que se sirven todo el siglo XIX y XX.

Estamos ante el problema de la selección, de la jerarquía. El orden del discurso provoca escansiones en el cuerpo. La primera es la que selecciona el ojo y el oído. A partir de entonces, un primer camino nos conduce a la *Óptica* y a la consideración del *lógos* bajo un matiz óptico, es decir, creador de conceptos oculares, visuales pero estáticos: todo el universo de los números y la década y el triángulo pitagórico (y del silencio pitagórico); todo el universo de las *eídos* platónicas (y de Sócrates con sus lapsus de inmovilidad silenciosa)⁴²³; y sólo cumplida esta misma petición de principio (y principio de selección) es que podrá haber una armonía celeste, una música de las esferas. Un segundo camino nos conduce a la *Armónica* y a la consideración del *lógos* bajo un matiz sonoro, creador de conceptos audibles, dinámicos. Aquí es exactamente donde tenemos que encontrar las razones por las cuales la música y la gramática comparten la misma red conceptual. Las mismas palabras van y vienen del ojo al oído, de la gramática a la música, de lo que se lee y se ve a lo que se escucha —*modulaciones* de ondas emisoras: de luz, color, sonido. Sólo en segundo lugar es, entonces, que la música se vuelve un problema *de primer orden* para la ética y la política.

Hay una comunidad ontológica entre los conceptos del ojo y del oído, del lenguaje gramatical, del lenguaje sonoro, y del lenguaje jurídico. (1) *Semeíon*: significa tanto la unidad mínima del lenguaje (letra), como la unidad mínima de tiempo, es decir, el tiempo primo, también llamado punto. (2) *Nómos*: significa tanto la ley civil, la ley de la *pólis*, como la ley musical, la melodía, y a veces el canto. Acá está el centro del

⁴²³ Cf. Platón, *Banq.*; 174d4: “Durante el camino Sócrates, concentrando en sí su pensamiento, se quedaba atrás al andar”; cf. 175a7: “Ese Sócrates se ha retirado a portal de los vecinos y allí está clavado sin moverse”; cf. finalmente 175b1-b2: “Dejadle, pues tiene esa costumbre [*éthos*]. De vez en cuando se aparta allí donde por casualidad se encuentra y queda inmóvil [*hésteken*]”.

problema para Platón: ¿quién va a dictar esas *nómoi*, esas leyes? ¿bajo qué registro armónico —uno estático o uno dinámico? Platón mismo lo sabe y lo problematiza en esa obra de vejez sobre las *nómoi*: “Quede, pues, como *dogma*, decimos, esa cosa extraña de que las *nómoi* [melodías] se nos hayan convertido en *nómoi* [leyes]”⁴²⁴.

Propongo la siguiente lectura: que la filosofía sea la más grande música significa en Platón que la música debe volverse filosófica, platónica: que debe racionalizarse o, si se prefiere, formalizarse. Platón como el que vacía a la música y al arte de su elemento más profundo y terrible: la *embriaguez* creadora. Lleva la creación hasta el terreno de la lógica: la creación como potencia lógica, y la racionalización de las fuerzas de la música. Y para esta empresa de normalización, Platón llevó a cabo una verdadera purificación divina; tomó a los dioses más explosivos e inestables, más dinámicos e inatrapables —es decir, los dioses más contradictorios a causa de lo contradictorio de sus potencias—, y los pasó por la criba del ojo. Captar la empresa y el asunto de Platón es captar una solución doble: tomar la armonía heraclítica e invertirla, de la mano de Parménides (que conocía a Heráclito, pero no viceversa)⁴²⁵ y los pitagóricos; así como purificar las divinidades que tienen relación con la música y con la armonía, divinidades todas que tienen una faz terrible: las Gracias, las Horas, las Musas, Dionysos, Éros, Harmonía —que según Hesíodo es hija de Ares y Afrodita, la guerra y el amor, la potencia que disgrega y que une⁴²⁶. Son sus propias palabras: la verdadera Musa debe ser “sobria y sistemática” (*sóphroni kai tetagméne*)⁴²⁷, es decir, una “Musa filosófica”⁴²⁸. ¿Por qué? “Porque toda ocupación en torno a las Musas se hace infinitamente mejor cuando entra en ella el sistema, en lugar del desorden, y ello aunque no acompañe la dulzura al género musical”⁴²⁹. Pero también Éros tiene que volverse filósofo: “Éros es necesariamente filósofo” (*Érota philósophon ênai*)⁴³⁰. Platón atraviesa todo con su ojo geométrico: vuelve a la Musa y a Éros filósofos, los normaliza. Es por eso que la filosofía es la más grande música, —*la música del orden*⁴³¹.

⁴²⁴ Cf. Platón, *Leyes* (traducción de J. M. Pabón y M.F. Galiano); Madrid, Alianza: 2002; 799e11. Cf. asimismo: 722d5-723b4.

⁴²⁵ Cf. Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria, *op. cit.*, p. 318, nota 1.

⁴²⁶ Cf. Hesíodo, *Obras y Fragmentos* (traducción de A. P. Jiménez), Madrid, Gredos: 2000; Cf. v. 937 y v. 675. Harmonía y Cadmo tuvieron a Sêmele, madre de Dionysos.

⁴²⁷ Cf. Platón, *Leyes*, 802c5-d1.

⁴²⁸ Cf. Platón, *Filebo* (traducción de M. A. Durán), Madrid, Gredos: 1992; 67b7.

⁴²⁹ Cf. Platón, *Leyes*, 802c6-c9.

⁴³⁰ Cf. Platón, *Banq.*, 204b4.

⁴³¹ Y pese a todo, según testimonia Diógenes Laercio, Libro IV, §1: “[Espeusipo] puso la estatua de las Gracias [*Khariton agálmata*] en el museo [*en tòi mouseioi*] que fundó Platón en la Academia”. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (traducción de C. García Gual), Madrid, España: 2007, p. 190.

¿En qué la armonía heraclítica es dinámica? ¿Cómo hará Platón para detener esos flujos? Todo exige que comencemos por el Fr. 22 B 51. Heráclito sostiene que el problema de la armonía —y por lo tanto el problema de la música y la música como problema— es un asunto de *fuerzas* (*dýnameis*). ¿En abstracto, bajo cualquier relación? No, pues se trata de fuerzas en oposición, antagónicas; vectores que tienden en direcciones opuestas. Entonces, toda armonía supone para Heráclito: (1) fuerzas, flujos, movimientos; ante todo, las fuerzas se mueven, pues no hay fuerza ejercida que no sea una fuerza en movimiento; (2) relaciones diferenciales de oposición, es decir, fuerzas que no dibujan cualquier tipo de movimiento sino que tienden en direcciones opuestas, que divergen entre sí; se trata de series (aunque Heráclito no piensa en términos seriales) divergentes-convergentes. El Fr. 51 es el punto de partida para nosotros; y en función de este punto primo, proponemos tomar como red argumental los siguientes fragmentos, que nos conducirán a poder extraer una sub-red de conceptos que nos van a permitir alcanzar una interpretación, que es al mismo tiempo una composición. Estamos intentando componer los elementos de una armonía dinámica:

“No entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo [*diapherómenon heoutôi symphéretai*]: armonía propia del tender en direcciones opuestas [*palíntonos harmoníe*], como la del arco y la lira”⁴³² (22 B 51)

“Acoplamientos [*syllápsies*]: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente [*sympherómenon diapherómenon*], consonante disonante [*synâdon díadon*]; de todas las cosas una y de una todas las cosas” (22 B 10)

“Guerra es padre de todos, rey de todos... [*pólemos pánton mèn patér esti, pánton dè basileús*]” (22 B 53)

“Es necesario saber que la guerra [*pólemon*] es común y la justicia discordia [*kai díken érin*], y que todo sucede según discordia y necesidad [*kat’ érin kai khreón*]” (22 B 80)

“La armonía invisible [*aphanès*] vale más que la visible [*phanerès*]”⁴³³ (22 B 54)

⁴³² Utilizo en todos los casos, salvo aclaración, la traducción de Eggers Lan.

⁴³³ Sostengo la siguiente interpretación: “vale más” [*kreítton*] tiene el sentido de “es superior en valencia”; algo más elevado, de mayor calidad. Y entonces tiene también un obvio matiz político de superioridad: pero es una superioridad *a causa de la fuerza expansiva*, razón por la cual puede traducirse también por “más valiente”; es decir, no “vale más” *porque tiene más fuerza* (cantidad), sino porque la empuja hacia adelante (calidad), —luego, no es un asunto de posesión, de tenencia fija, sino únicamente de *movimiento de la fuerza*, como *condición* de superioridad. La versión española de Kirk & Raven traduce: “es más intensa”, cosa que nos conviene mejor, porque incluye todo lo anterior, y además guarda el último matiz

“A la naturaleza le place ocultarse [*phýsis krýptesthai phileĩ*]” (22 B 123)

“Los límites del alma [*psykhês peírata*] no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo [*bathýn*] es su *lógos*” (22 B 45)

“Propio del alma es un *lógos* que se acrecienta a sí mismo” (22 B 115)

“Difícil es luchar contra el impulso [*thymô*]; lo que éste desea [*théle*] lo obtiene a expensas de la *pshyké*”⁴³⁴ (22 B 85)

“El *kósmos* más hermoso es un montón de residuos reunidos al azar” (22 B 124)

Los fragmentos muestran un *éthos* filosófico donde hay una primacía del oído sobre el ojo: la verdadera armonía no se ve, no es del orden de los fenómenos, no se aparece: es *in-visible* (*aphanés*), de allí su superioridad; es una armonía *de intensidades*. ¿Por qué no se ve? ¿No somos capaces? ¿Hay una limitación que arrastramos? Podría ser; en todo caso, lo que es seguro es que a la naturaleza le place esconderse, es amante de los escondrijos; literalmente, se encripta, se rodea de *pliegues*. Bajo todo punto de vista, se trata de algo que se pierde de vista: no se ve; el ojo no conduce a ella. Tiene sentido: veo una lira, veo un arco; pero en ningún caso veo qué es propiamente lo que los mantiene afinados, tensos, lo que los hace estar listos para su uso: hacer música o disparar (crear o destruir); y ni siquiera noto la tensión, el conflicto, el tironeo de sus fuerzas antagónicas intensas. Están allí, completos, aptos; pero lo que los hace ser lo que son, está ausente a la vista. Y únicamente *cuando las fuerzas antagónicas son efectuadas*, y en plena efectuación, es que capto su armonía dinámica: oigo una melodía, oigo a alguien que cae bajo el efecto y baila o canta; oigo el chasquido de la flecha disparada, oigo el grito de alguien que muere, —porque aunque el nombre del arco (*biós*) es vida (*bíos*), su efecto es *thánatos*, la muerte (22 B 48). En otros términos: los ojos no me muestran la armonía porque es algo que sólo puede ser escuchado: no es visible pero es audible, es algo que hay que hacer audible. La armonía de Heráclito es una armonía que hace ruido, produce sonidos. ¿Qué es una armonía que hace ruido? Para que haya ruido tiene que haber contradicción, tumulto, alboroto —muchas voces

que contiene *kreítton*: “más peligroso” (a mayor intensidad de la fuerza, mayor peligro). Cf. Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos* (traducción de J. García Fernández), Madrid, Gredos: 1999.

⁴³⁴ En este caso sigo la siguiente traducción: Llanos, Alfredo, *La filosofía de Heráclito*, Buenos Aires, Rescate: 1984; p. 162. Eggers Lan traduce (cf. *op. cit.*, p. 390 y nota 120) *thymós* por “corazón”. Sin embargo dejo sin traducir *psykhé*, que ambos traducen por “vida”.

queriéndose hacer oír, voces diferentes que vayan en direcciones opuestas. Platón, por el contrario, es casi la armonía del cementerio, es decir, de la pirámide egipcia: pareciera que está siempre al borde de tender al silencio del desierto, porque es el acuerdo de las momias, de los muertos. Los muertos siempre están de acuerdo en su silencio —de allí que los vivos no paren de alimentarse de los muertos: ellos siempre otorgan, *porque* callan. Pero en Platón no se trata del silencio del sin-sonido (si hay un sin-sentido, una sin-razón, también puede haber un sin-sonido) sino de la univocidad; el silencio de la *univocidad*. Platón es un vector que no para de fugarse hacia Egipto, un vector de desierto. Del otro lado, la guerra, la discordia, la contrariedad, la crisis, la divergencia, producen ruido —tumulto de guerra, grito de *alalá*. Por eso es una armonía audible. Se trata de una ley cósmica que rige como pura necesidad sobre todas las cosas. Se dirá que “ley” supone “orden”, y que entonces el aristócrata Heráclito es también un filósofo del orden. Contesto que el problema no está planteado en términos de orden *vs.* desorden, y ni siquiera en términos de orden *vs.* caos, sino en *qué tipo de orden* se saca desde el caos. Es esperable que para Heráclito la pareja orden/desorden no represente un problema, ya que su filosofía se trata justamente del *pasaje* de un contrario en otro y viceversa, del flujo constante de las cosas que se identifican contradiciéndose. La oposición es un supuesto; de lo que se trata es de los pasajes, porque es en los pasajes donde se juega la armonía (día-noche, etc.). Sin embargo, es evidente que para que exista algo, para que exista mundo (*kósmos*), es necesario que un orden sea impuesto — es preciso que rija una ley: la armonía del *lógos*; diríase que es un *lógos* acústico, una legalidad acústica, que ausculta, por oposición al *lógos* platónico que es visual, ojo formal.

¿Qué lógica persigue la armonía como ley cósmica? ¿Cuál es su legalidad? La lógica de la guerra (*pólemos*). Es una ley de guerra: es *inter* y *entre*; en primer lugar, es una ley interior porque es immanente a las oposiciones; en segundo lugar, es una ley *entre*, porque se da entre los elementos que confluyen. Es la táctica y la estrategia del cosmos. Es una ley de crisis, de ruptura entre elementos que se han encontrado como siendo opuestos. *Porque* hay multiplicidad, hay oposiciones; *porque* hay oposición, hay guerra. Pero también es válida la inversa: *porque* hay unidad (identidad de una cosa consigo mismo, pese a una interna contradicción), hay oposición —me voy a topar con otra unidad opuesta a mí en diferentes grados intensivos de fuerza; *porque* hay oposición entre identidades opuestas hay guerra en la multiplicidad, *a causa de* la unidad. Pienso en una sinfonía de instrumentos de cuerda: cada instrumento es una

unidad (el arpa, la lira, el violín, el piano, etc.) que sólo es tal, a causa de una tensión de contradicción interior: las cuerdas tensadas afinando en diferentes notas son como vectores de fuerzas que tienden a valores diferentes. Es la identidad interior a causa de la diferencia interna lo que hace *uno* al instrumento (la lira, una lira). Así decimos que la lira tiene armonía, tiene orden: está afinada, y ella misma es sinfónica puesto que diferentes tensiones de diferentes cuerdas en diferentes notas hacen que al escuchar cierto sonido al aire yo diga: “eso es una lira” (no necesito *ver*). La lira puede producir armonía porque ella misma es el resultado de una armonía interna: el arpa suena, y sonando se expresa a sí misma; es una armonía productora de sí misma, es una potencia activa. Ahora suenan varios instrumentos a la vez, y yo escucho tal melodía. Para que esa melodía sensible a mis oídos exista, ha sido necesario un procedimiento semejante: lo que antes hacíamos entre las cuerdas, ahora ha tenido que darse entre los distintos instrumentos teniendo que concertar entre sí para producir melodía. Tensiones dentro de tensiones; o bien tensiones produciendo otras tensiones. Por todos lados tensiones opuestas (*palíntonos harmoíe*), y por todos lados una bella armonía de guerra. Porque *pólemos* es el padre, el progenitor y productor de armonías. Es el *lógos* creador. A él hay que escuchar, al tumulto de la guerra, de la ley cósmica, y no a Heráclito.

La armonía dinámica es: al divergir, al tender en direcciones opuestas, se converge. Es una divergencia (despliegue) que converge consigo misma (repliegue); es exactamente el movimiento de las fuerzas, del niño cósmico que juega como al *fort-da*, —recordando la relación que plantea Deleuze entre el *fort-da* del niño y el pequeño ritornelo, en *Derrames*⁴³⁵. Es el propio Heráclito quien dice: “El camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo” (22 B 59). Para que haya armonía tiene que haber oposición, elementos opuestos; pero la guerra entre ambos no puede cesar, so pena de perder armonía. La armonía no es sinónimo de paz, ni de cese de movimiento (equilibrio de fuerzas), ni de resolución del conflicto; no se ponen de acuerdo, al contrario, persisten en la diferencia. La armonía no es un *contrato*, es un constante despliegue y repliegue de intensidades de las fuerzas, avanzar y retroceder, ir y venir, ir para venir, venir para ir, replegarse para desplegarse, etc. Por eso la guerra no es un simple desorden, un puro caos, es una ley caótica y es un caos legal: es una paradoja, la ley que enuncia una paradoja en medio de la filosofía de un hombre oscuro y paradójal. Así hay que enfrentarse al fragmento 22 B 124, que dice que el más bello cosmos es

⁴³⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 331.

como un montón de desperdicios echados *al azar*. Es como si los cuerpos y las fuerzas anduviesen al azar, erráticamente, sin rumbo, y de repente se toparan: allí comprenderían la oposición que los separa y los catapulta de vuelta en direcciones opuestas. Cuando todo esto sucede, una guerra se está librando; constantemente se están librando guerras. Así se produce el cosmos, el orden bello, la cosmética de lo real: armonía dinámica. El punto (donde se topan) es como un foco donde se irradia y se crea la oposición. Es en un punto, en un foco de conflicto donde se produce la armonía. Se podría hacer equivaler a este punto con el “punto sin dimensión” que Deleuze toma de Paul Klee en sus textos sobre *Pintura*, en relación justamente al problema del orden/caos en el hecho pre-pictórico. Ese punto, unidad mínima, sería lo que antes llamábamos *semeíon*, —unidad mínima, tiempo primo, sobre el que se producirá armonía. En Klee es el “punto gris” (blanco + negro), que es un “punto fatídico *entre* lo que deviene y muere”. Es justamente algo que surge *entre*, en la frontera. Y este punto “salta sobre sí mismo”, se repliega sobre sí mismo para poder desplegarse y producir cosmos, hecho pictórico.

La armonía es una ley cósmica, pero es *inmanente* a la tensión propia de las cosas. Esa es la paradoja: es una ley que es efecto, efectuación, resultado; es una ley que preexiste y subsiste (o *in-siste*), es a la vez antecedente y consecuente; es a la vez un supuesto, una condición de posibilidad, y el producto interno de una actualización o efectuación. Se puede entender el concepto de armonía como una ley de insistencia: es una paradoja productora. Es un horizonte virtual sonoro que hace posible los sonidos al mismo tiempo que es el resultado-de. También el acontecimiento suicidio (guerra contra sí mismo) es lo inesperado, según Deleuze, pues llega no en el peor momento, en el momento de la decadencia de las fuerzas, de la contracción y relajamiento de fuerzas, sino en el mejor momento —al final volveremos sobre eso. Lo dice el propio Heráclito en el fragmento 22 B 18: “Si no se espera lo inesperado [*anélpiston*], no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder [*áporon*]”. Es en ese sentido que precisamente: “A todas las cosas las gobierna el rayo [*keraunós*]” (22 B 64).

La profundidad del *lógos* es la profundidad del rayo, de lo inesperado: esto es la armonía como ley cósmica —como ley de modulación por “módulo rítmico”, en términos de Deleuze. Es una lógica dinámica que atraviesa todas las cosas, “atraviesa el universo” (22 A 8), las atraviesa como un rayo: sobreviene de forma inesperada, como un golpe, como una pulsación, como un golpe que pulsa tiempo. *Plegé*, es decir: golpe, palpitación, choque, herida, lucha a golpes. *Plesso*: puede ser un golpe del que

sale un ritmo (golpe rítmico), como cuando se golpea el piso con los pies para marcar el *tempo* de la música, o bien cuando se baila. Pulsación que produce sonido y ritmo; pulsación de tiempo, marcas o escansiones de tiempo. Tocar un instrumento y producir armonías es dar golpes a las cuerdas, pulsar cuerdas (*pléktron*, púa con la que se golpea el encordado). Se comprende: todo lo que tiene armonía ha sido atravesado por un golpe, por una pulsación: “Todo animal es llevado a pastar con un golpe [*plegέ*]” (22 B 11). Todo titila, da pulsos, un pulso de tiempo lo atraviesa. Es allí, en el relampagueo del rayo, en el golpe del rayo, donde radica su profundidad y la profundidad de todo este orden del *lógos* en el interior de todas las cosas: “tan profundo [*bathýn*] es su *lógos*” (22 B 45). *Bathýs* refiere a lo profundo, hondo, rico; pero es la profundidad propia del umbral, de lo que está *entre*. No es la riqueza y la profundidad como posesión firme, sino la de lo que se fuga y se esconde en un fondo, o bien se desfonda; es profundo, rico, *porque* se encripta. Es la profundidad del *fata morgana*: lo que está en medio de las cosas, atravesándolas de un golpe, pulsándolas y poniéndolas en movimiento; —así se dice “*óρθος bathýs*”, rayar el alba, o sea, lo que está “entre dos luces”. Es la razón por la cual en el lenguaje *paratáctico* de Heráclito no hay *nexos*: no hay contrato, no hay nada de antemano que verbalice e indique identidad, ni la posibilidad de predicación de una cosa respecto de otra tal, que ponga a una (el predicado) en relación directa atributiva respecto de otra (sujeto)⁴³⁶. La armonía es una herida, una *rayadura* —*keráunós*: rayo; *keráunô*: golpear o herir con el rayo, fulminar —como hace Zeus siempre, y como hizo con Semele al dar a luz a Dionysos. Volvemos a la armonía como empresa peligrosa, como juego malo: riesgo de fulminación. En este exacto sentido tenemos que entender también las palabras de Deleuze cuando dice que “somos música pura”⁴³⁷, y que “todo comienza por un pequeño ritornelo”⁴³⁸. Tanto Nietzsche como Hölderlin comparten esta idea de la fulminación del acto creador. Pero ya lo sabemos, la empresa puede ser tremenda, y entonces el golpe de rayo deviene golpe de muerte: el disparo suicida de Von Kleist y

⁴³⁶ Para el problema del lenguaje para-táctico (ausencia en Heráclito del verbo/nexo “ser” para definir lo real, y por lo tanto, imposibilidad de *atribución* de un predicado a un sujeto, vale decir, imposibilidad de *S es P*). Cf. Poratti, Armando, *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba: 2000; p. 52: “No hace falta indicar la distancia que separa la frase heraclítica del esquema aristotélico de la proposición. Cada uno de los términos “es” en su no-ser-el-otro, y esto como es obvio no puede expresarse apofánticamente: mediante un “es” copulativo. *No hay aquí atribución* alguna [...] La verdad se dice en la *parataxis* misma como posición de los términos en la contraposición, que es antes que nada posición de la contraposición misma”.

⁴³⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 305.

⁴³⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 316.

Van Gogh, o el disparo de locura de Hölderlin, Strindberg, Nietzsche. Tenemos entonces todos los elementos constitutivos de la lógica armónica de Heráclito, de la armonía dinámica (vector de fuego o de rayo). Es una armonía como estabilidad inestable entre contrarios o fuerzas contrarias, incluso entre armonías diferentes (tensiones internas diferentes), en cuanto que la guerra es padre y la justicia (*díken*) es discordia (*érin*), y todo acontece según discordia y necesidad (22 B 80).

Se trata de algo cuyos límites no están claros a causa de su profundidad. Es una ley cósmica de una legalidad aporética o paradójal. Es un tipo de ley activa, lo contrario a un *mandamiento*, a una orden o una *negación*; no es la ley como represión, reacción. Es una ley de *flujos*, por eso la física de Heráclito es una dinámica. Es el horizonte, el umbral como ley: nadie puede llegar al *fata morgana* no importa cuánto camine, pues no se llega a un límite predefinido, sino que el límite es emergencia que surge *entre* las oposiciones, que se dan su propio límite, su propio umbral de tolerancia sonora y rítmica; camino arriba y abajo uno y el mismo; común es el principio y el fin. Pero se trata de absolutamente cualquier punto que se tome (*semeíon*), y por lo tanto, es un punto móvil que se desplaza. Sus características y su universo semántico se mueven entre: *ápeiron*; *áporon* (difícil de acceder); *plegέ*; *bathýs*; *keraunós*. Sus límites no están claros porque es una ley del límite, *es* en el límite y habita el límite, surge *de* él y *en* él por un golpe, un rayo que es él mismo una línea fronteriza. Imagino la noche y la pura oscuridad; de repente, un impulso, una pulsación: el síntoma de una guerra —estalla un relámpago y raya lo negro con un impulso instantáneo de luz (límite y frontera móvil que se desplaza y dibuja un recorrido). Sale del fondo, diríase que el fondo lo escupe: rugido sonoro que estalla como una guerra —retomo un pasaje de Deleuze en *Diferencia y repetición*⁴³⁹.

Y bien, el rayo/relámpago simboliza al padre de todas las cosas, la generación y *creación* bajo principio masculino; es una especie de emisión instantánea espermático creadora⁴⁴⁰. Jean Chevalier muestra el vaivén del símbolo del rayo precisamente como generador (“se compara a la emisión de esperma”) y como potencia creadora

⁴³⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición* (traducción de M. S. Delpy y H. Beccacece), Buenos Aires, Amorrortu: 2002; p. 61: “La diferencia “entre” dos cosas es solamente empírica, y *las* determinaciones correspondientes, extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue —y que, sin embargo, *aquello de lo cual* se distingue no se distingue de él. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue. Se diría que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo. Hay algo cruel, y aun monstruoso, de una y otra parte, en esa lucha contra un adversario inasible, donde lo distinguido se opone a algo que no puede distinguirse de él, y sigue uniéndose a lo que se divorcia de él”.

⁴⁴⁰ El sustantivo *spérma-tos* comparte la raíz con el verbo *spérkho*: impulsar, desencadenarse, lanzarse, precipitarse; todo eso puede decirse de la acción dinámica del relámpago.

“fertilizante” (benéfica o nefasta), incluso en la tradición bíblica⁴⁴¹. Todo este componente sexual propio de la creación, del *acoplamiento* o ensamblaje de los contrarios como *efecto de golpe*, está contenido en Demócrito (fragmento 68 B 32)⁴⁴². Y Platón retoma todo esto con su asunto de Éros como potencia creadora erótica, pero con el único el fin de depotenciarlo —volviéndolo filósofo. De la misma forma que va a depotenciar al resto de divinidades que tienen que ver con las esferas de creación, porque operan extáticamente, dando golpes, modulando; divinidades cuya fuerza es una fuerza de impulso, que provoca pulsaciones, inocula ritmos locos. En *Banquete* es clarísimo: la creación musical que es propia de Éros (es en *Leyes* y en *República* donde mayormente introduce a Dionysos) es un *ardor*. La armonía es una creación espermática y erótica, produce ardor; es como si la armonía, que es la ley de la unidad de los contrarios en el *entre* de la lucha —porque lo fundamental no es la unidad que los une sino la tensión que los mantiene separados, según necesidad, en plena unión—, fuese un *espasmo*, un pulso, un pequeño golpe de muerte en medio de la vida. Por eso la vida supone fases de micro-muertes, de pequeñas muertes que se producen y engendran vida.

Último componente de la armonía dinámica: el éxtasis, la embriaguez⁴⁴³. Otro problema para Platón. En Platón el *lógos* es siempre movimiento codificado desde afuera, un discurso codificante —corta flujos con un modelo preexistente. Toma flujos de embriaguez (*manía*, *mantiké*, etc.)⁴⁴⁴ para sublimarlos. En Heráclito el *lógos* es creador, generador de sí mismo y de su propia ley dinámica; es realmente un *lógos spermatikós*. Nietzsche va a llevar este componente “embriaguez” dentro del universo conceptual de su filosofía, desde los escritos preparatorios al *Nacimiento de la tragedia* (anteriores a 1872) hasta el final, en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888); lo va a ir

⁴⁴¹ Chevalier, Jean, *Diccionario de símbolos* (traducción de M. Silvar y A. Rodríguez), Barcelona, Herder: 1986; pp. 870 y ss.

⁴⁴² Cf. Eggers Lan, Conrado y Poratti, Armando, *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos: 1997; Fragmento 68 B 32: “El acoplamiento es una pequeña apoplejía, porque el hombre se evade del hombre y, como por efecto de un golpe, se separa y se arranca de sí mismo”.

⁴⁴³ Cf. Simmel, Georg, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre Música* (traducción de C. A. Ferez); Gorla, Buenos Aires: 2003; p. 44: “La Música es originalmente un producto natural de la excitación, y como, de acuerdo con la naturaleza a la que pertenece, sólo puede llamar de nuevo a la excitación, parece una contradicción que, como se subraya frecuentemente (especialmente entre los griegos), produzca también impresiones moderadas y relajantes. Esto se puede resolver comprendiendo que ese efecto es *indirecto*: en los hechos, la música sólo puede producir efectos de algún modo excitantes; si la excitación se produce en un sentido distinto al anteriormente dispuesto, esto *la debilita*”. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, §106: “Merced a la música las pasiones gozan de sí mismas”.

⁴⁴⁴ En *Fedro* Platón traza cuatro grados de locura; a saber, Apolo: la “inspiración profética”; Dionysos: “la mística”; las Musas: “la poética”; Afrodita y Eros: “la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa”. Cf. Platón, *Fedro* (traducción de E. Lledó Íñigo), Madrid, Gredos: 1993; 265a8.

pesando, y va a ir resignificando la relación primera entre la embriaguez dionisiaca y el impulso formal apolíneo (el primer schopenhauerismo), hasta dar un viraje fatal a partir de 1881, cuando conoce a Spinoza y queda fascinado —proceso que inicia ininterrumpidamente a partir de *Aurora* y *Gaya Scienza*.

Tenemos hasta aquí todos los elementos de la *armonía dinámica*, y una buena parte de su constelación conceptual y la forma en que opera esa lógica. El *lógos* como ley de devenir: *pólemos*, conflicto y discordia, como justicia y ley cósmica. La armonía como tensión convergente-divergente (tender en direcciones opuestas), como resultado del antagonismo de las tensiones. Heráclito no se ahorra menosprecios hacia Pitágoras (22 B 81). Pero Platón va a beber de esa fuente pitagórica: la armonía como *ley de proporción* que *impone límite*, que neutraliza las tensiones y oposiciones; proceso de normalización y disciplinamiento. En Platón, el *valor* es siempre preexistente: las *eídos* son la garantía de realidad por participación: una cosa vale a causa de su fundamento, que es su unidad constitutiva. En Heráclito una cosa *vale* cuando se pone en juego (el niño Aión juega) en un flujo con una fuerza contraria; el valor es el resultado del entrecruzamiento en el punto. La lucha tensa provoca un despliegue de fuerzas, y en ese devenir es donde una cosa mide su valor al enfrentarse a su contrario, con el que sin embargo se identifica.

2. 2. Segundo registro: Platón, o la armonía estática

“Los modos musicales [*mousikês trópoi*] no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen al Estado [*áneu kinéin politikôn nómon tón megíston*]”.

(Platón, *República*; 424c5-c6)

En Platón se trata del problema de la armonía en inmediata relación entre lo uno y lo múltiple; qué es lo uno y qué es lo múltiple, qué hace a lo uno ser uno y a lo múltiple ser múltiple; y asimismo la relación entre ambos. Hay lo múltiple (oposiciones), y entonces es necesario *operar una fuerza* (que es la fuerza de lo uno) para lograr la unidad y la armonía, la resolución del conflicto. Todo el acercamiento de Platón al concepto y problema de la armonía es diferente; revela todo otro *éthos*

filosófico, una entera manera de ser y de vivir: a partir de la diferencia, debemos aplicar una grilla de unidad, una operación de *moldeado exterior*⁴⁴⁵ para traer orden, para imponer armonía unitaria.

Quizá toda la diferencia radica en el método: en Platón se trata una y otra vez de lo geométrico —recordamos la frase que merodea alrededor de la historia de la Academia platónica: “que no entre nadie ageómetra”. Platón *deduce* la armonía, práctica que va a heredar de los pitagóricos. A partir de allí, la esencia de la música es ser matemática: todos los autores afirmarán esta necesidad. Sin embargo, no es el profundo carácter matemático de la música (incluso Leibniz va a sostener esto) el causante de esta especie de variación platónica en relación a la caracterización de la armonía; la armonía estática tiene su origen en otro lugar. Se trata de una exigencia previa, diríase ontológica: es necesario partir de una base segura, estable; es necesario que el juicio pueda recibir todo (ante todo, se trata de *enjuiciar*), para lograr esa conquista, es necesario un orden del *lógos* que no sea *paratáctico*, aporético, inseguro. Para discernir, enjuiciar, es necesario un régimen de esencias, es necesario remitirse a un punto de apoyo sólido: lo uno. La unidad debe preceder a la multiplicidad pero bajo la forma de la sujeción: la unidad debe dar identidad a la multiplicidad, es decir, razón de ser. Y entonces, sea cual sea el status de lo uno (las *eídos*), se convierte en condición de posibilidad y necesidad de lo múltiple —lo uno *sujeta* al juicio, produce juicio. Esto funda el principio de *autoridad*, que es un “principio de competencia”⁴⁴⁶: quien tiene juicio es quien conoce las esencias (*eídos*), el fundamento último, lo real mismo — luego, por competencia, debe gobernar (toda la teoría de *República*). Es por eso que se trata de un modo de vida filosófico: triple juego entre el campo lógico del juicio —que tendrá que decir lo real al mismo tiempo que es fundado a su imagen y semejanza—, el ontológico, y el político. El concepto de *participación* (*méthexis*) será el concepto linde, la frontera sólida, monolítica; sin embargo tiene todo un status diferente y un matiz o tonalidad vaciada de la umbralidad heraclíteica; ya no es un relampagueo ni una pulsación. La frontera de Heráclito es el *fata morgana* de Herzog y el *rayo verde* de

⁴⁴⁵ Sigo de cerca los elementos del análisis deleuzeano en *Pintura*, que aquí aplico, pero mantengo la idea nietzscheana de Platón como griego egiptizado; de modo que la operación que le corresponde —cuadra perfectamente con lo que hemos estado citando y analizando aquí— es entonces la de moldeado exterior, y no la de moldeado interior o módulo interno, que él toma de Buffon; cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 235: “La modulación egipcia la definía por el molde cristalino. La modulación griega la definía por el módulo, por el *módulo rítmico*”. En Heráclito, en cambio, claramente hay un módulo *rítmico*, según hemos visto.

⁴⁴⁶ Me sirvo del mismo el giro que utiliza Deleuze alrededor del *mismo* problema, pero en relación a Spinoza y Hobbes; cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011; ver toda la Clase III, especialmente en la pp. 85 y ss.

Rohmer⁴⁴⁷. Tal y como se ve en el fragmento 22 B 93, no se la puede decir (*légei*) sino sólo señalar por medio de signos o señales (*semaínei*).

Primera causa: es necesario poder enjuiciar, y en última instancia, predicar distintos atributos, accidentes, respecto de un sujeto uno: *S es P*, que en Heráclito falta totalmente. Segunda causa: el juicio permite separar, *discernir* también un generante-ingenerado respecto de algo generado (potencia y acto). A partir de allí, podremos hacer lo que Nietzsche denunciaba como rasgo de lo decadente: *separar* una fuerza de lo que ella puede —así hay que entender la curiosa sentencia nietzscheana de que Dios sigue vivo en la gramática, en la base misma del juicio⁴⁴⁸. Ahora se trata del ojo formal judicial, que somete al oído que opera por *conjetura*. Cito un pasaje de *Filebo*:

“Si se apartan de todas las ciencias las [ciencias] del *número*, medida y peso, lo que quedará sería, por así decirlo, nulo [...] En primer lugar, está lleno de eso el arte de tocar la flauta, porque *no ajusta sus armonías por medida, sino por la práctica de la conjetura*, y toda modalidad de música que busque la medida de la cuerda *pulsada por conjetura*, tiene en consecuencia un importante ingrediente de inseguridad”⁴⁴⁹

Someter a juicio equivale a “ajustar a medida”, imponer la proporción y la armonía del número, a encajar: operación de modelado. En esto, Platón es totalmente egipcio. En *Leyes* se ve muy particularmente esta admiración de Platón por Egipto — ya en *Timeo* Critias cuenta aquella historia (Deleuze la recuerda en *Pintura*) del sacerdote egipcio diciéndole a Solón: “¡Ay! Solón, Solón, ¡los griegos serán siempre niños! ¡no existe un griego viejo!”⁴⁵⁰. Todo es nuevo, y los conceptos tienen ritmos y tonalidades diferentes: el niño de Heráclito; el niño de Platón; el niño de Nietzsche. Pero también el padre en Heráclito (*pólemos*) es diferente al padre en Platón⁴⁵¹. Lógica armónica estática con operaciones de *modelado* y de *figuración*; construcción por modelado, figuración según imagen. Recorro a *Timeo*:

⁴⁴⁷ Cf. Rohmer, Éric (Dir.), *Le rayon vert*; Francia, [Les Films du Losange](#): 1986. Cf. Herzog, Werner (Dir.), *Fata Morgana*; Alemania, W. H. [Filmproduktion](#): 1971. Cf. Herzog, Werner (Dir.), *Encounters at the End of the World*; U.S.A., Discovery Films: 2007.

⁴⁴⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo* (traducción de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza: 1998; p. 55, §5: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.

⁴⁴⁹ Cf. Platón, *Filebo*; 55e; 56a-b.

⁴⁵⁰ Cf. Platón, *Timeo* (traducción de F. Lisi), Madrid, Gredos: 1992; 20d7 ss.

⁴⁵¹ Para el concepto del Demiurgo como “padre” en *Timeo*, ver 28c6: “Hacedor y padre” (*poietikènai patéra*). Cf. la nota 34 de la p. 103, en la traducción de Eggers Lan, en *Timeo*, Buenos Aires, Colihue: 1999.

“Acerca del mundo, sin embargo, debemos investigar de nuevo conforme a cuál de los dos modelos [*tôn paradeigmáton*] lo produjo el Constructor [*ho tektainómenos*]: si de acuerdo con el que es idéntico y del mismo modo [*tauta kai hosáutos*] o con el que es generado [*gegonós*]

Hay dos modelos, dos formas de modelar el mundo, de hacer un mundo. Platón usa la palabra “paradigma” (modelo, referente), de modo que hay *dos paradigmas*: o bien crear contemplando lo inmutable y permanente⁴⁵³; o bien contemplar lo que se mueve, lo generado. Pero también usa el verbo *blépo*: contemplar con el *ojo*, mirar *para copiar*; es un ojo lógico porque contempla y juzga *antes de* modelar. Timeo dice: “fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa como modelo”⁴⁵⁴. Es entonces la única razón por la que puede decirse que el *kósmos* es tal, es decir, ordenado y bello: “si este mundo es bello (*kalós*) y su creador bueno (*agathós*), es evidente que miró el modelo eterno (*tò aidion éblepen*)”⁴⁵⁵. Pero falta un paso más: someter el movimiento errático a medida, ritmo y proporción (inyectar armonía), y someter lo múltiple a una unidad que es una unidad de modelado —eso significa crear algo viviente. Crear algo viviente significa crear el *devenir* (*génesin*)⁴⁵⁶; por lo tanto, el devenir también es una especie de subproducto. Uno crea mundo, significa que uno crea una lógica de devenir que corresponde y explica a ese mundo, que es la operatoria de ese mundo, pero copiando un modelo. Modelar es imponer orden a las fuerzas, sujetarlas al modelo, vectorizarlas en un nuevo devenir:

“Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es *visible* (*horratòn*), y que ese movía *sin reposo* de manera *caótica* y *desordenada*, y lo condujo del desorden al orden [...] Colocó razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera más bella y mejor por naturaleza [Así] este universo llegó a ser verdaderamente un viviente”⁴⁵⁷

⁴⁵² Cf. Platón, *Timeo*; 28c5-29a3.

⁴⁵³ Eggers Lan traduce “idéntico y del mismo modo”; Lisi traduce “inmutable y permanente”.

⁴⁵⁴ Cf. Platón, *Timeo*; 28a-b.

⁴⁵⁵ Cf. Platón, *Timeo*; 29a2.

⁴⁵⁶ Cf. Platón, *Timeo*; 29e1.

⁴⁵⁷ Cf. Platón, *Timeo*; 30a-b6.

Es el orden de un conductor: orden del pastor que dirige al ganado disperso; orden del general que dirige y reagrupa las tropas. Vemos entonces qué es modelar (moldeado externo) según lo eterno e inmutable, la Idea: *fijar el orden del movimiento*. Tomar lo que no tiene reposo (*ouk hesykhían*) —que también tiene el matiz de “lo que no guarda silencio”, lo que es ruidoso, e incluso “lo que no es desierto”—, tomar lo que se mueve de forma inarmónica y desordenada (*kinoúmenon plemmelôs kai atáktos*) y que está “fuera de tono”, desafinado (inarmónico) y, por tanto, en falta (*plemmelés*); es decir, lo que no está en su sitio, en su puesto —*átaktos*: “desordenado”, pero con el matiz de indisciplina, de alguien que, especialmente en la confusión de la guerra, no mantiene su puesto. Hay entonces muchas voces, muchas tonalidades, ritmos diferentes (cada cosa con sus *golpes* de subida y bajada, sus intensidades, sus devenires), también sus diferentes silencios (el silencio del desierto no es el mismo, por ejemplo, que el silencio de Buda, o el silencio pitagórico, o el silencio de Sócrates, o el silencio de Nietzsche). Es el punto de partida: hay *multiplicidad*.

Crear insertando armonía estática es crear con paradigmas, con moldes eternos: *una sola voz*, ritmo, tono, intensidad, etc. La creación como proceso de normalización, como *unísono* (concepto caro a Rousseau, que define la melodía, por oposición a la armonía, como unísono)⁴⁵⁸. Reducción del desorden al orden, apelando a un molde externo y permanente. Aquí está la base de la teoría con la que Platón discute con los poetas, sofistas, y lo que considero sus peores enemigos: los músicos —sus fuerzas son erráticas, andan al azar, los mueve una potencia loca, divina (*theía dýnamis* o a veces *theíai moírai*) que los posee y los sujeta: una fuerza tremenda, inestable y explosiva⁴⁵⁹. Es el rayo de Heráclito. ¿Por qué más peligroso que el sofista? Porque el sofista tuerce

⁴⁵⁸ Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos sobre música* (traducción de A. Ferrer y M. Hamerlinck), Valencia, Universitat de València: 2007. Ver especialmente el texto *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, p. 295: “La belleza de los sonidos es la de la naturaleza [...] Un sonido lleva consigo todos sus sonidos armónicos concomitantes, en *las relaciones de fuerza* y de *intervalo* que deben tener entre sí para dar la más perfecta armonía de dicho sonido [...] Vuestros oídos y vuestro gusto se han echado a perder por un arte mal entendido. *Por naturaleza* no hay otra armonía que el *unísono*”. Cf. asimismo *El origen de la melodía*, pp. 230; 232: “Reducida a la nada la *melodía* y habiéndose vuelto la atención del músico enteramente hacia la *armonía*, todo se dirigió poco a poco hacia este nuevo objeto [...] Al haberse vuelto de este modo nuestro sistema musical puramente armónico, no resulta sorprendente que la melodía se haya resentido y que la música haya perdido para nosotros una gran parte de la *energía* que tuvo en otro tiempo [...] Se equivoca uno en música cuando toma por causa primera la armonía y los sonidos, que en efecto no son más que instrumentos de la melodía. No es que la melodía a su vez posea esta causa en sí misma, sino que la extrae de los efectos morales de los que ella es la *imagen*; a saber, el grito de la naturaleza, el acento, el número, la medida y el tono patético y apasionado que *la agitación del alma* da a la voz humana”.

⁴⁵⁹ Cf. Platón, *Ión* (traducción de J. M. Pérez Martel), Madrid, Alianza: 2004; 533d1-d3: “No es una *tékhnē* lo que te hace hablar bien de Homero, sino que te mueve una fuerza divina [*theía dýnamis hé se kineí*]”.

el *lógos*, lanza discursos dobles (*dissoi lógoi*), pero siempre está dentro del *noûs*, y si daña, daña con su técnica y lógica de lo peor; en cambio el músico-poeta está siempre bordeando la razón, yéndose por fuera; es una potencia nómada, y cuando es poseído, pierde totalmente todo vestigio de *noûs*. Pero tampoco tienen *tékhne* cierta y segura, especialmente cuando se abandonan a la improvisación o a la conjetura (situación de estar poseído, endiosado, y crear con ritmo loco, desatado, fuera de sitio) y lejos del número: “no ajusta sus armonías por *medida*, sino por la práctica de la *conjetura*”. Esto supone un ingrediente de inseguridad (*Filebo*, 56a-b); hacen circular miles de voces y ritmos e intensidades diferentes, se pierden en lo múltiple y multiplican lo múltiple — rechazan todo modelado en función de lo *Uno*.

En ambos casos (Heráclito y Platón) la armonía es una ley (*nómos*); pero en Platón el problema es: ¿Quién establece esa ley de antemano? Hay algunos que quieren disputar el poder legislativo no para plegarse a esa ley, aunque expresándola y asumiéndola a su modo, sino para cambiarla o para innovar. El problema es plegarse o no plegarse a la ley, pero porque todas las otras leyes son falsas —siguen otros modelos, *modelos de lo generado*, y si crean, crean fuera de paradigma. La traducción de esto es el desorden, el batallón disperso, el griterío, la “música ligera”, el rumor indiscernible⁴⁶⁰ —estar fuera de tono, desentonar y desafinar, como un batallón disperso y sin cabeza, acéfalo. Es sólo a partir de esto que el problema se convierte también en un problema pedagógico: la armonía como profilaxis psíquico-política, y no meramente estética. Esto establece todo un sistema de escalas jerárquicas, pues seguimos bajo el prisma del principio de autoridad y *competencia*: la autoridad es siempre competente, y a diferencia del músico, siempre está en su sitio⁴⁶¹.

Es en Platón donde la música consume su poderío; Platón hace consciente, igual que Sócrates, y diríase que es una de sus grandes habilidades filosóficas —en esto corre parejo con Nietzsche. Quiero decir que Platón es un gran psicólogo, un gran detector de síntomas. Pero lo hace desde el lugar del orden, y en esto es tan conservador como Leibniz, según vimos con Deleuze. *Frente a* los sofistas, hace visible el poder tremendo y explosivo del *lógos*, lo peligroso del dominio de la palabra

⁴⁶⁰ En Leibniz se trata de extraer percepciones claras y distintas, *notables*, de ese fondo oscuro del alma donde habita *el rumor del mundo* entero que cada mónada expresa en función de su departamento o zona clara. Deleuze diría, arrancar tiempo no-pulsado al tiempo pulsado.

⁴⁶¹ Cf. Platón, *Leyes*; 659a3-b6: “El verdadero juez no debe juzgar atendiendo a auditorio mi extraviado por el alboroto de la multitud y su propia ineducación [pues él] *está justamente en su sitio*, no como discípulo, sino como maestro de la concurrencia y para hacer frente a los que ofrecen el placer a los espectadores de modo inconveniente y extraviado: como la actual ley de Sicilia e Italia”.

(discurso) y del pensamiento, su potencia de persuasión (*peithó*) y de confusión en el alma por la vía del *noûs*. Frente a los poetas (y Meleto acusa a Sócrates en nombre de los poetas), hace visible el poder delirante, extático, maniaco alienado, carente de técnica, corruptor del alma bajo el recurso de la fantasía, la risa, el dolor trágico, y por la vía de los sentidos. Frente a los músicos, hace visible el poder fatal: porque incluye tanto la persuasión por medio del *noûs* (la música vocal, con texto) como por medio de los sentidos —cuando se ejecuta fuera de la ley, utilizando escalas, ritmos, instrumentos, intensidades vocales y sonoras, temas míticos totalmente fuera de molde. La música es lo más peligroso, porque es la síntesis de todos los peligros que Platón observa; es la suma de todos los miedos. Es el arte del peligro, y paradójicamente su base es matemática. Se comprende, entonces, por qué Platón no para de hablar de la música cada vez que puede. Es *por eso* que la filosofía es la más grande música: cuando se somete a medida y número. Esto lo captó claramente Arístides Quintiliano en su tratado sobre música:

“En efecto, toda educación ejerce su influencia o a través de la *imposición* [...] o a través de la *persuasión* [...] La música domina ambos modos, ya que no sólo subyuga al oyente con la palabra y con el *méllos*, sino que también lo arrastra con diversas modulaciones de la voz y de figuras corporales”⁴⁶²

En *Leyes* define a la música como “educación del alma para la virtud”⁴⁶³, y el concepto de armonía (estática) está inserto en esta constelación, con valor de *nómos*. En *Filebo*, *Leyes* y *República* se triangula el campo semántico y el alcance del poder de la armonía, y su pertinencia legisladora y rectora. En *República* declara la acción de la armonía sobre el alma, su influjo directo:

“La educación musical es de suma importancia a causa de que *el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma* y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está. [Y] percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales”⁴⁶⁴

⁴⁶² Cf. Arístides Quintiliano, *op. cit.*; Libro II, 59, 28.

⁴⁶³ Cf. Platón, *Leyes*, 673a3-a5.

⁴⁶⁴ Cf. Platón, *República* (traducción de C. Eggers Lan), Madrid, Gredos: 1992; 401d5-e4.

Razón por la cual es necesario conocer el soporte lógico y ontológico: las Ideas-Formas, que son el molde a figurar o configurar con sonidos: “*no seremos músicos, ni nosotros ni aquellos de los que decimos que deben ser educados, los guardianes, antes de que conozcamos las formas específicas [de cada virtud]*”⁴⁶⁵. Pero su influjo recae también sobre el cuerpo y el orden del cuerpo. Es así que la educación completa, que en *Leyes* llama “arte coral”, tiene dos secciones, dos columnas de contraataque y como dos bloques de legalidad: el *Ritmo* y la *Armonía*. Uno es el bloque o registro para el cuerpo; el otro para el alma. De modo que se trata de dos campos de competencia: un campo fisiológico y un campo psicológico. El *arte coral* como tal recae sobre el orden y el desorden de los movimientos. El *ritmo* y el metro, registro o código fisiológico a operar sobre el cuerpo, es el conocimiento de los movimientos *ordenados* del cuerpo expresándose, desplegando sus propias fuerzas: en la danza, los ademanes, etc. La *armonía* es el conocimiento de los movimientos *ordenados* del alma expresándose, desplegando su potencia: en la voz, la entonación, el canto, los intervalos (número) en relación a lo agudo y lo grave, sus combinaciones, etc. (*Filebo* 17c-e). Lo mismo se repite en *Leyes* en relación a los jóvenes que no pueden estarse *quietos* ni de cuerpo (ritmo y metro) ni de lengua (armonía), sino que viven en la agitación, saltando, bailando, como si estuvieran en constante estado de tensión de las fuerzas, en estado de constante inquietud, acechantes:

“Ningún ser joven puede estarse *quieto* ni de *cuerpo* ni de *lengua*, sino que se da sin cesar a la agitación y a los gritos, ya saltando, ya brincando, ya diríamos que bailando con placer y jugando unos con otros, ya emitiendo toda clase de voces [En cambio] los demás animales no tienen conciencia del *orden* o el desorden en los movimientos, cuyo nombre es *ritmo* y *armonía*; mientras que a nosotros los hombres, los mismos dioses que decíamos que nos fueron dados como compañeros de fiestas, nos procuran juntamente el sentimiento de ese ritmo y armonía unido al placer [...] El *orden* de los movimientos tiene por nombre *ritmo*, y al de la voz, formado por la combinación de agudos y graves, se le aplica el de *armonía*; y que el conjunto de ambos es llamado arte coral”⁴⁶⁶.

Quien no se somete a orden revela una especie de guerra o polémica interior, que para Heráclito era el padre y progenitor de todos esos movimientos y estados del cuerpo y del alma. Vemos entonces que si bien la *armonía* (como ciencia y tipo de

⁴⁶⁵ Cf. Platón, *República*, 402b10-d.

⁴⁶⁶ Cf. Platón, *Leyes*; 653e-654a; 665a1-a3.

conocimiento) recae sobre la voz y el canto, al mismo tiempo también puede decirse que hay una armonía para el cuerpo, puesto que en sentido más general, menos específico, implica orden y desorden de los movimientos posibles. O bien, si queremos hablar más estrictamente, decimos: hay cuerpos rítmicos o fuera de ritmo, con arritmias, errantes, que dibujan intervalos irregulares; hay almas armónicas o inarmónicas, en las que se da una total desproporción interna (si recordamos las tres partes del alma: fogosa; apetitiva; racional)⁴⁶⁷. En ambos casos se tratará de aplicar un molde rítmico y armónico *exterior* por sobre las fuerzas, ya que Platón mismo define al alma como una *fuerza (dýnamei)* que se mueve a sí misma bajo una relación jerárquica respecto de otras fuerzas, que son las del cuerpo. Leibniz va a tomar algunas cosas de aquí.

También Éros, como impulso creador, es definido bajo el status de una fuerza: *rhomé* implica potencia, poder, fuerza, incluso fuerza militar⁴⁶⁸. Pero al mismo tiempo es un *deseo*, la potencia del deseo: *epithymía tis ho éros* (“Éros es un deseo”)⁴⁶⁹. Razón por la cual Eros, el puro deseo, la pura fuerza e impulso, debe armonizarse, volverse filósofo. La fuerza loca, la *embriaguez* erótica que es propia de toda creación-concepción, debe entrar en armonía: pasar del desorden ruidoso al orden del unísono. En este sentido, hay otra confirmación para la relación bifrente del concepto de *nómos*, la ley de la ciudad y además la ley musical (que incluye el canto correctamente entonado, las melodías correctas, la tensión correcta de las cuerdas, etc.), que nos conduce a entender la *armonía estática* como registro legal que impone límite. ¿Qué límite? El límite de lo Uno, las *eídos*, el límite del molde: el molde *es* límite. La armonía como frontera limítrofe y como hito de piedra, y no ya como frontera móvil, como rayo (límite virtual que se actualiza en las oposiciones). El molde es el principio de competencia, el paradigma eterno; quien participa y *mira* lo eterno, es competente por sobre los demás, y debe ser el creador, legislador civil y musical. Y entonces, el largo lamento de Platón: “¡Ah! Hoy en día todo el mundo quiere ser juez, quiere enjuiciar, todos son críticos, todos se arrojan el saber. ¡Ah! Cualquiera es tenido por creador, cualquiera quiere mandar”. Pero nadie quiere obedecer. Es el lamento por la multiplicidad y por lo ilimitado, por lo que anda errático y no se deja someter a regla.

⁴⁶⁷ Cf. Platón, *República*; 580d12-e3: “con una parte decimos que el hombre aprende, con otra que se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos [...] la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza [...] la parte ‘apetitiva’”. También en *Fedro* vuelve al tema de la tripartición del alma: cf. 246a6; b5.

⁴⁶⁸ Cf. Platón, *Fedro*; 238b8-c4.

⁴⁶⁹ Cf. Platón, *Fedro*; 237d3.

Que lo errático (y lo bajo, *pandemo*) quiera crear: ¿desde cuándo semejante atrevimiento? No es, en el fondo, más que el lamento por la ruina de la *pólis* y por la ruina que *es* la *pólis* bajo el ojo de Platón; ¿o acaso no condenaron a muerte a Sócrates? En última instancia, la subversión, el peligro fatal, no es otra cosa que el resultado de la mala armonía. La armonía reinante ha devenido acósmica: el registro actual es un registro en lo ilimitado y en lo múltiple (sin número, sin ley); es un registro caprichoso, sin método y al azar —y dejado al arbitrio de la multitud caprichosa. Hay que volver a *Filebo* para hallar la clave armónica: la “plena perfección musical” se consume en el equilibrio de lo agudo y lo grave, de lo rápido y lo lento. ¿Qué significa aquí “equilibrio”? Significa “límite”:

“Lo que pone fin a la oposición de los contrarios [*diaphóros*], y que, al imponerles un número [*arithmòn*] los hace proporcionados [*sýmmetra*] y concordantes [*sýmphona*] [pues] su presencia [...] produce a la vez moderación [*émmetron*] y proporción [...] En efecto, mi hermoso Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno [...] impuso la ley [*nómos*] y el orden [*táxis*] que tienen límite”⁴⁷⁰.

Es la ley lo que pone fin, lo que pone límite; en este sentido es el mandato o mandamiento de una ley invistiendo las fuerzas, limitándolas —dice: “Hasta aquí”. Ley y orden: *nómos* y *táxis*. En Heráclito rige la completa para-*taxis*, y todo su lenguaje es paratáctico, porque es la estructura misma de lo real (es un equilibrio inestable, o un orden-desordenándose de guerra sin fin en la que todos pueden ganar justamente porque no está pensada *desde* la perspectiva de un final). De modo que la armonía estática tiene entonces en su interior un universo conceptual: pone fin a la contrariedad (*diaphoría*) bajo la irrupción de fuerzas formales: número (*arithmòn*), proporción y simetría (*sýmmetra*), concordancia (*sýmphona*), moderación (*émmetron*), orden (*táxis*). Comunidad o unidad del metro (*sýmmetra*); comunidad o unidad de la voz, de la *phoné* (*sýmphona*), —es decir: *unísono*⁴⁷¹. A contrapelo de todo esto está la

⁴⁷⁰ Cf. Platón, *Filebo*, 26a1-a4; 25e; 26a6-a8; 26b6-b9.

⁴⁷¹ Esto conduce a la *pólis* como una sinfonía de unísono, un gran monólogo civil: “yo afirmo que no hay nadie en ninguna ciudad que se haya dado cuenta de que los juegos en general tienen la máxima importancia para la implantación de leyes [pues] cuando esto está regulado de modo que sean *siempre los mismos* quienes jueguen a lo *mismo* en las *mismas* circunstancias y del *mismo* modo y deleitándose en los *mismos* juegos, esto permite que también las leyes establecidas en la vida real permanezcan *intactas*; pero en cambio, cuando hay novedades e *innovación* en ello [...] no hay mayor perdición que ésta para la ciudad, pues con ello está cambiando también de manera insensible los caracteres de los jóvenes” (*Leyes*, 797a8-c6).

armonía dinámica: la armonía no de lo que es llevado y empujado *hacia* (voz pasiva) la unidad, sino la armonía que se *mantiene* móvil, a partir de la oposición de lo que va en direcciones contrarias (*palíntonos harmoníe*)⁴⁷². Voz activa: yo diverjo, yo *difiero*, luego concuerdo (*diapherómenon heoutôi symphéretai*). No se pone fin a la contrariedad; no se trata de un límite *fijo* interno, sino del límite como un producto interno, inmanente a la tensión. El neoplatonismo captó perfectamente todas estas exigencias, y los tratados posteriores sobre música y armonía van a seguir esto hasta el fin. Se ve claramente en el tratado musical de Pseudo-Plutarco:

“No estaba permitido en la época antigua practicar la citarodia como actualmente, *ni cambiar de una armonía o ritmo a otro*. Pues en los *nómos* se respetaba la tonalidad apropiada para cada uno. Por eso precisamente llevaban este nombre: se les llamó *nómos* porque no estaba permitido infringir la tensión de las cuerdas aceptada como legal para cada uno”⁴⁷³.

La armonía como *táxis* y *nómos* externo recorre absolutamente toda la región del alma y del cuerpo; razón por la cual hay un registro rítmico (del cuerpo) y un registro armónico (del alma y la voz) totalmente inseparables entre sí, pero en desnivel: los principios del alma gobiernan sobre los principios del cuerpo. Esa potencia intermedia de comunicación —esa fuerza y movimiento que comunica a ambos y que es al mismo tiempo factor de creación—, es la fuerza de Éros: es el deseo, pero como potencia del alma. El alma es *dýnamis*, multiplicidad de fuerzas, una de las cuales es el poder del deseo, el impulso creador: ni dios ni hombre, sino *daimón* intermediario (entre). Potencia que habría que poner en relación con el *conatus* moderno. Éros es fuerza de frontera que comunica dos ámbitos que se unen indisociablemente pero que precisamente tienden *en direcciones opuestas*: el cuerpo tira hacia abajo; el alma tira hacia arriba con sus alas (recordar las alas del alma en *Fedro*). Esta contradicción *debe* tener fin —incluso políticamente Platón ve un peligro allí. Éros va a tener el papel, como potencia mediadora, de auriga y director de orquesta. Éros es filósofo. En

⁴⁷² Cf. Poratti, Armando, *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba: 2000, p. 51: “Si es así, *desaparece cualquier prioridad ontológica* de los términos tomados en sí mismos y la prioridad pasa desde todo punto de vista *a la dinámica que los engendra como opuestos* [...] La realidad primordial (el “ser” de lo que es), es la dinámica que se manifiesta como tensión, desde la cual emerge cada uno de los términos en la totalidad del ciclo”. Por eso el aristocratismo de Heráclito modula una tonalidad musical que atraviesa al aristocratismo nietzscheano, o incluso al aristocratismo spinoziano: *no hay* prioridad ontológica, no hay jerarquía desde la perspectiva del ser.

⁴⁷³ Cf. Pseudo-Plutarco, “Sobre la música” en *Obras morales y de costumbres* (traducción de M. G. Valdés), Madrid, Akal: 1987; 1133b25-e5.

Banquete tenemos que atender especialmente al discurso del especialista en el cuerpo: el médico Erixímaco, pues según él la medicina es también una praxis erótica. Doble Éros: *Pandemo* (amores, deseos, inclinaciones, tendencias bajas, viles) y *Uranio*, celestial. El médico es un músico del cuerpo y el músico es un médico del alma: debe imponer el ritmo y el metro a los movimientos, humores y pasiones del cuerpo. Volver al cuerpo poseído por amores bajos, perrunos, un cuerpo celeste: modificar las relaciones entre elementos del cuerpo bajo la ley y el orden:

“Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos [*ékhthista*] existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios [*enantiótata*]: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas. Sabiendo infundir amor [*érotá*] y concordia [*homónoian*] [Asclepio] fundó nuestro arte”⁴⁷⁴.

¿Y la música, como expresión de la ley de armonía? No está para nada en una situación diferente: evitar la contradicción en el alma y la voz, tender a la amistad y solucionar el conflicto; dicho en términos de Nietzsche: “mejorar” a la humanidad, “domesticar”, pacificar. ¿Y por qué? Porque en el fondo somos azar, contra-tiempos a destiempo, catástrofe —desde Max Stirner⁴⁷⁵ a Dalí (que se definía a sí mismo como una catástrofe), y también a Deleuze y su análisis del barroco leibniziano: el fondo oscuro y sombrío que somos; pero también (bajo otro *éthos* totalmente diferente) en San Agustín: *grande profundum est ipse homo* (un gran abismo es el hombre)⁴⁷⁶. Entonces, vemos cuál es la razón por la que forzosamente Heráclito debe haber planteado la sinrazón, la armonía propia de la sin-razón (*alogía*); cito *in extenso*:

“La música se encuentra en la misma situación [...] como posiblemente quiere decir Heráclito, aunque en sus palabras, al menos, no lo expresa bien. Dice, en efecto, que lo uno “siendo discordante en sí concuerda consigo mismo” [*diapherómenon autò autò symphéresthai*], “como la armonía del arco y la lira”. Mas es un gran absurdo [*alogía*] decir que la armonía es discordante o que resulta de lo que todavía es discordante. Pero, quizá, lo que quería decir era que resulta de lo que anteriormente ha sido discordante, de lo agudo y de lo grave,

⁴⁷⁴ Cf. Platón, *Banq.*, 186d-e.

⁴⁷⁵ Cf. Stirner, Max, *El Único y su propiedad* (traducción de J. R. Hernández Arias), Madrid, Valdemar: 2004; p. 209; 251: “¿Qué soy yo?”, se pregunta cada uno de vosotros. ¡Un abismo de impulsos caóticos, de apetitos, deseos, pasiones, un caos sin luz ni guía! [...] El yo desenfrenado, y eso es lo que somos en origen, y lo que *seguimos siendo en nuestro secreto interior*, es el continuo delincuente en el Estado”.

⁴⁷⁶ Cf. San Agustín, *Confesiones* (traducción de A. Custodio Vega), Madrid. B.A.C.: 1951; Libro IV, §14.

que luego han concordado gracias al arte musical, puesto que, naturalmente, no podría haber armonía de lo agudo y de lo grave cuando todavía son discordantes. *La armonía, ciertamente, es una consonancia [symphonía], y la consonancia es un acuerdo [homologían]; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible [adýnaton] que exista mientras sean discordantes [...]* Y el acuerdo en todos estos elementos *lo impone* aquí la música [*he mousikè entíthesin*], de la misma manera que antes lo ponía la medicina infundiéndoles amor y concordia entre sí [*érotá kai homónian allélon empoiésasa*]. Y la música es, a su vez, conocimiento de las operaciones amorosas [*erotikón*] en relación con la armonía y el ritmo⁴⁷⁷

He aquí donde Platón ya ha dicho todo. Queda declarado el universo conceptual ontológico de la armonía estática platónica: sinfonía al unísono, acuerdo de lo que hasta ahora permanecía en la discordia. Lo contrario es imposible, en el sentido de carente de realidad, e incluso impotente: *adýnaton*. Lo ilógico (*alogía*) es impotente e imposible: no es productor. Heráclito plantea un absurdo impotente: la armonía imposible —y Deleuze, según vimos, pedía un “oído imposible” para hacer audibles fuerzas que no son. Al contrario, se trata de un acuerdo o pacto (*homología*) cuyas pautas son las pautas de límite de un molde preexistente: hay una fuerza de orden, una ley, que recubre a las partes opuestas y enemigas y las conduce hacia la amistad; por eso es una ley de verticalidad, puesto que la armonía *cae entre* el conflicto, pero es una caída de imposición o de infusión, —y al mismo tiempo la inversa: el alma asciende, echa una mirada fija al molde (*tò aidion éblepen*), lo *interioriza*, se subsume y encaja. Sinfonía monofónica: reducción de lo diferente a lo Uno. Hay una fuerza armónica que es una fuerza de presión y contención; la fuerza del modelado: la presión de la forma sobre la materia, la *información*. Es también una fuerza de sujeción: hay que someter lo desordenado al orden, el alma debe someter al cuerpo, y las partes del alma deben someterse entre sí: es el equilibrio no de la paz, sino de la *pacificación*. El acuerdo y la sinfonía es el resultado de una fuerza pacificadora, mejoradora, que se sobrepone a un puro impulso creador. He aquí lo que está en juego al momento de crear según armonía: tanto el legislador como el poeta y el músico crean *nómoi*, y esa acción creadora consiste en la exteriorización de un “impulso creador” (*kyóusin*) de carácter erótico (toda creación es erótica), y en cuanto tal conlleva ardor (*spoudè*) y esfuerzo (*syntasis*); a causa de esto es que se trata de una creación en la belleza (*tókos en kaló*). Pero es

⁴⁷⁷ Cf. Platón, *Banq.*, 187a1-c4.

imposible que este proceso llegue a producirse (*genésthai*) en lo que es incompatible o inarmónico (*en tōi anarmóstoi*), —y lo incompatible o inarmónico es lo feo (*tò aiskhròn*), mientras que lo bello (*tò kalòn*) es compatible o armónico (*armótton*). Por lo tanto, cuando el impulso creador (*tò kuoûn*) se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento: procrea y engendra (*híleon gígnetai euphrainómenon diakheítai kai tiktei kai gennâi*) —y por el contrario, si se acerca a lo feo no engendra y el hecho de no parir y contener la simiente se vuelve doloroso⁴⁷⁸. De modo tal que cuando esto sucede, cuando el molde de la Idea es impuesto bajo la fuerza de una ley armónica, entonces se da la creación en términos de regulación, ordenamiento; esta es exactamente la tarea del legislador: “la regulación [*dia-kósmesis*] de lo que concierne a las ciudades y a las familias”⁴⁷⁹.

Legislar es crear; crear es legislar: el legislador crea cosmos (regula) porque ordena, forma, modela, conduce a lo que está fuera de su puesto. Por eso toda la disputa de Platón con los músicos y los poetas: ellos persisten en crean fuera de modelo, erráticamente y fuera de armonía (utilizando armonías y tonalidades peligrosas)⁴⁸⁰, e incluso crean siguiendo el capricho errático del público. Y lo que es peor, al azar —el primer movimiento siempre es un puro *golpe*, es un puro impulso y disparo creador que no se somete a una regla fija, a una posición fija; es como el impulso loco de un soldado que no permanece en su puesto. Creación vil, vulgar, pura improvisación, fuerza erótica e impulso errático (sin finalidad ni teleología alguna): equivale a crear según el Éros Pandemo: “realizan lo que se les presente *al azar*, tanto si es bueno como si es contrario”⁴⁸¹. Esto es estar totalmente lejos de la filosofía, porque la filosofía es lo contrario de un *éthos* errático; es exactamente lo que dice Apolodoro que hacía él, antes de comenzar a filosofar junto con Sócrates: “Antes daba vueltas de un sitio a otro al azar”. Allí usa Platón el verbo *peritrékho*: ir a la deriva, nómade, sin rumbo fijo (*random playing*). Crear saltando de una armonía a otra, saltando de lo consonante a lo disonante, uniendo lo diverso y separando lo unívoco. Esto representa un peligro tremendo: la música puede provocar una confusión total, una perversión profunda en el alma y en el cuerpo: la ruina final de la *pólis*. Si quien crea está endiosado y enajenado

⁴⁷⁸ Cf. Platón, *ibid.*; 206b1-d5.

⁴⁷⁹ Cf. Platón, *ibid.*; 209a5.

⁴⁸⁰ En *República* hay toda una parte donde Platón opera todo tipo de selecciones armónicas: qué instrumentos son adecuados y cuáles deben prohibirse; qué melodías y tonalidades deben ejecutarse. Por ejemplo, no admite la armonía lidia mixta ni la lidia tensa, ni tampoco la jónica (cf. 398e). La doria y la frigia están permitidas (399a2).

⁴⁸¹ Cf. Platón, *ibid.*; 181b8.

de su *noûs* (*exairoúmenos tôn noûn*)⁴⁸², entonces es capaz de propagar ese efecto enajenador hacia todos los espectadores y arrebatarse todas las almas, como las piedras magnéticas comunican su poder. El ejemplo sobre el que siempre recae Platón es en el de los ritos dionisiacos, cuyas melodías y movimientos del cuerpo son totalmente peligrosos, a punto tal que va a acabar purificando también a Dionysos: apenas los coribantes entran “en la armonía y el ritmo, caen en trance báquico y quedan posesos [*eis tèn harmonían kai eis tôn rhythmón, bakkheíousi kai katekhómenoi*]”⁴⁸³. El ámbito musical es políticamente el más peligroso de todos, mucho peor que el poder de los sofistas, porque atacan de un solo golpe al alma y al cuerpo. Entonces Platón va a ejercer su empresa de orden y disciplinamiento de la Musa y de todo el orden de las musas: “entre las demás artes *figurativas*, hay que tener con ella más precaución que con todas las otras: el que yerra, en efecto, *puede producir más daño que nadie*”⁴⁸⁴.

Tenemos entonces todos los datos sobre la consistencia y el alcance de la armonía estática platónica. El producto es la homogeneización de las fuerzas: proceso y producto que deberá ser común al legislador y al músico pasados por la criba de Platón, pues ambos tienen entonces la misma tarea uniformadora:

“Es necesario que esa comunidad entera profese *siempre y por toda la vida una y la misma* creencia en lo posible, tanto en sus *cantos* como en sus *creencias* y en sus *razonamientos* [...] Y cuando todo esto esté ya consagrado *con arreglo a sistema*, en lo sucesivo *no innovará* en nada que toque a la danza ni al canto; y así, al haber en la misma ciudad unos ciudadanos que pasan su tiempo *de la misma manera*, entregados a *los mismos placeres* y siendo en ello todo lo iguales entre sí que cabe serlo, vivirán bien y dichosamente”⁴⁸⁵.

Los modos musicales no son nunca cambiados sin provocar un trastrocamiento político y una diversidad en las costumbres (haciendo emerger singularidades), lo cual equivale a remover las más importantes leyes que rigen la *pólis*⁴⁸⁶. Tan sólo cambiar las tensiones de las cuerdas de un instrumento (es decir, provocando *otro* orden de

⁴⁸² Cf. Platón, *Ión*; 534b3-b7; e9.

⁴⁸³ Cf. Platón, *Ión*; 533e9-534a5.

⁴⁸⁴ Cf. Platón, *Leyes*, 669b5-c2. Ahora bien, quien no respete las normas dictadas deberá ser sometido a castigo: “Que, *en mayor grado que si se tratara de cualquiera de otras leyes*, se abstengan todos, en el canto y en el movimiento de la danza, de faltar contra las melodías que serán públicas y a la vez sagradas y contra todo lo que se refiera a la danza de los jóvenes [y] al que no obedezca, como se dijo hace un momento, *castíguenlo los guardianes de la ley y las sacerdotisas y sacerdotes*” (cf. 800a5-b3).

⁴⁸⁵ Cf. Platón, *ibid.*; 664a-b; 816c4-d1.

⁴⁸⁶ Cf. Platón, *República*; 424c5-c6: “Los modos musicales [*mousikês trópoi*] no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen al Estado [*áneu kinéin politikôn nómon tôn megíston*]”.

intervalos armónicos en las notas que atraviesa el diapasón y por tanto la posibilidad de crear sonidos diferentes, etc.) puede provocar, al final de la cadena de acciones, la ruina del Estado. De modo que el grito de Platón es parecido al grito de Cristo: *noli me tangere*. ¡No toquen nada! ¡No innoven! ¡No *me* toquen —las leyes armónicas! Justo como los egipcios, que según *Leyes*, no innovaban nada y así construyeron un orden perfecto e imperecedero⁴⁸⁷.

3. El Barroco, o la posibilidad para una armonía extática o nomadológica

“Más allá de un estilo musical establecido o instituido, las capacidades de la música para producir subjetivaciones individuales y colectivas conciernen también a las posibilidades de separar de la influencia reguladora de los signos (sean ellos financieros, administrativos, morales o políticos) las posibilidades de constituir enunciados libres, de concebir prácticas autónomas de los signos”

(P. Criton, *Hacia un pensamiento de las multiplicidades: la heterogénesis de lo sonoro*)

Tenemos entonces la lógica armónica *estática* de Platón: *S es P* —donde hay predicación en relación a un sujeto, es decir, hay una relación atributiva porque el predicado es atributo del sujeto: hay *taxis*. Y luego la lógica *dinámica* de Heráclito: no hay atribución de uno a otro, sino *para-taxis*.

Los siglos XVII y XVIII inauguran otra visión de la armonía, una lógica diferente que nos va a remitir a Leibniz y Spinoza, y a todo el nuevo problema moderno del cálculo infinitesimal. Lo real mismo tiende a (y se expresa en) lo infinitamente pequeño; hay un movimiento hacia un límite que no está fijo: tender-a un límite, no *imponer* tal límite. Deleuze encuentra que aquí ya no se aplica *S es P* sino que lo

⁴⁸⁷ Según *Leyes*, los egipcios son un modelo de perfección precisamente porque no innovaban ni en materia musical (656d-657c) ni en materia de cantos y danzas (799a). Cf. asimismo 660b-c; 797d-798b4: “Los cambios de cualquier clase, a no ser que se produzcan en algo malo, son con mucho *la cosa más peligrosa que podemos imaginar*, tanto en todo lo referente a las estaciones como a los vientos, o a los regímenes de los *cuerpos* o a los comportamientos de las *almas*, en una palabra, *no en esto sí y en esto no, sino en todo* [...] En efecto, cuando hay unas leyes en que hayan sido educados y que por alguna fortuna providencial hayan permanecido *intactas* a través de muchos y muchos tiempos, de modo que nadie tenga ya idea ni haya oído que jamás las cosas hayan estado de otro modo que como ahora están, entonces *el alma entera siente respeto y miedo a mover nada* de lo que en aquel momento haya”.

importante es: lo que *pasa entre* ambos —el predicado no remite a atributos de un sujeto (de una sustancia) sino que el predicado es *acontecimiento*. Ya no hay sujetos y objetos, hay acontecimientos: “Lo real está hecho de acontecimientos”⁴⁸⁸. ¿Qué es el acontecimiento? Ante todo es “vibración”⁴⁸⁹. Esto nos lleva inmediatamente al orden musical: todo es acontecimiento, todo vibra y resuena: “somos música pura”. Estamos lanzados ya muy lejos de la filosofía como la más grande música, al estilo platónico.

En este sentido, no es para nada un efecto de la casualidad: Leibniz y Spinoza van a ser una influencia tremenda y liberadora para todos los románticos (especialmente en Alemania) del siglo XIX. Y Nietzsche vendrá a romper con todos, pero bajo una praxis y bajo conceptos que toma de Spinoza y Leibniz⁴⁹⁰. Retomo una frase de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* que, en esencia, retraduce algo que ya vimos que Platón asumía cuando pensaba alrededor del problema de la armonía musical: hay todo un campo de deseo que cae bajo la capitalización de un lenguaje no-discursivo, no-figurativo (ajeno a la representación o imitación plástica), ajeno al *ojo*. Se trata del poder de la música y de los procesos de composición, y de la posibilidad de legislar todos sus movimientos, sus elementos, sus leyes y relaciones. Se trata de un lenguaje conceptual *común* que la política comparte con la creación musical. Si Auguste Comte soñaba con la posibilidad de una “física social”, ya Platón y Hobbes son dos buenos antecedentes: trasladar un elemento conceptual *formal* que actúa de constante inmóvil *sobre* un flujo de movimiento vibratorio; en Hobbes son las leyes formales y universales de la física y la matemática (constantes) las que son trasladadas hacia el campo móvil, fluido, de la producción del deseo⁴⁹¹; como si se injertara un código totalmente exterior y trascendente que, en lugar de expandir y ampliar las posibilidades de creación a partir

⁴⁸⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 264.

⁴⁸⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 268.

⁴⁹⁰ Para la relación Nietzsche-Leibniz y Nietzsche-Spinoza, cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, pp. 18 y 51 respectivamente.

⁴⁹¹ Hobbes compone a los setenta años su *Tratado sobre el hombre*, es decir, a mediados del siglo XVII; lo abre con una dedicatoria (del 24 de junio de 1658) a Guillermo, conde de Devonshire; allí dice: “Porque el hombre es no sólo un cuerpo natural, sino también parte del Estado, esto es, por decirlo así, del cuerpo político. Por lo cual había que considerarlo *a la vez* como hombre y como ciudadano; es decir, *los últimos principios de la Física debían unirse a los principios de la Política*, los más fáciles con los más difíciles”. Cf. Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el hombre* (traducción de J. Rodríguez Feo), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia: 2008; p. 25. Cf. asimismo, p. 132: la Geometría es *a priori* (sus causas están a nuestro alcance), porque las líneas y figuras son construcciones puramente arbitrarias; por otro lado, la Física es *a posteriori* (sus causas no están a nuestro alcance, porque vienen de Dios). De modo tal que el físico se sirve de la geometría, que es la ciencia de la cantidad; y el político también se sirve de ambas.

de lo múltiple y lo singular, invistiera el flujo móvil con una contra-fuerza de compresión. Cito entonces a Deleuze y a Guattari:

“El ejercicio moderno del poder no se reduce a la alternativa clásica “represión o ideología”, —sino que implica: modernos procesos de normalización, de *modulación*, de *modelización*, de información, que se basan en el lenguaje, en la percepción, en el deseo, el movimiento, etc. Ese conjunto implica a la vez sujeción y esclavitud”⁴⁹²

Procesos de normalización silenciosos en pleno ruido y rumor civil, que Nietzsche ya tipificaba como empresas de “domesticación” y de “vampirización”, y que Spinoza llamaría empresas de “tristeza”⁴⁹³. Estas empresas actúan a nivel de armónicos, de las afecciones o de las pequeñas percepciones, a nivel de intensidades, y finalmente recubren o sobre-codifican a nivel de la expresión y de la producción deseante; y se operan sobre y desde los “modos de ser” (por eso es a la vez un problema ontológico, político, ético y estético). De modo que se vuelve posible así toda una música del orden y un orden musical: una modulación que tendría como una especie de vector codificador y todo un diagrama espacio-temporal para dibujar los deseos, y que opera en función de un lenguaje propio, sensorial, acústico (frecuencias, intervalos, ritmos, melodías, etc.), acompañado absolutamente por toda una serie de dispositivos técnicos, de difusión masiva, etc. El deseo de Platón: que todos deseen lo mismo, canten lo mismo, jueguen a los mismos juegos, se deleiten en lo mismo, y nadie innove nada so pena de castigo por poner en peligro las leyes que rigen al orden. Pero también tenemos ejemplos a la mano: la melodía, la entonación, la intensidad, el ritmo, la cadencia de la voz y de la música en la publicidad privada o pública, y su correlato en los *spots* políticos; hay toda una armonía legal musical política, toda una lógica que rige a esa producción de enunciados. Es así que nos topamos con una serie de paradojas y guiños cómplices: Platón, que es totalmente *egipcio* al pensar la armonía (y que entonces no podría aparecer dentro de la “alternativa clásica”), comprendió perfectamente su función normalizadora. Al mismo tiempo que no para de repetir una de sus frases favoritas (“por la persuasión o por la

⁴⁹² Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (traducción de J. Vázquez Pérez), Valencia, Pre-Textos: 2002; p. 463.

⁴⁹³ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo, o cómo se llega a ser lo que se es* (traducción de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza: 1985; “Por qué soy un destino”, §8; p. 131: “El sagrado pretexto de “mejorar” a la humanidad, reconocido como el ardíd para *chupar la sangre* a la vida misma, para volverla anémica. Moral como *vampirismo*...”; cf. la misma idea en *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo* (traducción de A. Sánchez Pascual), Buenos Aires, Alianza: 1996; §59; p. 105: “Deshonrado por vampiros astutos, sigilosos, invisibles, anémicos. No vencido —¡sólo chupado!”.

fuerza”)⁴⁹⁴, es consciente de que la disyunción “o” esconde como potencial su propia conjunción: por la persuasión “y” por la fuerza: ¡es el entero campo del *nómos* musical! Lo supo también Aristides Quintiliano, tal y como vimos. La ley civil puede actuar por la fuerza pero justo por eso es débil para persuadir, pues si pudiese persuadir no acudiría a la fuerza, y además está demasiado *pegada* al sujeto que la enuncia o la ejecuta (la prohibición está demasiado ligada al sujeto que prohíbe, de allí que “padre” y “no” tiendan a fusionarse); en cambio el *nómos* musical es la suma de todos los miedos, porque identifica persuasión y fuerza: su fuerza es fuerza persuasiva por excelencia. La armonía tiene el poder de desplegar, en el terreno de la expresión, esa conjunción y síntesis.

Ahora bien, si quisiéramos extraer toda una lógica armónica al modo de Deleuze, tendríamos que llevar a cabo un esfuerzo como el que afronta en *Pintura* — tendríamos que buscar cuál sería el equivalente al *diagrama* en el campo musical. No vamos a hacerlo aquí, pero nos contentamos con trazar ciertos esbozos para una tarea por hacer. Lo que sí podemos hacer es comparar al menos tres lógicas armónicas y ver cómo, filosóficamente, esto se traduce en toda una concepción ontológica, política, estética e incluso fisiológica (porque no hemos cesado de estudiar todos los recortes sobre el cuerpo y los sentidos del cuerpo). Esto ya es algo. Hasta aquí, vimos dos: Heráclito y Platón.

¿Qué cambia a partir de aquí? Todo: la irrupción del “sujeto” moderno. Y entonces no es ninguna casualidad que Descartes haya escrito, antes que todo lo demás (en 1618, a los veintidós años), un *Compendio de música*; y es curioso que sólo haya sido publicado póstumamente (1650). Hay toda una discusión entre él y un tal Isaac Beeckman, al igual que Rousseau discute (y llega a inventar un registro musical nuevo) con toda la tradición armónica y musical francesa basada en la teoría de Rameau — discusión en la que también están acoplados los grandes exponentes y responsables de la Enciclopedia francesa, como Diderot con sus textos y su novela-sátira *El sobrino de Rameau*. Irrupción del sujeto; irrupción de la filosofía perspectivista⁴⁹⁵ en Leibniz con el concepto de sujeto como “punto de vista”; irrupción de la *tendencia* al infinito (lo que habría que relacionar con el *conatus* como tendencia vital) con el cálculo infinitesimal;

⁴⁹⁴ Cf. Platón, *Filebo*; 58b, donde Sócrates dice que, según Gorgias, “el arte de la *persuasión* aventaja con mucho a todas las técnicas —consigue, en efecto, que todo se le someta voluntariamente y no por la *fuerza*”. Cf. la fórmula que se repite en *República* y *Leyes*: la ley se debe aplicar o por la persuasión (*peithó*) o por la fuerza (*bia*). Cf. *República*: 365d7; 519e4; 536e; 548b-c; 574a; *Leyes*: 722b5.

⁴⁹⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 33.

y por tanto, irrupción del concepto de *expresión*: el sujeto, vértice de un cono, expresa el mundo, todo el mundo, al menos virtualmente —no copia, no imita, no figura, no modela: expresa en una tendencia y desde un punto de vista⁴⁹⁶. Pero, ¿qué es expresar? ¿Qué se expresa, —una *esencia*? Nueva irrupción, que Hobbes consolida política y antropológicamente al tiempo que Galileo consolida físicamente: se expresa una *potencia* —las fuerzas de los cuerpos, lo que los cuerpos pueden (Spinoza), las *fuerzas activas* de inflexión, las fuerzas de los pliegues del alma y los repliegues de la materia, los acontecimientos (en el alma), la serie del mundo (Leibniz)⁴⁹⁷. Volvemos entonces a nuestro punto inicial: la música *es* en su base matemática. Ni Descartes ni Leibniz se van a correr de ese lugar, porque les viene muy bien; después de todo, toda la física moderna es de base geométrico-matemática, y el propio Spinoza fabrica una ética demostrada *more geometrico*. La música, aún cuando nos abandonemos a la total improvisación o a la conjetura, es matemática y resultado de un imperceptible cálculo matemático. Leibniz lo sabe y lo declara sin rodeos: podemos *escuchar* música pero inconscientemente, al nivel de las pequeñas percepciones, *algo* en mí realiza una suerte de *cálculo* impensado:

“La música nos encanta, aunque su belleza sólo consiste en el concierto de los números y en la cuenta de los latidos o vibraciones de los cuerpos sonoros que se siguen a intervalos determinados, *cuenta de la que no nos apercebimos y que el alma no deja de realizar*”⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Deleuze ve en el pensamiento barroco de Spinoza y Leibniz la irrupción en filosofía del problema de la *expresión*, y de la expresión como problema (y todo esto ligado con el infinito). Aquí hay un distanciamiento no sólo de Platón, sino también respecto de Heráclito. Puesto que hay parataxis, lo real no puede ser ni dicho ni callado, sino que únicamente se lo puede *señalar* (*semainei*), transmitir mediante signos (fr. 22 B 93). Hay todo un tema del signo y de los signos en Heráclito, que el Barroco va a discutir; por ejemplo en Spinoza, según Deleuze, ya no se trata tampoco de signos sino de expresiones: “Según Spinoza, en el mundo tal como es la idea de signo no existe; hay expresiones, nunca signos”. Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 192.

⁴⁹⁷ Cf. Leibniz, G. W., “La reforma de la filosofía primera y la noción de substancia” (año 1694); en *Escritos filosóficos* (trad. R. Torretti, T. E. Zwanck, E. de Olaso), Buenos Aires, Charcas: 1982, pág. 457: “La noción de *fuerza*, o sea potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*) —a cuya explicación he dedicado la ciencia especial de la Dinámica—, arroja muchísima luz para entender la verdadera *noción de substancia*. En efecto la fuerza activa se distingue de la mera potencia, familiar a las escuelas, en que la *potencia activa* (esto es la facultad de los escolásticos) no es más que la posibilidad próxima de actuar, pero que sin embargo para pasar al acto necesita de estímulo y como acicate ajeno. Ahora bien, la *fuerza activa* comprende cierto acto o *entelékhian* que se sitúa *entre* la facultad de actuar y la acción misma, e implica un *esfuerzo*. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos”. Recordar la fuerza de Éros como impulso creador (*kyóúsin*) en Platón, que implicaba también ardor (*spoudè*) y esfuerzo (*syntaxis*).

⁴⁹⁸ Cf. Leibniz, G. W., “Principios de la Naturaleza y la Gracia fundados en la razón” (año 1714); en *Escritos filosóficos* (trad. R. Torretti, T. E. Zwanck, E. de Olaso), Buenos Aires, Charcas: 1982, §17, pág. 605.

Me dejo llevar por la música: al nivel de la *apercepción* (es la percepción consciente según Leibniz) viajo, me abandono al movimiento, me libero; pero al nivel de la *pequeña percepción* (percepciones infinitamente pequeñas, diferenciales de la conciencia), algo calcula en mí, algo saca cuentas y es extraído, y *justo por eso*, comprendo la música y me deleito; es un cálculo inconsciente⁴⁹⁹. En cierta forma no hay un límite muy claro entre percibir y calcular, entre percibir la música y calcularla *mientras* la percibo, de la misma forma que cuando Dios crea el mundo opera un gran cálculo: “Al punto que cuando crea el mundo, Dios no hace más que calcular. ¡Y qué cálculo! Evidentemente no un cálculo aritmético. Dios crea el mundo calculando. Dios calcula, el mundo se hace”⁵⁰⁰. El cálculo que hace no es aritmético —sino diferencial; cálculo diferencial o cálculo trascendente de las diferencias⁵⁰¹. ¿Qué es esto? Es un sistema simbólico convencional que “no dibuja la realidad [sino que] designa una manera de tratar la realidad”, y que además sirve para comparar “cantidades de potencias diferentes”⁵⁰². No construyo realidad, no dibujo ni trazo sino que la *leo* — Deleuze pone énfasis en otros aspectos del Barroco, en particular en este asunto de *ver* como algo distinto de *leer*. En segundo lugar, se trata de una comparación. Es en el fondo lo que hace Dios: compara y elige el mejor mundo posible, la mejor combinación; armonía preestablecida: Dios hace cálculo diferencial *creador*. ¿Y nosotros? *Expresamos* todo el mundo, o mejor, de todo ese mundo expresamos sólo una parte que es *nuestra* parte clara, que Leibniz llama “departamento”. Se comprende entonces qué es lo que Leibniz llama “armonía preestablecida”; se trata de una armonía calculada diferencialmente, por comparación de diferencias de potencia. Tiene entonces un *status* muy particular:

“Cada noción individual [mónada] está *programada* de tal manera que lo que ella expresa forma *un mundo común* con lo que expresa la otra. Es uno de los últimos conceptos de Leibniz: la armonía preestablecida. Es una *armonía absolutamente programada* [...] Cada noción individual es como un autómata espiritual: lo que expresa es interior a ella, es sin puertas ni ventanas, pero está

⁴⁹⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 36.

⁵⁰⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 65.

⁵⁰¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 61.

⁵⁰² Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 64; 59.

programada de tal manera que lo que expresa está en composibilidad con lo que la otra expresa”⁵⁰³

No escapamos nunca al problema del doble, sólo que ahora se trata de dobles autómatas, tal y como los piensa el siglo XVII de Leibniz; cobra fuerza la fantasía, cada vez más realizable, de fabricar máquinas automáticas, programables, —aunque según Deleuze estamos en presencia de un giro novedoso: se trata de la mónada como un *autómata espiritual*. ¿Y cómo no concebir esta especie de “sinfonía industrial”, si el hombre natural es ya pensado como un mecanismo complejo, y el mundo entero como el Gran mecanismo? Descartes mismo imaginaba (en la Quinta Parte del *Discurso*) que lo real podría ser un mundo de autómatas sin que lo advirtiésemos, y que sólo la capacidad de lenguaje marcaría la diferencia; y en el siglo XVIII Kempelen y Vaucanson fabricaron sus autómatas y la literatura gótico-romántica (Hoffmann, Poe, Huysmans, Villiers de L'Isle-Adam, etc.) no dejará de hacer su crítica y de ver a este proceso como un horror, como *lo siniestro*: doble autómata siniestro y persecutorio⁵⁰⁴. También está La Mettrie, con todo el mecanicismo materialista de *El hombre máquina* (1748), que se alista más bien del lado de Spinoza que de Leibniz⁵⁰⁵. Estamos lejos de Heráclito y Platón, —aunque todavía se trata de un *juego*. No es el juego del niño Aión, pero conserva algo de él; no son los dioses de Platón que tironean de nosotros como si fuéramos títeres (tesis que desliza en *Leyes*)⁵⁰⁶; no es el juego malo de Nietzsche, pero es un juego riesgoso, es el juego de una apuesta fatal (Pascal). Es el juego de la posibilidad, o mejor, de la *composibilidad*; es la “teoría de los juegos”⁵⁰⁷. No es el juego malo, y sin embargo, Deleuze sostiene como al pasar que tanto el mundo barroco de

⁵⁰³ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 41.

⁵⁰⁴ Hay un estudio muy importante sobre la historia de los autómatas en Ceserani, Gian Paolo, *Los falsos adanes. Historia y mito de los autómatas* (traducción de F. Rivera), Caracas, Editorial Tiempo Nuevo: 1971.

⁵⁰⁵ Cf. La Mettrie, J. O., *El hombre máquina* (traducción de Cappelletti), Buenos Aires, Eudeba: 1961; pp. 91-91; 101-102: “Se han necesitado más instrumentos, más engranajes, más resortes para marcar el movimiento de los planetas que para marcar las horas o repetirlos; si Vaucanson necesitó más arte para hacer su “flautista” que para su “pato”, hubiera tenido que emplear todavía más para hacer un “hablador”, máquina que *no puede ya considerarse imposible*, sobre todo en manos de un nuevo Prometeo [...] Se ve que no hay sino una sola sustancia en el Universo y que el hombre es la más perfecta [...] Concluyamos, pues, osadamente que el hombre es una máquina y que *no hay en el universo más que una sola sustancia con diversas modificaciones*”. Sin embargo, La Mettrie va más allá que Leibniz y Spinoza: “¿Quién sabe, por otra parte, si la razón de la existencia del hombre no estará en la existencia misma? [...] Por otra parte, da igual para nuestra tranquilidad que la materia sea eterna o que haya sido creada, que exista un Dios o que no exista”; cf. p. 71.

⁵⁰⁶ Cf. Platón, *Leyes*, 644d-e; 803c-d: “Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivos, somos marionetas de los dioses, fabricados ya para juguetes de ellos, ya con algún fin serio, pues esto último no lo conocemos [...] Un juguete de la divinidad, y aun eso es realmente lo mejor que hay en [el hombre y la mujer, el que] pasen su vida jugando a los juegos más hermosos”.

Leibniz como el de Spinoza son dos mundos extraños; mundos extraños y tiempos violentos —vuelvo a Lynch: *Blue Velvet* y *Wild at Heart*⁵⁰⁸.

Si en Platón al momento de crear se compara con un modelo exterior inmutable y permanente (Idea), en el Barroco se hace una comparación entre potencias, entre diferencias de potencias (internas). Pero siempre hay algo que se nos oculta, un margen de sombra, de claroscuro. Heráclito dice: a la armonía le gusta esconderse, por eso la invisible es mejor en comparación con la visible (la del ojo). Platón dice: el conocimiento de la existencia real de las *eídos*, la razón de ser de las cosas, se esconde en lo oscuro del olvido del alma, y entonces hay que develarlas (*anámnesis*). Spinoza dice: lo más inmediato a nosotros, nuestro propio cuerpo y nuestra alma, se nos ocultan porque no sabemos al día de hoy de qué es capaz un cuerpo, de qué es capaz el alma y la fuerza de los afectos. Leibniz dice: la armonía es preestablecida, pero al mismo tiempo Dios *no conoce* el fin de la serie infinita, y además esconde la continuidad de la serie⁵⁰⁹. Es todo un diálogo el que se está dando: todos ellos construyen una especie de melodía filosófica, Lynch incluido. Es como si los filósofos jugaran también entre sí y se diera eso que Nietzsche llama una conversación entre las estrellas ardientes y el sol: un filósofo hace su movimiento, su asunto; siglos después viene otro y bloquea, o bien

⁵⁰⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 40. Sobre el tema del juego en Leibniz según Deleuze, cf. asimismo: pp. 22; 51; 65; 67.

⁵⁰⁸ Para la extrañeza y violencia del mundo de Leibniz y Spinoza, cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 66-67; cf. asimismo Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 109; 171. En Spinoza también palpita la extrañeza del Barroco (p. 84). Por otro lado, el mundo de Lynch es siempre un mundo casi barroco, lleno de repliegues por todos lados, lugares oscuros, fondos oscuros en el alma de todos. Y los personajes de Lynch no cesan de sumergirse y chapotear en su propio fondo oscuro, a riesgo de desfondarse; pero en última instancia, es un doble juego riesgoso: el fondo oscuro de cada uno está constituido *también* por la sombra y la oscuridad que el fondo oscuro de los otros proyecta sobre el resto (juego de prehensiones compositibles). Y entonces no cesarán de quedar mutuamente atrapados allí, mutuamente oscurecidos, desfondados por el fondo oscuro del otro, al tiempo que no dejarán de luchar por salir de él; —es un mundo extraño, oscuro, salvaje, en el que los personajes o bien ponen su potencia en extender la tiniebla, o bien en luchar por su propia zona clara. En *Twin Peaks*, Bobby Briggs (Dana Ashbrook) habla sobre el fondo oscuro de Laura Palmer: “She said that people tried to be good. But they were really *sick and rotten on the inside*, her most of all. And every time she tried to make the world a better place, *something terrible came up inside her and pulled her back down into hell, and took her deeper and deeper into the blackest nightmare. Each time it got harder to go back up to the light*”. En *Wild at Heart*, Lula Fortune (Laura Dern) dice: “This whole world's *wild at heart and weird on top*”; cf. Lynch, David (Dir.), *Wild at Heart*, USA, PolyGram Filmed Entertainment: 1990. Pero también en *Blue Velvet* ambos personajes —Sandy Williams (Laura Dern) y Jeffrey Beaumont (Kyle MacLachlan)— lanzan en reiterados momentos de oscuridad la misma frase: “It's a *strange* world, isn't it?”. Es realmente un mundo extraño; dicho en términos leibnizianos: es un mundo donde hay condenados y salvados. Dicho en términos de Mike Gerard (personaje de *Twin Peaks* interpretado por Al Strobel) es el mundo de los “*gifted*” y de los “*damned*”; los afortunados y los condenados. Nadie sabe realmente a dónde lo conducirá cada paso: es un mundo realmente *oscuro*; y en un mundo así, ciego, los *oídos* son mejor guía que los *ojos*: “*I have no idea where this will lead us, but I have a definite feeling it will be a place both wonderful and strange*” (Dale Cooper).

⁵⁰⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 67.

se engancha en ese movimiento y lo continúa. Como si jugaran a distancia, tal y como Cooper y su némesis Windom Earle (en *Twin Peaks*) juegan una partida de ajedrez que nadie sabe cuánto dura; ellos juegan entre sí realmente un juego malo. Hacen intervenir todo el tiempo conceptos nuevos, o varían el sentido de los mismos conceptos; es una especie de juego-trampa o juego-bloqueo, un juego que incluye estilos; cada uno con su estilo, sus movimientos, su brillo de estrella. Y luego se arrinconan, o sacan una jugada sorpresa; se tienen *al jaque*.

Tenemos entonces que en Leibniz la *armonía* es una especie de operación de cálculo diferencial o cálculo trascendente de las diferencias (cantidades diferentes de potencia por comparación). Hay que agregar algo más: el análisis infinito “es un análisis virtual”⁵¹⁰; no se conoce el fin de la serie, ni siquiera Dios. Pero falta un paso decisivo en su tesis: toda proposición es analítica (Kant va a discutir esto con sus juicios sintéticos *a priori*). Es decir: el predicado está *incluido* en el sujeto —en la *noción* de sujeto— no bajo la forma de atributo sino bajo la forma de un predicado acontecimental, del tipo: “César ha franqueado el Rubicón”, “Adán ha pecado”⁵¹¹. Ahora bien, la noción de sujeto, la noción individual (César, Adán) es en Leibniz un *punto de vista* bajo el cual el sujeto *expresa* el mundo (predicado):

“Este *vínculo* o acomodamiento de todas las cosas creadas con cada una y de cada una con todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga *relaciones* (*rappports*) que *expresan* todas las demás, y que sea, por consiguiente, un *perpetuo espejo viviente* del universo. Y así como una misma ciudad, contemplada desde diferentes lados, parece enteramente otra y se halla como multiplicada en perspectiva, del mismo modo sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes, los cuales, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo, *según los diferentes puntos de vista de cada mónada*. Y éste es el modo de obtener la mayor variedad posible con el *mayor orden* posible, es decir, el medio de obtener cuanta perfección que se pueda”⁵¹²

El predicado está contenido en el sujeto, por lo tanto el sujeto expresa la totalidad del mundo, pero según *su* punto de vista, según su vértice de la curva del

⁵¹⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 53.

⁵¹¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 28.

⁵¹² Cf. Leibniz, G. W., “Monadología”, §56, 57, 58; en *op. cit.*; p. 618.

mundo, en la serie infinita. Y el punto de vista es la zona clara, porción (departamento) única que el sujeto alcanza a expresar; el resto es todo su confuso *fondo oscuro*. El mundo está en mí totalmente, pero desde mi punto de vista —que me constituye como sujeto, pues el sujeto muerde el punto de vista, es lo envolvente— sólo logro expresar una parte del mundo clara y distintamente; el resto del mundo permanece en mí como el confuso y amorfo murmullo del mar; ruido indiscernible de fondo, música ligera. Es la zona de las *pequeñas percepciones* (infinitamente pequeñas), el *clamor*⁵¹³. Y ese punto de vista es matemático, geométrico, o psico-geométrico⁵¹⁴. Pero entonces ocurren más cambios conceptuales: el problema de Platón es el de lo Uno y lo múltiple, el de la esencia y la apariencia —de modo que, tal y como hemos visto, la lógica armónica y todo el problema de la producción y la creación depende de esos conceptos. Pero la Modernidad no para de operar virajes y fugas. Deleuze es muy constante en este apercebimiento: para el Barroco la esencia *es* potencia, y entonces lo que constituye a las cosas en su multiplicidad y singularidad es no un modelo exterior Uno del cual participan y que atraviesa a cada cosa (un universal), sino una potencia propia, *mi* potencia —y la potencia es siempre potencia del alma y del cuerpo, aún cuando sea visto *more geométrico*⁵¹⁵; es lo que opera por “molde interior”, siguiendo la terminología de *Pintura*⁵¹⁶. Y finalmente una nueva dupla conceptual: lo actual y lo virtual, y lo posible y lo real⁵¹⁷ —que guardan inmediata relación con lo anterior, puesto que rompen totalmente desde adentro a la pareja aristotélica potencia-acto; y este eco final llega hasta Nietzsche: los *decadentes* son los que separan las fuerzas de lo que ellas pueden. Entonces, toda potencia es actual (Spinoza) y todo infinito está en acto (Leibniz)⁵¹⁸.

⁵¹³ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 36.

⁵¹⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 38.

⁵¹⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (traducción de J. Vázquez y U. Larraceleta), Barcelona, Paidós: 1989; p. 150: “Toda mónada es individuo, *alma*, sustancia, *fuerza* primitiva, dotada solamente de *acción interna*, mientras que las fuerzas derivativas se denominan materiales, accidentales, modales, “estados de una sustancia”, y se ejercen sobre los *cuerpos*”.

⁵¹⁶ Todo el análisis que veíamos antes (en relación al principio de autoridad) que Deleuze llevaba a cabo en torno al derecho natural en el contractualismo hobbesiano y su contacto con Spinoza tiene que ser traspasado a Leibniz también, en cuanto que también piensa la potencia como un efecto de immanencia; cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, especialmente la Clase III.

⁵¹⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 134-35. Cf. asimismo, p. 154: “El mundo está plegado dos veces: plegado en las almas que *lo actualizan* y replegado en los cuerpos que *lo realizan*”.

⁵¹⁸ En Leibniz tampoco se puede separar la potencia del acto —por eso niega la idea cartesiana (y que Locke mantiene) del alma como *tabula rasa*, y de la existencia de facultades del alma sin ningún tipo de acto, o de “potencias puras”, cosas todas que considera “ficciones” y “abstracciones”—, así como tampoco se puede concebir un cuerpo en reposo absoluto. Cf. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el*

El predicado (los acontecimientos del mundo, como franquear el Rubicón o pecar) está contenido en el sujeto: “está contenido en acto —actualmente— o virtualmente [...] esta inclusión, esta inherencia, es o bien actual o bien virtual”⁵¹⁹. Entonces se tratará de desarrollarlo, de *desplegarlo*. El análisis infinitesimal es la operación de despliegue de pliegues, de lo que está contenido en el sujeto o la noción de sujeto. Pero lo que es inherente al sujeto (mónada) lo es o bien actual o bien virtual. Deleuze dice que no basta decir que el análisis infinito es virtual; tampoco es un análisis indefinido, de lo que no tiene fin o límite claro —porque lo indefinido se da cuando se pasa de un término a otro sin detenerse, “pero sin que el término siguiente al cual arribo *preexista* [porque] es mi propio recorrido el que consiste en hacerlo existir [...] recorrido a través del cual no ceso de repeler el límite al que me opongo”⁵²⁰. En Leibniz el infinito es *actual*, porque los elementos están ya *dados*, preexisten (es una armonía pre-establecida); hay lo infinitamente pequeño, pero está dado —se pasa de un elemento al otro, pero están dados. Lo que no tiene fin es entonces *el análisis* mismo: paso de un elemento a otro, recorro el infinito actual pero sin llegar al fin: *tiendo* a él, hago pasajes a través de lo dado pero el final de la serie no lo conozco. Ni yo ni Dios conocemos analíticamente el fin de la serie de verdades analíticas infinitas, en la cual los predicados infinitos se dicen de un sujeto —que como tal entonces él mismo expresa, aunque sólo desde su punto de vista⁵²¹. Dios produce el análisis infinito, hace lo infinito: es algo así como un análisis a la vez creador, como una especie de doble efectuación. Pero al mismo tiempo, ese infinito es actual, está ya dado. Despliegue de pliegues: pliegues en la materia y repliegues en el alma:

“Cada mónada, o al menos cada sustancia individual es llamada “actual”. Expresa la totalidad del mundo, pero ese mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan. En otros términos, ese mundo que sólo existe en las mónadas que lo expresan es en sí mismo “virtual”. El mundo es la serie infinita de los estados de acontecimientos. Puedo decir que el acontecimiento, como virtualidad, remite a las sustancias individuales que lo expresan. Es la relación

entendimiento humano (trad. J. Echeverría Ezponda), Madrid, Editora Nacional: 1977, pág. 118.

⁵¹⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 53.

⁵²⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 54.

⁵²¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 56.

virtual-actual [...] Todas las mónadas son para el mundo, y a la vez el mundo está en cada mónada. Eso nos da una especie de tensión”⁵²²

Pero análisis infinito no significa que se analizan elementos infinitos o que los elementos son infinitamente pequeños, porque “no existe elemento infinitamente pequeño”⁵²³. Se trata de un análisis de las *relaciones* infinitamente pequeñas entre elementos. Y esto está muy bien, porque nuestro problema de la armonía es un problema de las relaciones —de allí que en el fondo se trate de ontologías políticas. El problema de la armonía fue siempre el problema del *entre*, por eso es una categoría que va desde la cosmología —la música de las esferas en los pitagóricos y en Platón⁵²⁴ y en el sueño de Escipión de Cicerón— hasta la política: *lo que pasa entre*. Lo que pasa entre las notas que pasan y se suceden; en griego: diapasón de un instrumento —lo que pasa (*pasón*) a-través-de (*diá*). Los elementos (las notas) están dadas en acto: do, re, mi, etc., pero de lo que se trata es de las composibilidades más perfectas, de las posibilidades de composición a través de una serie que se da *entre* esos elementos: “lo que interesa a nivel de las verdades de existencia no es la *identidad* del predicado y el sujeto, sino *lo que pasa* de un predicado a otro, de otro a otro, y aún de otro a otro, etc., desde el punto de vista de un análisis infinito”⁵²⁵. Wagner va a buscar su idea del *leitmotiv* o la melodía infinita: el comienzo con todos los vientos de *El oro del Rin* es un claro ejemplo de una melodía que se repliega constantemente sobre sí misma y se despliega. Los textos de Leibniz son muy recurrentes alrededor de la música, precisamente porque para él todo el tema de la armonía es central. Cabe entonces la misma observación para Platón, que no deja de hablar de la música en todos sus diálogos. En Leibniz la acción musical es una suerte de cálculo diferencial. En Platón es un cálculo de otro tipo, más bien aritmético. No se trata de la misma matemática, y por eso los conceptos no son los mismos aunque *el problema* sí. El problema del orden, de la composibilidad, de las relaciones de orden o desorden. Y Dios y el Demiurgo como una especie de gran músico universal —pero en Leibniz vimos que se empieza a perfilar como un gran programador o *modulador*

⁵²² Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 350.

⁵²³ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 57.

⁵²⁴ Cf. Platón, *República*; 617b6; c2: “En lo alto de cada uno de los círculos [planetarios] había una sirena que giraba junto con el círculo y emitía *un solo sonido de un solo tono*, de manera que todas las voces eran ocho, y *concordaban en una armonía única*”. Asimismo, las Parcas (hijas de la Necesidad) “cantaban en armonía con las sirenas: Láquesis las cosas pasadas, Cloto las presentes y Átropa las futuras”.

⁵²⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 57.

musical; una especie de caja mecánica de música, o de autómatas musical cósmico. Es un Dios muy extraño. Dios crea armonía, hace música, analiza las relaciones entre elementos, compone —pero de la misma forma que se puede jugar al ajedrez, con ese *éthos*. Los programadores actuales son capaces también de hacer ambas cosas: música y partidas de ajedrez; y lo hacen con el mismo *modus operandi*, porque a partir de ciertos elementos que ya están dados (las notas musicales, piezas de ajedrez), se trata de calcular una serie en la cual las *relaciones entre* esos elementos generen la mayor composibilidad y continuidad posible para cada elemento y para la totalidad de ellos, aplicando una ley armónica que es virtual, que por decirlo así flota como un espejismo móvil dentro de lo dado, pero que puede convenir o no convenir al momento de poner *en relación* tal y cual elemento, y entonces no actualizarse ni realizarse.

No obstante, al igual que en Platón se trata aún de *un oído sometido por el ojo* —no es aún un oído liberado; no se ha sacado de encima la sujeción del ojo. Pero, como anticipábamos, ya no es un ojo que *ve*, como en Platón, sino que *lee*; y leer es un *acto* de una subjetividad —y se leerá siempre desde un punto de vista. Entonces ya no se trata del ojo como lo que realiza un acto visual, de contemplación ocular, pues para ver basta en este caso con abrir los ojos: es un acto casi fisiológico que en un mismo movimiento *ve-y-capta*. Por el contrario, se trata del ojo que *lee-e-interpreta*; y leer es más que ver, aunque lo supone, como una operatoria del ojo (se trata como de una potencia de simbolizar). Leer es seguir o analizar una serie de las líneas sucesivas y diferentes que son las que forman las oraciones, párrafos, capítulos, y todo el sentido general de la obra; pero al mismo tiempo supone una captación o análisis inconsciente de las pequeñas relaciones entre los elementos más pequeños (las letras) que son composibles entre sí (en palabras) que son composibles entre sí (en oraciones) que son composibles entre sí..., etc. Bergson diría que el fondo de toda esta operatoria casi mecánica, pareciera darse una especie de *alucinación*⁵²⁶. Estamos lejos entonces del ojo de Platón, aún cuando en Leibniz se trate todavía de un oído atravesado por un ojo que *lee*. Habrá que pensar en algo así como un “punto de oída”, al costado de un punto de vista que es un punto de lectura. Este punto de vista “es en sí mismo potencia de poner

⁵²⁶ Bergson, Henri, *op. cit.*; §4, p. 109: “Cuando recorren vuestro periódico, cuando ojean un libro, ¿creen que perciben efectivamente cada letra de cada palabra, o siquiera cada palabra de cada frase? No leerían en tal caso muchas páginas en vuestro día. La verdad es que sólo perciben de la palabra, e incluso de la frase, algunas letras o trazos característicos, justo lo que hace falta para adivinar el resto: todo el resto, imaginan verlo, se dan en realidad su *alucinación*”. La percepción y comprensión *normales* contienen, en su base operatoria misma, una suerte de alucinación.

en serie, potencia de ordenar, de ordenar los casos”⁵²⁷. Casos que no son elementos sino relaciones-entre; no se ordenan *formas* ni se captan formas, sino relaciones, *pasajes*, metamorfosis o variaciones, relaciones de *modulación*: “El punto de vista no es nunca una instancia a partir de la cual se capta una forma, es una instancia a partir de la cual se capta una serie de formas en sus pasajes, sea como metamorfosis —pasaje de una forma a la otra—, sea como anamorfosis —pasaje del caos a la forma. Esto es lo propio de la perspectiva barroca”⁵²⁸. Hay como una especie de lectura de las relaciones, y las relaciones no se pueden *ver*; sino leer, inter-pretar: captar el valor (*pretium*) entre (*inter*) los elementos. ¿Qué es lo que define el valor de una serie? El tipo de relaciones que contiene, y cuánta continuidad es capaz de soportar. Hay como relaciones de valencia, y se pueden tomar las virtudes y los vicios como relaciones de valencia entre los elementos, y entonces hay un orden de virtud pero también un orden del vicio, que puede ser el orden propio del desorden, un desorden-orden —creo que es el estado que Leibniz repudiaría bajo el nombre de “condenación”: es el estado del condenado que sólo puede odiar y negar a Dios-orden. Relaciones de valencia: entre Adán y la manzana, entre César y el Rubicón, entre Adán y Eva, entre Laura Palmer y la cocaína, entre Dale Cooper y el café, entre Mike y Bob. Pero si la serie infinita del mundo está en el sujeto, el sujeto se lee a sí mismo. En Platón se trata de *mirar* (*blépo*) la Idea. En Leibniz se trata de *leerse* a sí mismo:

“La serie infinita de los estados del mundo ha devenido ahora la serie infinita de los predicados del sujeto que los envuelve [...] Ya no estamos en el dominio de lo *visible*, hemos pasado de lo visible a lo *legible*. Desde un cierto punto de vista veo el mundo, pero en mí lo leo [...] El alma lee *sus* propios predicados al mismo tiempo que bajo el punto de vista en el que está ve los estados del mundo”⁵²⁹

Por eso las mónadas no tienen ni puertas ni ventanas: no reciben nada de afuera, todo está en ellas (repliegues en el alma); de la misma forma que el mundo no existe fuera del sujeto que lo *expresa*. No está mal para nosotros, porque Dios como gran músico programador, sería el músico que antes de *escuchar* la música del mundo que

⁵²⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 142.

⁵²⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 143.

⁵²⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, pp. 149-50.

compone (la sinfonía y la melodía del acto creador), más bien lee. ¿Qué lee? La *partitura*: la serie de notas y relaciones *entre* notas. Y entonces al nivel del sujeto, se trata del punto de vista individual (de lectura); expreso un *departamento* del mundo que es el que yo leo clara y distintamente —y al mismo tiempo, políticamente, Locke dirá que en el estado de naturaleza tengo una *jurisdicción* recíproca con los otros hombres aunque varíe el grado de poder y de las facultades naturales⁵³⁰—, pero lo hago a *mi* modo, según mis valencias. Esto sería mi *estilo*, mi variación en la serie:

“Hay que concebir las variaciones de una serie de todas las formas: variaciones rítmicas, variaciones melódicas, movimientos contrarios (cuando lo ascendente deviene descendente y viceversa), movimientos retrógrados [...] No hay dos sujetos que comiencen o terminen la serie infinita por el mismo término. Es por eso que hay necesariamente una infinidad de sujetos. Pero entonces hay también una razón: cada sujeto envuelve la serie infinita del mundo, pero se define por una región de esa serie, por la región que puede leer clara y distintamente”⁵³¹

Cada mónada canta/lee una porción de la gran partitura del mundo. Hay una línea muy delgada entre la reproducción y la creación. Y esto nos lleva directamente a Spinoza. Pienso que Spinoza y Leibniz, tan diferentes *entre* sí (sus series divergen), aportaron estos elementos de resignificación del problema de la armonía que nos dejarán el pie de apoyo para poder pensar una lógica que llamo *extática*, de armonía extática. Para ello sería necesario atravesar Kant y el siglo XIX. La ontología de Leibniz es muy diferente a la de Spinoza, lo que se traduce ética y políticamente —y en esto seguimos las intuiciones filosóficas de Deleuze—, porque en Spinoza se tratará de un sistema anti-jerárquico, y en Leibniz lo contrario: un sistema “piramidal” (otra vez lo egipcio), acorde al cono⁵³². Hay una cierta afinidad entre Platón-Leibniz⁵³³ y una entre

⁵³⁰ Cf. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (traducción de C. Mellizo), Buenos Aires, Alianza: 1993; §4 y 54.

⁵³¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 153.

⁵³² Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, pp. 21; 362. Cf. asimismo, Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 109. A partir de esas citas de los textos de Leibniz y Spinoza, parece como si la crueldad de la que habíamos hablado ahora se especificara un poco más: hay una crueldad del desorden, pero también una del orden; Leibniz quizás diría que el mundo anti-jerárquico de una única sustancia de Spinoza es el mundo de los condenados.

⁵³³ Cf. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (trad. J. Echeverría Ezponda), Madrid, Editora Nacional: 1977, pág. 40: “[Aunque Locke] dice muchísimas cosas bellísimas que yo aplaudo, nuestros sistemas difieren mucho. El suyo tiene mayor afinidad con el de Aristóteles, y el mío con el de Platón, aun cuando uno y otro nos alejamos de las doctrinas de estos dos clásicos en muchas cosas”. En esa obra, el personaje de Filaletes (amante de la verdad) finge a Locke, y el de Teófilo (amante de lo divino, o de Dios) a Leibniz.

Heráclito-Spinoza. Deleuze distingue los dos mundos de Platón y los dos pisos (casa barroca) de Leibniz, y las relaciones *entre* ambas bajo formas de *acordes* —la armonía como relaciones entre el piso del alma y del cuerpo. Pero entre estos dos niveles no hay una correspondencia *directa*, una *tensión* directa, sino indirecta; —eso es la armonía: la correspondencia indirecta entre un interior autónomo en el piso superior (un alma/sujeto que se lee a sí mismo) y un exterior independiente que es la fachada. La fachada del cuerpo *ve*, el interior autónomo de la mónada *lee*; entre ambos hay acordes, o sea, relaciones armónicas⁵³⁴. Pero entonces, aunque los elementos estén dados, las relaciones no. Y de lo que se trataba era del cálculo infinitesimal como análisis de las relaciones (que no están dadas). Aquí está la diferencia con Platón, para quien preexistía el modelo de la Idea, y para quien la ley armónica consistía en poner límite imponiendo número — su problema es justamente que lo múltiple sea indefinido, ilimitado. Leibniz está pensando lo infinito, porque para la modernidad que lo múltiple sea infinito no es un problema⁵³⁵, y entonces la armonía no puede ser límite sino *tendencia*, ni tampoco la creación puede significar mirar fijo el paradigma y copiar, figurar —no hay figuración sino expresión: que se da en términos no de modelado al modo egipcio sino como vibración, modulación. Por eso la metáfora del juego de ajedrez es ambigua, y se trata de un juego diferente, porque se corre el riesgo de pensar al tablero como un molde preexistente⁵³⁶. No hay ni molde ni paradigma. Hay *espontaneidad* en la mónada. Hace inflexiones, contracciones en las series, entre series: contracciones *vibratorias*⁵³⁷. Y todo se da desde un punto de vista (perspectiva en la pintura barroca), desde un vértice, y por lo tanto no puede haber paradigma previo; las relaciones no están dadas:

“Ese es el primer aspecto de la armonía, que Leibniz llama *espontaneidad*: la mónada produce acordes que se hacen y se deshacen y, sin embargo, no tienen ni

⁵³⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 178.

⁵³⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 157.

⁵³⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 58: “Hacen referencia a un receptáculo [...] como si los mundos posibles rivalizaran para encarnarse en un receptáculo determinado [...] En el caso del ajedrez, es el tablero. Pero en las condiciones de la creación del mundo, *no hay* receptáculo previo”.

⁵³⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 305: “¿Qué es tener un *cuerpo* sino contraer series vibratorias? [...] ¿Contraer qué? Cosas miserables o grandiosas, es decir, cosas que han sido siempre de los dioses: contraer el agua, la tierra, las sales, el carbono de los cuales somos resultado. Y nos llenamos de nosotros mismos al volvernos hacia esas series que contraemos. Es el *self-enjoyment*, es lo que llamamos ‘el cálculo inconsciente de todo ser’; es el mismo cálculo que veíamos que se hacía cuando contraía la música inconscientemente y calculaba, y justo por eso, me regocijaba de la música y de mí mismo; ambas cosas son un mismo movimiento.

comienzo ni fin, se transforman unos en los otros o en ellos mismos, y tienden hacia una resolución o una modulación [...] El punto de vista significa la *selección* que cada mónada ejerce sobre el mundo entero que ella incluye, a fin de extraer *acordes* de una parte de la línea de inflexión infinita que constituye el mundo. Por eso la mónada *extrae los acordes de su propio fondo* [...] el mundo es como el libro de música que se sigue sucesivamente y horizontalmente al cantar, pero el alma canta por sí misma porque toda la tablatura del libro ha sido grabada en ella verticalmente, virtualmente”⁵³⁸

En Leibniz se vuelve a desatar, en cierto sentido, la potencia de Éros, porque el punto de vista departamental no está sujetado a una ley externa sino *interna* al cono, al vértice; la armonía es una *ley interna espontánea de auto-producción de acordes*: “Esa zona tampoco es inmutable, sino que tiene tendencia a variar para cada mónada, es decir, a aumentar o disminuir según el momento: a cada instante, la zona privilegiada presenta vectores espaciales y tensores temporales de aumento o de disminución”⁵³⁹. Entonces a partir de aquí se puede empezar a perfilar una suerte de nueva pregunta *ética*: ¿qué tipo de acordes es capaz de auto-producir cada mónada?

En *Pintura* Deleuze toma los colores como *vectores* de expansión (colores cálidos) y de contracción (colores fríos)⁵⁴⁰. Entonces se puede sacar toda una tonalidad, un color musical —los colores como potencia de expansión o de contracción; colores que expanden la potencia del ojo y del alma, o viceversa. Y lo tendremos a Nietzsche buscando una música mediterránea, meridional e incluso africana, con su grito anti-wagneriano y anti-romántico, el grito de lo cálido y del sur, el grito de la *expansión* de las fuerzas: “*Il faut méditerraniser la musique*” (es necesario mediterraneizar la

⁵³⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 169-70.

⁵³⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, 171.

⁵⁴⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, pp. 58-59.

música)⁵⁴¹. En esos mismos años van a estar Gauguin⁵⁴² y Van Gogh⁵⁴³ con su delirio por los colores cálidos del Midi o de Tahití. Pero esto es ya la desterritorialización hacia una lógica armónica *extática*. En Leibniz creo que Deleuze dio con un nombre: *exasperación*, lógica de la exasperación. Hay todo un viaje, una desterritorialización, una línea de fuga hacia esa zona de potencia, de la melodía (línea horizontal que va a ser atravesada por la línea vertical de la armonía); es también el viaje que hace Zaratustra —es el viaje riesgoso, peligroso, hacia lo siniestro, lo salvaje (México, Córcega, Tahití, etc.)⁵⁴⁴; es realmente una zona peligrosa de potencia, como la zona del *deseo* de Andrei Tarkovsky, en *Stalker* (1979). Se perfila en el barroco de Leibniz —lo claro surge de lo oscuro (la zona oscura) de la serie infinita de las pequeñas percepciones— y mucho más en Spinoza, puesto que en él tampoco se trata de la esencia sino de la potencia: pero de la potencia como elemento dado sino de las *relaciones* entre potencias. Nosotros, que somos modos de existencias (entes), *maneras* de ser en el ser, hacemos exactamente lo mismo que la naturaleza: no dejamos de componer y descomponer —relaciones de composición y descomposición⁵⁴⁵.

El Barroco (en pintura y en música) aporta y crea todo un universo conceptual nuevo, y Deleuze no deja de decirnos que es un mundo muy loco, en ebullición, donde

⁵⁴¹ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Escritos contra Wagner* (traducción de J. B. Llinares), Madrid, Biblioteca Nueva: 2003; “El caso Wagner. Un problema para músicos” (1888), §3, p. 193. Cf. asimismo, “Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo” (1889); pp. 251-52; 253: “Qué es lo que quiero yo, en realidad, de la música: que sea serena y profunda, como una tarde de octubre. Que sea personal, desenfadada, tierna, una dulce mujercita llena de malicia y encanto... Nunca admitiré que un alemán pueda saber qué es la música [...] Cuando busco una palabra que sea un buen sinónimo de música, no encuentro nunca más que la palabra Venecia. No sé hacer ninguna diferencia entre lágrimas y música, no sé pensar la felicidad, *el sur*, sin un escalofrío de miedo”. Cf. finalmente *Más allá del bien y del mal*, §254-55: “Bizet, ese último genio que ha visto una belleza y seducción nuevas, —que ha descubierto un fragmento *de sur de la música* [...] Suponiendo que alguien ame el sur igual que yo lo amo, como una gran escuela de curación en las cosas más espirituales y en las más sensuales, como *una plenitud solar y una transfiguración solar incontenibles*, desplegadas sobre la existencia que es dueña de sí misma, que cree en sí misma: bien, ése aprenderá a ponerse un poco en guardia frente a la música alemana”.

⁵⁴² Cf. Gauguin, *op. cit.*, p. 214: “Sí, le gustaba el amarillo a este buen Vincent, este pintor de Holanda: *fulgores de sol* que calentaban su alma a la que horrorizaba la niebla. Una necesidad de calor. Cuando estábamos los dos en Arles, los dos locos, en una continua *lucha* por los colores hermosos, yo adoraba el rojo”. Es harto conocido en Nietzsche (jamás deja de hablar de ello en sus cartas) el odio por los días nublados, y su necesidad constante de cielo despejado y sol: “Estoy hecho para la *luz*: es casi lo único de lo que no puedo prescindir *en absoluto* y que no puedo sustituir: una luminosidad de un cielo claro”; cf. *Correspondencia. Tomo IV*; p. 424, carta del 6 de diciembre de 1883.

⁵⁴³ Cf. Van Gogh, Vincent, *Cartas a Theo* (traducción de V. Goldstein), Buenos Aires, Goncourt: 1976; p. 367, carta del 28 de enero de 1889: “Creo y siempre creeré en el arte que hay que crear *en los trópicos* [...] Ese buen Gauguin y yo en el fondo del corazón nos comprendemos y si estamos un poco locos, sea”. Cf. asimismo, pp. 320; 416: “La pintura tal como ahora es, promete volverse más sutil: más *música* y menos escultura; en fin, promete *color* [...] El artículo de Aurier me animaría, si me atreviera a dejarme llevar, a arriesgarme más a salir de la realidad y a hacer con el color como una música de tonos”.

⁵⁴⁴ Nietzsche fantasea a partir de 1881 con escapar de la asfixia de Europa, o bien hacia México, o hacia Córcega; cf. *Correspondencia. Tomo IV*, cartas §450; 136; 205; 381; 453.

⁵⁴⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 171.

muchas categorías antiguas estallan —la famosa frase de Leibniz: “Y cuando creíamos que habíamos llegado a algún puerto seguro, somos re-lanzados de nuevo a pleno mar”. Copérnico no hizo otra cosa que lanzarnos al pleno mar del infinito, y Giordano Bruno al de los infinitos mundos. En ambos casos se trató de una empresa peligrosa: persecución cristiana. Como si no cesáramos de pasar por series, de hacer inflexiones, de desplegar líneas de fuga. Por eso Deleuze considera que la filosofía de Leibniz es propiamente barroca: la mónada opera inflexiones y extrae del fondo oscuro del alma (del rumor del mundo, de la melodía del mundo que Dios armoniza) su zona de claridad⁵⁴⁶. La particularidad del Barroco es que no deja de pensar los *pasajes*, y en este sentido Leibniz no va a estar tan lejos de Heráclito, con la salvedad de que aquí la armonía es el resultado de una *selección*, y esa selección es el cálculo diferencial. En este sentido se puede decir que “toda conciencia es umbral”⁵⁴⁷, pues lo que ocurre al nivel del piso superior, del alma que no tiene ni puertas ni ventanas, es que estamos todo el tiempo operando recortes, yendo de lo infinito a lo finito, y viceversa. Recortar o seleccionar es trazar relaciones *relevantes* o notables: “una percepción consciente se produce cuando dos partes heterogéneas, por lo menos, entran en una relación diferencial que determina una singularidad”⁵⁴⁸. Si suponemos la percepción consciente “tengo hambre”, esto tiene que implicar forzosamente que la falta de minerales, azúcar, proteínas, etc., hayan entrado en relaciones diferenciales tales que determinen la *notabilidad* del hambre, su relevancia para mí en el umbral de mi conciencia. Todas mis pequeñas percepciones infinitas son diferenciales de conciencia, internos a la conciencia. Por eso en el Barroco *infinito* significa algo distinto: es lo inconsciente (las pequeñas percepciones infinitamente pequeñas) en medio de la conciencia; lo impensado en el pensamiento finito. Y entonces entendemos por qué eso de que lo claro sale de lo oscuro, y también el hecho de que lo claro no cese de estar *inmerso* en lo oscuro, como los personajes de Lynch:

⁵⁴⁶ En Nietzsche hay una relación entre su propio fondo oscuro y lo dionisiaco que extrae de allí: “Yo también, viejo amigo, me volví completamente alegre; cuando escucho esta música surge en mí un *fondo profundo*, profundo que se agita, y entonces, en cada ocasión de estas, me propongo aguantarlo y, mejor aún, desahogar mi peor malicia, en lugar de —sucumbir por mi causa. Me puse a componer sin interrupción cantos de Dioniso, en los cuales me tomo la libertad de decir las cosas más terribles de la manera más terrible y cómica: ésta es mi última forma de locura”; cf. *Correspondencia. Tomo IV*, pp. 334-35, carta del 22 de marzo de 1883.

⁵⁴⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, p. 115.

⁵⁴⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, p. 114.

“Las pequeñas percepciones constituyen el oscuro polvo del mundo incluido en cada mónada, el sombrío fondo. Las relaciones diferenciales entre esos actuales infinitamente pequeños *clarifican*, es decir, constituyen una percepción clara (el verde) con algunas pequeñas percepciones oscuras, evanescentes (amarillo y azul) [...] El cálculo diferencial es el mecanismo psíquico de la percepción, el *automatismo* que, a la vez, está inmerso en lo oscuro y determina lo claro, inseparablemente; [pero] un automatismo de ese tipo debe entenderse de dos maneras: universal e individualmente. [...] Todas las mónadas perciben así el mismo verde, la misma *nota*, el mismo río, y cada caso un solo y el mismo objeto eterno se actualiza en ellas. Pero, por otro lado, la actualización es *diferente* según cada mónada: dos mónadas nunca perciben el mismo verde, en el mismo grado de clarooscuro. Diríase que cada mónada *privilegia* ciertas relaciones diferenciales, que le proporcionan como consecuencia percepciones exclusivas”⁵⁴⁹

Eso es el *departamento*, la jurisdicción; no cesamos de inflexionar, de hacer síntesis, “unidades de síntesis”, a cada instante y *en* el instante. Vibramos, pulsamos el tiempo no pulsado (según los términos de *Derrames*) de un instante *a* otro, por umbrales, y así *expresamos* el mundo. Es la razón por la cual la música barroca no busca figurar (la pintura tampoco) sino *expresar* a partir de una *espontaneidad* estados de ánimo, maneras de ser —los estados del punto de vista: pasiones departamentales que, a la vez que son *mías*, son del mundo entero. Por eso hay una música que me conviene, que es composable conmigo (con mis relaciones) y otra que no, que es imposible⁵⁵⁰. Y vuelve Leibniz a decirnos: al escuchar música inconscientemente se opera en nosotros un cálculo infinitesimal —desplegamos y nos desplegamos en ella: “es a la vez melodía horizontal que no cesa de desarrollar todas sus líneas de extensión, y armonía vertical que constituye la unidad espiritual interior o el vértice, sin que sepamos muy bien dónde acaba una y dónde comienza la otra [...] lo propio de la música barroca es *extraer la armonía de la melodía*”⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 116-17.

⁵⁵⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus: 2011, p. 235: “Es curiosa la experiencia de la *alegría* (tal como la presenta Spinoza): encuentro algo que conviene, que conviene con mis relaciones. Tomemos un ejemplo de música: Hay sonidos hirientes que me inspiran una inmensa tristeza. Lo que complica todo es que siempre hay personas que encuentran deliciosos y armoniosos esos sonidos hirientes. —pero eso es lo que hace la alegría en la vida, es decir, las relaciones de amor y de odio. Porque mi odio contra el sonido hiriente va a extenderse a todos aquellos que lo aman. Escucho sonidos hirientes que verdaderamente *descomponen* mis relaciones, me entran en la cabeza, me entran en el vientre... Mi potencia, una parte de *mi potencia* se endurece para mantener a distancia esos sonidos que me penetran. Consigo el silencio y pongo la música que me gusta. ¡Ah! Ahí todo cambia... ‘La música que me gusta’ quiere decir ‘*relaciones sonoras que se componen con mis relaciones*’”.

⁵⁵¹ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, p. 164.

¿Por qué esta lógica armónica dinámica nos lanza de vuelta a pleno mar? En Platón la armonía implica extraer —por modelo exterior que impone *táxis*, medida y número— unidad de una multiplicidad sin límite, loca, de movimientos e intensidades azarosas y siempre variables. Entonces la solución platónica (política y moral) es: que todos canten lo mismo, deseen lo mismo, jueguen a lo mismo, bailen al mismo ritmo. Efecto de uniformidad por sobre la diferencia. En Leibniz hay resonancias de ecos neoplatónicos, pero la armonía surge por una especie de modulación interna, rítmica, perspectivística —y entonces vivir es sonar, vibrar, y en el fondo *somos música pura porque existir no es otra cosa que ser armónico, devenir armónico*; porque yo puedo ensanchar mi zona clara o bien puedo oscurecerme totalmente (personajes de Lynch), quedar en la desnudez existencial (mónadas desnudas) que es el estado de la condenación. El condenado grita horrorosamente, balbucea —como los condenados en *Twin Peaks*, que cuando hablan lo hacen de forma extraña, como tartamudeando o con una especie de dislexia que, por otro lado y en última instancia, recae sobre todos⁵⁵². Todo esto porque yo no dejo de contraer, de seleccionar, de inflexionar. Entonces, en Platón la armonía es externa: es como la ley del orden externo de los cuerpos, una ley de exterioridad; en Leibniz es una ley de interioridad, de modulación interna: ley de los pliegues y repliegues —es una ley diferencial, dinámica. Este es el costado heraclíteo del Barroco, pues si bien la armonía es *preestablecida* por Dios (el gran músico y calculador), cada mónada no cesa nunca de vivir la armonía que es y que produce:

“La armonía no relaciona la multiplicidad con una unidad *cualquiera*, sino “con una cierta unidad” que debe presentar caracteres distintivos [...] La unidad armónica no es la de lo infinito, sino la que permite pensar lo existente como derivando de lo infinito; es una unidad numérica, en la medida en que envuelve una multiplicidad: ‘existir no es otra cosa que ser armónico’”⁵⁵³

La diferencia parece sutil, pero es total: lo claro *sale de* lo oscuro; lo finito de lo infinito, pero lo inverso puede darse también: una mónada puede perderse en la oscuridad de la condenación. Platón jamás diría una cosa así: le sonaría a heraclitismo encubierto, a sofistería; lo claro se impone a lo oscuro como el límite finito se

⁵⁵² Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 153: “No expresamos claramente la misma porción [del mundo], cada sujeto tiene una capacidad finita de lectura clara. Hay que decir que cada sujeto es, literalmente, disléxico”. Recordemos la *apoplejía* en la cita del fragmento de Demócrito (68 B 32).

⁵⁵³ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, p.165.

sobrepone al infinito sin límite y a lo indefinido. No se extrae la armonía *de* la melodía (línea horizontal que atraviesa la línea vertical), sino que se impone una ley armónica a los movimientos melódicos del alma y del cuerpo. Cese del conflicto por imposición civil (Platón); continuidad del conflicto y armonía como resultante móvil del conflicto, como tensión de los opuestos que tienden en direcciones contrarias (Heráclito). ¿Y Leibniz? La mónada es la unidad numérica, unidad armónica, pero muerde cada una según su punto de vista: mi armonía, la armonía que soy, muerde (extrae), canta, sobre la melodía del mundo —hago cortes verticales y a la vez cortes verticales me atraviesan. Deleuze dice: “armonía monadológica”, pues cada mónada según su departamento o zona clara presenta y produce sus propios *acordes*⁵⁵⁴. Platón no podría suscribir a esta historia barroca, en cuanto que lo que mueve a la mónada a operar sus síntesis es una pura *espontaneidad*; todo ese entero mundo de la conjetura es lo que Platón parecía querer conjurar —y a Éros, que es justamente una pura fuerza de espontaneidad, Platón lo convirtió en filósofo. Hay una extraña relación entre *leer* y *crear*, entre causalidad y espontaneidad, porque lo que es zona clara (producción de acordes) en una mónada se da por espontaneidad; pero al mismo tiempo que la mónada extrae armonía por cortes o síntesis en la melodía del mundo, también es una autoproducción espontánea de acordes extraídos por cálculo diferencial desde su propio fondo oscuro melódico: “La *espontaneidad* es la producción de los acordes interiores a cada mónada en su superficie absoluta. La *concertación* es la correspondencia según la cual *no hay acorde mayor y perfecto en una mónada sin que haya un acorde menor o disonante en la otra*, y a la inversa”⁵⁵⁵. No cesamos de extraer tiempo pulsado del tiempo no-pulsado; somos una vibración, una pulsación; producimos por pulsaciones. *Todo comienza con un pequeño ritornelo*: no cesamos de contraer, pulsar, de cantarnos a nosotros mismos cantando al mundo, pero siempre desde nuestro punto de vista. Esto es sutilmente un alejamiento de

⁵⁵⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 166-68: “La armonía es monadológica, pero precisamente porque las mónadas *son*, en primer lugar, armónicas. El texto-programa lo dice claramente: lo que el Ser infinito juzga armónico, lo concibe como mónada, es decir, como espejo intelectual o expresión el mundo [...] Cada mónada incluye el mundo como una serie infinita de infinitamente pequeños, pero sólo puede constituir relaciones diferenciales e integraciones en una porción limitada de la serie [...] Cada mónada, en su porción de mundo o en su zona clara, *presenta*, pues, *acordes* en la medida en que llamamos “acorde” a la relación de un estado con sus diferenciales [...] *Produzco un acorde* cada vez que puedo establecer, en un conjunto de infinitamente pequeños, relaciones diferenciales que harán posible una integración del conjunto, es decir, una percepción clara y distinguida. Es un filtro, una selección”.

⁵⁵⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 172: “Todas las combinaciones son posibles, sin que nunca haya el mismo acorde en dos mónadas: cada mónada produce espontáneamente sus acordes, pero en correspondencia con los de la otra. La espontaneidad es la razón interna o suficiente aplicada a las mónadas”.

lo heraclíteo, porque allí se decía: “No me escuchen a mí, sino al *Lógos*”. En cambio aquí hay un ida y vuelta: si escucho a Leibniz escucho al mundo: pero sólo la región clara que Leibniz puede expresar, pulsar, del mundo; habría entonces una modulación-Leibniz, una modulación-Adán, etc. En música está el concepto de *clave* (de sol, de fa, etc.); la clave indica el punto de partida notarial, por dónde se va a comenzar (en qué lugar, a qué altura). Es el punto tonal de partida para la distribución de las series de notas (producción de síntesis). Pienso que podría pensarse una analogía entre este concepto de clave musical con el de punto de vista; —sería entonces algo así como el “punto de oída” que reclamábamos con anterioridad, punto de registro auditivo. Sería como la *tonalidad* de mi manera de ser, dicho en lenguaje spinoziano. Hay una especie de clave del mundo y de las mónadas.

Se dirá que hay una sujeción de la armonía por sobre la melodía, y que ese es el componente de *orden* en Leibniz; sin embargo, al mismo tiempo ha comenzado una liberación, un movimiento de exasperación: “la base continua *no impone* una ley armónica a las líneas de polifonía sin que eso no suponga para la melodía una libertad y una unidad nuevas, un flujo [...] una potencia de variación que consiste en introducir todo tipo de elementos extraños en la realización del acorde”⁵⁵⁶. En sus textos de música Rousseau va a deplorar este principio, que es el de Rameau: lo bárbaro consiste justamente en el arribo de los hombres del Norte que nos dicen que la armonía (unidad de razón) es superior y sujeta a la melodía (multiplicidad de pasión); pero Rousseau anticipa allí el gran problema romántico, aunque no sin moralizar. Volvemos al principio: puede concebirse, dice Deleuze, una especie de flujo acústico continuo que atravesara el mundo y que incluyera al silencio⁵⁵⁷. Y entonces crear es producir cortes en ese flujo sonoro; otra vez, tiempo pulsado produciéndose por acordes en función de un tiempo no-pulsado, un flujo continuo de tiempo que no cesa de chorrear como en Dalí. Pero los flujos están dados; las relaciones, los cortes, no. No cesamos de crear espontáneamente, es decir, de hacer cortes, síntesis, contracciones⁵⁵⁸. Si el mundo de Spinoza es el mundo en el que me pregunto qué es lo que puedo, qué es lo que mi

⁵⁵⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 173.

⁵⁵⁷ El propio Nietzsche, antes de caer en la locura y el silencio, *presentía* su propio silencio inminente; como si la explosividad y el estruendo sonoro de su filosofía incluyesen en su interior la posibilidad de la caída en el silencio: “¿Y si al final termino *enmudeciendo*? [...] Mi alma carga con cosas cien veces más pesadas que la *bêtise humaine*. *Es posible* que para la humanidad futura yo me convierta en una fatalidad, la fatalidad —¡¡¡En consecuencia es *muy posible* que un día enmudezca, por amor a la humanidad!!!”. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Tomo IV*; pp. 436; 447. Se trata de dos cartas de febrero y marzo de 1884.

⁵⁵⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 305.

cuerpo puede (supuesto un yo-puedo)⁵⁵⁹, el mundo de Leibniz es el mundo donde no ceso de leerme y de expresar (yo-calculo, yo-leo); y eso es exactamente una forma musical. La historia de la filosofía como una especie de disquería de los pensamientos, el gran *jukebox* de conceptos donde podemos toparnos con distintos pensamientos ritmados, distintas tonalidades de ser: “En todo caso un pensamiento está ritmado de una extraña manera, es como una música, y tenemos *tempos* muy, muy diferentes, muy variables”⁵⁶⁰. Cada filósofo tiene entonces su red conceptual musical-tonal, su *clave*, sus territorialidades, su cueva. Pero esa cueva se abre en otras cuevas, y así. El propio Nietzsche se veía a sí mismo como albergando cavernas dentro de cavernas; hay una carta donde susurra muy confidencialmente esta idea sobre sí mismo, y hay otras en que firma un poco burlescamente como “el oso cavernario”⁵⁶¹. Cada uno tiene como un pequeño ritornelo, su tra-la-la, su estribillo —y los hay de todo tipo, algunos son decadentes, tristes estribillos; por ejemplo, Zarathustra se queja ante sus animales cuando ellos hablan del eterno retorno como si fuera un estribillo repetible, un *cliché*. Cada uno de los filósofos canta su asunto, modula sus conceptos, expresa su región —y extraen todo de allí. El pequeño ritornelo es la base de todo en la música, antes incluso de que sea escrita e interpretada:

“Puede estar en el aire, no es humano, puede ser cósmico, puede ser un pequeño ritornelo por allá, en una galaxia lejana [...] puede ser en principio no sonoro, y el músico lo capta como un ritornelo sonoro. Por ejemplo un movimiento: dos niños que caminan de cierta manera, no tienen necesidad de cantar para que eso sea un pequeño ritornelo”⁵⁶².

¿Qué significa, a la luz de esto, la conversión de San Agustín tras *escuchar* en plena angustia existencial y en pleno llanto, el canto de un niño que él *no ve*? *Tra-la-la*, es el ritornelo del niño; y *a-la-lá* es el ritornelo del canto de guerra griego; y *bla-bla-bla* puede ser el ritornelo, el lugar seguro, de la jerga filosófica. Los hay de todo tipo. Son

⁵⁵⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 95: “Yo puedo: me defino por un poder, una potencia [...] Yo me efectúo bajo todos los modos. Percepciones, sentimientos, conceptos, etc. son modos de llenado, efectuaciones de potencia”.

⁵⁶⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 279.

⁵⁶¹ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Tomo IV*; p. 448, carta del 31 de marzo de 1884: “Todo ermitaño tiene su caverna, *justo dentro de sí*, y a veces tras esta caverna hay otra y luego otra más”. Cf. la misma idea de la caverna-laberinto-oso en *Más allá del bien y del mal*, §289.

⁵⁶² Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 316.

mis pequeñas melodías con las que me territorializo en el mundo. Son las notas que marcan y escanden mi propio *tempo*-territorio, mi departamento, mi jurisdicción. Rousseau desliza la idea de que el hombre en estado de naturaleza no es capaz de trascender su propio punto de vista⁵⁶³; digamos, su propio territorio visual-sonoro — cada mónada con su departamento (que puede extender o reducir). Es el mundo cerrado, solitario, del estado de naturaleza sin puertas ni ventanas —creo que Deleuze debe pensar en esto, aunque no lo diga directamente, cuando piensa en la violencia del Barroco, que se perfila en el contractualismo moderno. ¿Cómo construyo un orden? Hay un borde, un equilibrio social que está siempre a punto de caer, desagregándose; un equilibrio social inestable. Entonces ese mundo violento va a ser también el mundo de la sociedad civil, siempre cayendo, siempre flujos que chorrean y no pueden ser codificados. Es un mundo social de riesgo; gestación del mundo moderno liberal-capitalista. Para todo esto hay que remitirse a *Derrames* y recordar nuestra cita de *Mil Mesetas*. De modo que no cesamos de territorializar, desterritorializar, re-territorializar. Pero todo comienza con un pequeño ritornelo, en función de un tiempo no-pulsado. Surge del caos, del agujero negro —el Barroco es esta novedad de extraer lo claro desde el fondo oscuro⁵⁶⁴. El *fort-da* del niño que juega, el airecillo folklórico, el estribillo que se repite y retorna, una especie de eterno retorno como territorialización. Camino por una calle oscura, la verdadera boca del lobo (el tiempo no-pulsado): ¿qué hago? —pulso tiempo, silbo en mi mente un equivalente al *tra-la-la* para tranquilizarme, para poder realizar mi *pasaje* hacia mi territorio, que me espera; o bien voy en silencio (el ritornelo puede ser no-sonoro) pero intento caminar sigilosamente para tapan la canción de mis propios pasos y movimientos del cuerpo (entonces camino un poco ridículamente). Invento mis propios *fort-da*. De repente noto una presencia que se me acerca despacio en plena tiniebla y en dirección contraria; inmediatamente modifico mi ritmo, mi postura. Entonces me encuentro con que era una mujer (ella vendría con *su* propio ritornelo nocturno), y entonces eso lo cambia todo: me reterritorializo. Entonces un territorio es siempre algo a escandir en el tiempo y en el espacio⁵⁶⁵. Hay tiempo pulsado: cada mónada es, en cierta forma, una pulsación de tiempo, una vibración, un territorio departamental escandido de una serie cósmica de flujo sonoro (que incluye el silencio).

⁵⁶³ Cf. Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *Del Contrato Social. Discursos* (trad. M. Armiño), Madrid, Alianza: 1998, pp. 272; 315.

⁵⁶⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 231.

⁵⁶⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 352.

Y hay tiempo no-pulsado: movimiento o forma sonora de desterritorialización⁵⁶⁶. Pero no hay tiempo no-pulsado *puro*: sólo puede ser arrancado a un tiempo pulsado —es algo que hay que conquistar, como en pintura se trata de conquistar la luz y el color. El pequeño ritornelo es la forma musical más simple, aún no llega a ser música (tra-la-la, airecillo), pero marca un territorio⁵⁶⁷. Al nivel de la política podría ser el latiguillo de campaña, el lugar seguro, el blableo demagógico; al nivel de la psiquis podría ser la idea fija; al nivel religioso el mantra, el estribillo ritual, el *Om*, etc.

¿Qué es la vida, entonces? Subjetivarse es pulsar el tiempo: ciertas condiciones (procesos de síntesis, inflexiones) deben darse para que una vida *siga* siendo posible y real: apoyarse y territorializarse sobre un tiempo pulsado para desarrollar un mínimo de forma que necesito (el emplazamiento de mi subjetividad)⁵⁶⁸. Por eso no hay tiempo no-pulsado puro, porque si no soy retenido y reterritorializado en alguna parte acabo literalmente por reventar —el suicidio, la locura⁵⁶⁹. De modo que vemos cómo *Derrames* nos puede conducir a Spinoza lanzándonos de nuevo al mar. La música, la maquina musical, ocupa el *plano de consistencia sonoro*, y sobre él se inscriben los distintos devenires que recorren ese plano según velocidades relativas o lentitudes relativas —es lo que Deleuze llama *agenciamientos*⁵⁷⁰. Y entonces la música comienza cuando tomo el pequeño ritornelo y lo desterritalizo, ya que la música misma es un proceso de desterritorialización constante⁵⁷¹. Siempre se sale de un territorio (desterritorialización) para volver a entrar en otro (reterritorialización). Leibniz y Spinoza son los que, en pleno Barroco, no dejan de hablar de las relaciones de potencias, o del análisis infinitesimal como el análisis de las diferencias de potencias. ¿Qué es *vivir* para ellos? Es algo así como trazar relaciones diferenciales, contraer elementos, pulsar el tiempo y extraer tiempo no-pulsado del tiempo pulsado, extraer algo del flujo, buscar relaciones que se componen con mis relaciones (alegría, salud) y evitar componer relaciones que descomponen mis relaciones (tristeza, intoxicación); buscar el aumento o expansión de mis fuerzas y afecciones alegres y evitar la disminución por afecciones de tristeza. Vivir es no cesar de realizar y de trazar *pasajes*,

⁵⁶⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 355.

⁵⁶⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 351.

⁵⁶⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 356.

⁵⁶⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 354. Para el tema del suicidio en Spinoza según Deleuze, cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, pp. 167-68.

⁵⁷⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 331.

⁵⁷¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 336.

componer⁵⁷². ¿Qué es lo odioso del tirano y del sacerdote? Son empresas de tristeza, empresas de *formación* de la subjetividad (*bildung*) a partir de la tristeza y el resentimiento y la mala conciencia; a partir de la represión y la re-codificación⁵⁷³. ¿Qué es lo odioso de la escena de pareja? Su *páthos* decadente, el hecho de que se alimentan y retroalimentan, desparraman y contagian su tristeza. La Educación misma es una empresa de crear tiempo pulsado, de territorialización que conduce a la tristeza. Y el Psicoanálisis mismo es una “empresa formidable de pulsación de tiempo”⁵⁷⁴. No hay mal, no hay bien; hay lo bueno y lo malo: lo que recompone mis relaciones y mi fuerza, lo que me agrega, o lo que las destruye desagregándolas. Y entonces una vez más, no hay modelo externo, sino *interno*. Platón se escandaliza: se trata de *mi* felicidad en función de *mis* potencias de *mi* cuerpo, y como resultante (no preexistente) de las relaciones que trazo o en las que me veo envuelto⁵⁷⁵. La tristeza, lo malo (como categorías ético-ontológicas) se corresponden con lo que en *Pintura* se denomina *cliché*; pero también hay *clichés* de la alegría —v. gr. la alegría del odio, del resentimiento, la mala risa del tirano y del sacerdote y de su camarilla de protegidos. Habría que pensar el *ritornelo* y su relación con el *cliché* —tránsito de la Armónica o la Acústica a la Óptica, a la pintura. Como sea, no hemos salido jamás de nuestro problema de la armonía musical como categoría ontológica, estético-erótica y política. Porque si somos modos de ser, maneras de ser (en el ser), somos entonces aquí también música, relaciones de velocidades y lentitudes: “Ustedes son una manera, una manera de ser. Eso quiere decir que son un conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud entre moléculas pensantes, que son un conjunto de relaciones de velocidad y lentitud entre moléculas extensas”⁵⁷⁶. ¿Qué significa esto? Que tal y como vimos en Leibniz, cada uno va a tener su clave, su tonalidad, sus ritmos, su cadencia, sus intensidades; y hay entonces para Spinoza como dos claves o tonalidades fundamentales, dos modos tonales

⁵⁷² Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 229.

⁵⁷³ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, pp. 91-92.

⁵⁷⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, p. 352.

⁵⁷⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, pp. 221: “La fórmula es: ‘soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo’. Si soy dominado por un apetito bajamente sensual, soy tan perfecto como puedo serlo, soy tan perfecto como es posible, *tan perfecto como está en mi poder*. ¿Podría decir que estoy privado de algo mejor? Spinoza dice que no, porque no tienen ningún sentido [...] Si en el momento en que experimento un apetito bajamente sensual digo: ‘¡Ah!, estoy privado del verdadero amor’, ¿qué es lo que estoy diciendo? ¿Qué quiere decir que estoy *privado* de algo? Al pie de la letra: eso no quiere decir nada, absolutamente nada, dice Spinoza [...] Y va tan lejos que dice: ‘Es tanto como decir que la piedra está privada de visión’”. El apetito bajamente sensual sería lo que en Platón era el Éros Pandemo, bajo y vil que había que re-codificar.

⁵⁷⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, pp. 50-51.

o tonalidad de dos modos de existencia fundamentales: el de la alegría y la tristeza⁵⁷⁷. Sin embargo, en este nivel de la armonía hay una diferencia entre Leibniz y Spinoza: en el primero vimos que la luz se extrae y al mismo tiempo se sumerge en el fondo oscuro —todo el tratamiento de Leibniz alrededor de la “cámara oscura”. En Spinoza, según Deleuze, se trata más bien de *la pura luz* —y creo que aquí aparecerá justamente la fascinación repentina de Nietzsche sobre Spinoza, hacia julio de 1881, cuando él mismo está haciendo su propio tránsito fantástico hacia la luz, la jovialidad, la risa dionisiaca: “está la poesía de la luz, y luego hay una poesía de la sombra. Va de su yo que si Spinoza tiene una poesía, es una poesía de la luz cruda [...] En él es la luz lo que descompone. Todo eso se hace a plena luz, es una poesía de la luz cruda. No hay jamás una sombra en Spinoza”⁵⁷⁸. Justo como la “plenitud solar” que pedía Nietzsche.

Los conceptos se empiezan a enganchar cada uno según su tonalidad del autor y según su lógica armónica: hay relámpago en Lynch (en *Twin Peaks* cada vez que se manifiesta una potencia —v. gr. Bob— estalla una luz o un relámpago)⁵⁷⁹; hay relámpago en Heráclito; hay relámpago en Spinoza: es la pura luz que emerge desde la pasión, pero no entendida como fondo oscuro sino la luz como resultado de grados, de intensidades, como timbres de luz. El *placer* mismo, que es un «afecto de la alegría», se da en Spinoza como un relampagueo (allí utiliza el concepto latino *titillatio*)⁵⁸⁰. Y desde el punto de vista discursivo de la *Ética*, es la explosión del máximo brillo que vive en los *escolios*: son como una especie de relámpago insólito en pleno día geométrico, una “línea quebrada” —tal y como el relámpago surca el cielo, quebrándose sin cesar hasta dar con el suelo⁵⁸¹. Y hay un relámpago en la lógica de Leibniz: son las *intermitencias*, las “mónadas de tercera especie”, que son como tendencias, fuerza de tendencia, que se agota —como el relámpago— en el instante, pero no se agota sin pasar a otro instante⁵⁸². Es por eso que también hay una especie de espontaneidad en Spinoza: en

⁵⁷⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 93.

⁵⁷⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 207.

⁵⁷⁹ Incluso la tapa del último disco de David Lynch (*The Big Dream*, Sacred Bones Records, USA: 2013) figura una señal de advertencia en la que hay un hombre siendo atravesado por una potencia de relámpago.

⁵⁸⁰ Cf. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Vidal Peña), Madrid, Editora Nacional: 1984, pág. 180: “Llamo al *afecto de la alegría*, referido a la vez al alma y al cuerpo, ‘placer’ o ‘regocijo’, y al de la tristeza, ‘dolor’ o ‘melancolía’”. Para el concepto de *titillatio*, cf. nota 6, pág. 181.

⁵⁸¹ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, pp. 34-35.

⁵⁸² Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, p. 150: “Lo propio de la *tendencia*, o de la unidad *interior* de movimiento, es ser recreada, reconstituida a cada instante, según un modo de eternidad particular. La tendencia no es instantánea sin que el instante no sea tendencia al futuro. La tendencia no cesa de morir, pero sólo está muerta el tiempo durante el cual muere, es decir, instantáneamente, para ser recreada al instante siguiente. Las mónadas de tercera especie son, en cierto sentido, *intermitentes*, a diferencia de las iluminantes y las iluminadas”.

cuanto maneras de ser, nos vivimos espontáneamente, y esa espontaneidad se verifica nuevamente en nuestras intensidades, velocidades, ritmos, tonalidades⁵⁸³. Porque en Spinoza trazar relaciones es componer la partitura de sí mismo según las propias relaciones de fuerza en el encuentro con otras fuerzas; vivir como la música alegre o como el aullido y el llanto de la tristeza: *Mellon Collie and the Infinite Sadness* (1995); *The saddest song* (1992); *The saddest music in the World* (2003); *Happy songs for happy people* (2003). Creaciones musicales y cinematográficas que muerden sobre distintos niveles de intensidades y de afecciones, bajo diferentes modulaciones. Esto es, otra vez, toda la teoría del punto de vista (y de oída) tal y como se daba en Leibniz:

“Así pues, hay otras cosas que actúan sobre mí. Y yo diría que, *desde mi punto de vista*, algunas de esas cosas me son buenas —son buenas o me son buenas es lo mismo— y otras me son malas. O, término además usado por Spinoza, que algunas me convienen y otras me disconvienen. Ustedes ven lo que quiere decir “mi punto de vista”. ¿Cuál es mi punto de vista? ¿Por qué puedo ya hablar de mi punto de vista? Acabamos de definirlo, es el punto de vista de mi *perseverancia*. Es decir, mi punto de vista es el punto de vista del conjunto de las relaciones que me componen y que no dejan de descomponerse y de recomponerse unas en otras. Eso es mi punto de vista”⁵⁸⁴

Y entonces, pareciera como si en Leibniz la armonía fuese un asunto de tonalidades, intensidades, modulaciones que acontecen en el piso superior autónomo del alma y bajo el punto de vista de un alma, mientras que en Spinoza (como en Hobbes, y luego más radicalmente en La Mettrie, en D’Holbach, etc.) hay una preocupación que se fuga hacia el cuerpo, hacia la materia como materia-movimiento, y entonces es como si el punto de vista virase hacia la perseverancia de mi manera de ser —perseverancia de las relaciones que me componen como cuerpo en cuanto compuesto de múltiples relaciones de fuerzas afectivas: “pero la *efectuación* de las relaciones se hace en cuerpos *concretos* y esos cuerpos concretos tienen *todo tipo de marchas, de andares*. Es lo que yo llamaría “el andar de un cuerpo”, una noción eminentemente poética. “El andar de un cuerpo” es la faceta bajo la cual un cuerpo se tiende para presentar tal relación antes que otra”⁵⁸⁵. Podemos recuperar entonces un pasaje de Arístides Quintiliano en su obra *Sobre la música* que, pese a todo su neoplatonismo, resuena a Spinoza porque allí es el

⁵⁸³ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 163.

⁵⁸⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 142.

⁵⁸⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 204.

ritmo de nuestro cuerpo, del andar del cuerpo lo que muestra un *paralelismo* (y en Spinoza hay tal concepto) con la lógica armónica interna que nos rige y en función de la cual vamos a crear. Modos o maneras *de ser* en paralelo con modos o maneras *de andar*. Mi cuerpo muestra mi armonía, o a la inversa: la armonía muerde también en los movimientos rítmicos del cuerpo —y entonces puedo develar un ritmo totalmente disoluto (Leibniz diría que es el ritmo y andar propio de los condenados) que esté plasmado en mi forma de caminar, es decir, que sea la *expresión* de mi mundo interior, de las relaciones de fuerzas que me componen:

“Por cierto, cualquiera podría descubrir en la *manera de andar* que quienes caminan con pasos de buena longitud e iguales, según el *ritmo* espondeo, son de carácter ordenado y viriles; quienes lo hacen con pasos largos pero desiguales, según los ritmos troqueos o peones, son más ardientes de lo debido; los de pasos iguales pero excesivamente pequeños, según el ritmo pirriquo, son humildes y nada nobles; *los de paso breve y desigual, próximos a la irracionalidad rítmica, son totalmente disolutos*. Y observarás también que quienes utilizan irregularmente todos estos pasos no tienen una mente estable, sino que son vacilantes”⁵⁸⁶

La armonía como producto y productora de relaciones; el andar del cuerpo como *expresión* rítmica de la armonía. Si se quiere incluso como *síntoma* de mis relaciones interiores —hay todo un andar triste y un andar alegre, un andar disoluto, tanto como hay un registro vocal tonal para cantar o hablar la tristeza o la alegría o el anhelo de disolución: modulación vocal del melancólico; tartamudeo de lo demoníaco en *Twin Peaks*, tartamudeo neurótico de Woody Allen, apoplejía en Demócrito, dislexia y tartamudeo en Deleuze, la voz opiácea de Mark Sandman, la voz ondulante-marina de Victoria Legrand, etc. Entonces, bajo una misma lógica dinámica, Leibniz y Spinoza se acercan y se alejan entre sí. Comparten conceptos pero varían el sentido, y entonces conducen a éticas y políticas distintas, —partiendo de la diferencia conceptual más obvia que con la que, al mismo tiempo, no dejan de oponerse al cartesianismo: sustancia única en Spinoza e infinitas sustancias en Leibniz. Y sabemos, según lo veíamos con anterioridad, que para Deleuze hay un *self-enjoyment* en la ética leibniziana como una especie de postura ético-existencial⁵⁸⁷. Pero en Spinoza se trata de una felicidad

⁵⁸⁶ Cf. Arístides Quintiliano, *op. cit.*, Libro II, 83, 28.

⁵⁸⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009, p. 307: “¿Qué es el optimismo subjetivo? Es el *self-enjoyment*. Cualquiera sea la abominación del mundo, hay algo que no se les podrá quitar y por lo cual ustedes son invencibles. No es vuestro egoísmo, no es

particular, una “extraña felicidad”, porque es una felicidad borde, peligrosa: es la felicidad que él llama de tercer género —un verdadero estallido de relámpago que puede arrastrarnos: una potencia y experiencia extrema. Es la felicidad y la certidumbre de la *creación*, de esa empresa peligrosa que es crear, dar a luz en plena luz, pero rodeada de inseguridad y de una gran modestia. Toda empresa creadora corre el riesgo de fracasar, pero el riesgo es fatal cuando la potencia llega al extremo de lo que es capaz; tendencia al límite no preexistente sino propio, immanente:

“¿Por qué es que uno está a la vez seguro y no obstante muy vulnerable? Estamos muy vulnerables porque sólo nos falta un punto *minúsculo* para que esa potencia *nos arrastre*. Nos desborda tanto que, en ese momento, ocurre como si estuviéramos abatidos por su enormidad. Y al mismo tiempo estamos seguros [...] Es una felicidad que no depende sino de mí [porque] es verdaderamente el producto de una conquista. La conquista del tercer género consiste precisamente en llegar a estados de felicidad en que, al mismo tiempo, haya certidumbre de que pase lo que pase, de cierta manera, nadie puede quitármelos”⁵⁸⁸

Deleuze va a detectar todo un fuerte componente de “inmoralismo” en Spinoza a causa de su fuga desde el plano *moral* —típico de las filosofías de lo Uno, que son sistemas de juicio— hacia el plano *ético*, que propone más bien un “mundo de pruebas” físico-químicas. Un poco según el modo erótico de Erixímaco, aunque sin la criba de las Ideas sino justamente salidos fuera de todo molde exterior, se trata de ver qué es lo que funciona, lo que se engancha o acopla o compone conmigo y con mis relaciones⁵⁸⁹; Éros se ha liberado todavía un poco más. Desde este punto de vista, nadie sabe realmente lo que el cuerpo puede, de qué es capaz, ni tampoco qué puede el alma, de qué es capaz, qué pensamientos y vivencias es capaz de soportar: hasta tanto haya una efectuación — pero nadie podría decir o apostar de antemano qué es lo que sería capaz de hacer o pensar. Hay pensamientos demoledores: en *Zaratustra* y en sus cartas Nietzsche da cuenta de cómo tuvo que aprender a poder soportar su propio pensamiento tremendo —

vuestro pequeño placer de ser yo, es algo mucho más grandioso, que Whitehead llama precisamente *self-enjoyment*. Es una especie de corazón vital en el que ustedes contraen elementos, sean los elementos de una *música*, los elementos de una química, *ondas vibratorias*, etc. Y contrayendo esos elementos y volviéndose hacia ellos devienen ustedes mismos [...] En otros términos, el *self-enjoyment* es ser digno del acontecimiento, *saber o llegar a ser digno del acontecimiento*”.

⁵⁸⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 498.

⁵⁸⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011, p. 67: “La prueba físico-química se opone al juicio moral. Y yo diría que ustedes reconocen finalmente a aquellos que piensan en este sentido, se les llamó siempre “inmoralistas”. Introducen una distinción entre lo auténtico y lo inauténtico que no se superpone en absoluto a la distinción del bien y del mal. En absoluto. Es toda otra distinción, es muy diferente”.

el eterno retorno. También tuvo que aprender (toda su vida) la soledad, el peso fatal y asfixiante de la absoluta libertad. Nietzsche es una prueba viva de su propia filosofía, al mismo tiempo que es una prueba viva de una filosofía que propone un mundo de pruebas nómadas: viaja, busca *su* clima, *sus* condiciones meteorológicas, e incluso gastronómicas; porque también se piensa y se crea *con el cuerpo*: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”⁵⁹⁰. El decadente, el que no cesa jamás de *juzar* la existencia negativamente, exponente de una moral del resentimiento y la tristeza, de la mala conciencia, tiene una voluntad que “quiere hacia atrás”⁵⁹¹, es decir, que luego de actuar quisiera que sus potencias no se hubiesen efectuado tal y como se efectuaron: “¡Ay! Si lo hubiese sabido, ¡no lo habría hecho!” es el grito del decadente arrepentido y culposo. Separan un cuerpo de lo que puede, la fuerza de la efectuación de la fuerza (potencia/acto). Un immoralismo basado en la prueba físico-química es una filosofía del peligro, porque ¿qué es un immoralista sino aquél de quien *no podemos calcular* de qué es capaz? ¿Qué es para nosotros un hombre peligroso, extraño? Es alguien del que no sabemos qué es capaz de hacer. ¿Y un artista? Ni él sabe qué es capaz de hacer; hay un immoralismo propio en el arte. Pero llevado a la política, es el horror de Platón: un pueblo peligroso es aquel sobre el cual el soberano no sabe nunca de qué es capaz; no se puede anticipar. Vuelvo a *Twin Peaks*, porque allí se ve todo este entrechocamiento de fuerzas; los personajes no paran de trazar ensamblajes, de componer y descomponer relaciones (y todo se mueve como de a tríadas), de entrar y salir o quedar atrapados en flujos (flujos de café, de cocaína, de dinero, etc.)⁵⁹². El agente Dale Cooper, que es como el gran calculador diferencial (no para de analizar las relaciones diferenciales de potencia entre todos los sospechosos), sabe algo fundamental acerca de su némesis Windom Earle: “You don't know *what he's capable of*, Harry”⁵⁹³. Entonces, desde el punto de vista ético, un hombre peligroso no es peligroso por sus acciones, sino por el hecho de que no sepamos de qué es capaz, cómo va a efectuar su potencia, qué va a componer o descomponer. Es lo que Nietzsche, en los apuntes para lo que será *La*

⁵⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (traducción de A. Sánchez Pascual); Buenos Aires, Alianza: 1993; p. 61.

⁵⁹¹ Cf. Nietzsche, Friedrich, *ibid.*, p. 205.

⁵⁹² Cf. Guattari, Félix, *Caosmosis* (I. Agoff), Buenos Aires, Manantial: 1996; pp. 151-52: “Pensamos aquí en los estratos visibilizados y actualizados de los Flujos materiales y energéticos, en los estratos de la vida orgánica, en los del *Socius*, de la mecosfera, pero también en los Universos incorporales de la *música*, de las idealidades matemáticas, en los Devenires de deseo... Transversalidad jamás dada como “ya-ahí”, sino siempre *a conquistar mediante una pragmática de la existencia*. En el seno de cada uno de estos estratos, de cada uno de estos Devenires y Universos, queda puesto en cuestión cierto metabolismo de lo infinito, una amenaza de trascendencia, una *política de la immanencia*”.

⁵⁹³ Cf. Lynch, David y Frost, Mark (Prod.), *Twin Peaks*, Temp. 2, Ep. 21.

voluntad de poder, considera como el nihilismo subyacente a toda acción: no conocemos la *acción* que realizamos; no conocemos los *motivos* de la acción que realizamos; no conocemos el *final* de la acción que realizamos. Y del otro lado, nuevamente, Hobbes, Comte, y todo el intento constante de calcular y prever las acciones y pasiones de los hombres: física-social. Siempre se va a tratar de reterritorializar, de re-codificar esos flujos de inmoralismo (empresa política, empresa psiquiátrica, empresa religiosa). Sin embargo, todo comienza en lo pequeño o, como diría Nietzsche, viene “con pasos de paloma”⁵⁹⁴, que por cierto es también un pequeño ritornelo: “Los *micro*-procesos revolucionarios pueden no ser de la misma naturaleza que las relaciones sociales. Por ejemplo, la relación de un individuo con la música o con la pintura puede acarrear un proceso de percepción y de sensibilidad completamente nuevo”⁵⁹⁵.

Es así que la posibilidad de una lógica armónica que sea como un *entre-dos*, que llamamos extática o nomadológica, se vislumbra en lo que en las clases de *Pintura* Deleuze llama “arte bárbaro”: el arte del acontecimiento, de los equilibrios que están siempre disgregándose o a la inversa, un desequilibrio que está siempre a punto de nacer; es el arte de la simultaneidad del surgimiento (ni presencia ni ausencia)⁵⁹⁶. Sería entonces una armonía bárbara, del Sur, una armonía de las fugas, de las desterritorializaciones y las reterritorializaciones: los nómades siempre fueron considerados bárbaros, porque se alejan siempre de un centro, se *descentran*; son mutantes. Y desde el punto de vista musical, se tratará de no resolver las disonancias, sino afirmarlas:

⁵⁹⁴ Cf. Leibniz, G. W., “Del Destino” (ca. Año 1690-97); en *Escritos filosóficos* (trad. R. Torretti, T. E. Zwanck, E. de Olaso), Buenos Aires, Charcas: 1982, pág. 384: “El mundo futuro entero está *contenido* y perfectamente *preformado* en el mundo presente, por cuanto ningún accidente puede sobrevenirle desde afuera, ya que *no hay nada fuera de él* [...] El mundo consta de infinitas cosas que cooperan, de modo que no hay nada tan pequeño ni tan remoto que no contribuya algo en su medida. Y tales *cosas pequeñas suelen efectuar cambios enormes*. Acostumbro decir que una mosca puede cambiar todo el Estado si zumba ante la nariz de un gran rey mientras éste está sentado sumido en importantes deliberaciones”.

⁵⁹⁵ Cf. Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo* (traducción de F. Gómez), Madrid, Traficantes de sueños: 2006; p. 63. Cf. asimismo, p. 71; 164: “Un proceso de *singularización* de la subjetividad puede ganar una inmensa importancia, como en el caso de un gran poeta, un gran músico o un gran pintor, que, con sus visiones singulares de la escritura, de la música o de la pintura, pueden *desencadenar una mutación* en los sistemas colectivos de escucha y de visión [...] Toda la cuestión está en el hecho de que si nos referimos únicamente a los fenómenos de la revolución molecular, podremos sin duda esforzarnos por transformar nuestra vida personal (por ejemplo, la relación con el cuerpo, el tiempo, la música, el cosmos, el sexo, el medio ambiente), y hasta organizarnos en grupos de convivencia para *salir de* los modelos dominantes. Todo eso me parece esencial para escapar a los sistemas *modelizantes* de la subjetividad capitalística”.

⁵⁹⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, pp. 213; 266-67; 273.

“En la medida en que el mundo está ahora constituido por series divergentes (caosmos), o que la tirada de dados sustituye al juego de lo Lleno, la mónada ya no puede incluir el mundo entero como en un círculo *cerrado* modificable por proyección, sino que se abre sobre una trayectoria o una espiral en expansión que *se aleja cada vez más de un centro*. Ya no se puede distinguir una vertical *armónica* y una horizontal *melódica*, como el estado *privado* de una mónada dominante que produce en sí misma sus propios acordes, y el estado *público* de las mónadas en multitud que siguen líneas de melodía, sino que *las dos entran en fusión en una especie de diagonal*, en la que las mónadas se interpenetran, se modifican, inseparables de bloques de prehensión que las arrastran, y constituyen otras tantas *capturas transitorias* [...] La música sigue siendo la casa, pero lo que ha cambiado es la organización de la casa y su naturaleza. Seguimos siendo leibnizianos, aunque ya no sean los acordes los que expresan nuestro mundo o nuestro texto. Descubrimos nuevas maneras de plegar como también nuevas envolturas”⁵⁹⁷

Entonces, vemos finalmente cómo el Barroco, con Leibniz y Spinoza, sellan las bases para lo que el siglo XIX y la época contemporánea van a producir: una nueva lógica armónica que pienso que podríamos llamar *extática*, pero que también podría llevar la marca de lo que Deleuze llama “nomadología”, una armonía *nomadológica*. Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Wagner, van a producir una nueva polémica alrededor de la música y de las potencias de la música, y nuevos conceptos para pensar sus propios problemas y los problemas que abrió la filosofía barroca —el arte romántico en la estética de Hegel (en polémica con la tercera *Crítica* de Kant, la música del siglo XVIII y las tesis de Rousseau), el erotismo musical que Kierkegaard ve en Mozart; la metafísica de la música en Schopenhauer, y toda la polémica Nietzsche-Wagner.

Sin embargo, en ellos se viene operando un viraje fatal: si antes presenciábamos la irrupción del “sujeto” moderno, ahora presenciaremos el comienzo de su caída como categoría fundamental: crepúsculo del Sujeto. La música de Wagner todavía es demasiado moral —y Nietzsche va a tomar como una insostenible e imperdonable traición la fuga de Wagner hacia el cristianismo—, demasiado alemana, todavía remite a un sujeto y busca la formación (*bildung*) de un sujeto: es la educación sentimental de Flaubert, es el desarrollo continuo de una *forma* preexistente —empresas de formación y domesticación, empresas de tristeza sublimadas por la santidad (Parsifal). A

⁵⁹⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós: 1989, pp. 176-77.

contrapelo, Nietzsche intuirá que es en un *éthos* musical como el de Bizet (en *Carmen*) donde se iniciará algo nuevo, y que él ya veía plasmado también en las obras de su amigo compositor —a quien en 1881 le puso el apodo veneciano de Peter Gast o Pietro Gast. Se trata de la impertinencia frente al sujeto y frente a la formación de un sujeto: ir hacia las *ecceidades*, es decir: “combinaciones de intensidades, compuestos intensivos [puesto que] las *ecceidades* no son personas, no son sujetos”. Habrá que hacer entrar a la armonía en un juego malo: la relación diferencial entre velocidades o lentitudes, la fuga hacia el tiempo no-pulsado, flotante⁵⁹⁸.

Todos estos son los guiños que en cierta forma se prepararon desde el Barroco, y cuya legalidad armónica nos resta por estudiar: tránsito hacia un inmoralismo en música o un inmoralismo de la armonía. Y el riesgo que supone siempre todo acto creador, el riesgo de “hacerse pedazos” —Zaratustra lo sabía—, el riesgo propio de toda liberación de las fuerzas hacia el límite de lo que son capaces: “A menudo se cita una frase de Lacan que da frío en la espalda: ‘Es cuando la cosa va *mejor* que uno se mata’”⁵⁹⁹.

Bibliografía

—AA.VV. *La música*, Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de estudios sobre F. Nietzsche, Número 2, Universidad de Málaga, Año 2002.

—Aristides Quintiliano, *Sobre la música* (traducción de L. Colomer y B. Gil), Madrid, Gredos: 1996.

—Aristóxeno, Hefestión, Ptolomeo, *Harmónica-Rítmica. Métrica griega. Harmónica* (traducción de F. J. Pérez Cartagena, J. Urrea Méndez y P. Redondo Reyes), Madrid, Gredos: 2009.

—Bergson, Herni, *La energía espiritual* (traducción de P. Ires), Buenos Aires, Cactus: 2012.

—Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa* (traducción de M. Monteforte Toledo), México, F.C.E.: 1992.

⁵⁹⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005, pp. 333-34.

⁵⁹⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012, p. 229. Ya en la época de Zaratustra se registra, en un fragmento póstumo (§4[40] de nov. de 1882/febr. de 1883), una frase similar a la de Lacan —que da cuenta de que es con la aparición de lo nuevo, en el punto más alto de fuerzas, donde nos enfrentamos con el riesgo más grande (propio de todo acto creador): “¿Qué es lo que me mantiene vivo? El embarazo: y cada vez que la obra nació, la vida pendió de un delgado hilo”. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1882-1885). Volumen III* (traducción D. Sánchez Meca y J. Conill), Madrid, Tecnos: 2010; pág. 97.

- Boecio, Severino, *Tratado de música* (traducción de S. Villegas Guillén), Madrid, Ediciones Clásicas: 2005.
- Ceserani, Gian Paolo, *Los falsos adanes. Historia y mito de los autómatas* (traducción de F. Rivera), Caracas, Editorial Tiempo Nuevo: 1971.
- Chevalier, Jean, *Diccionario de símbolos* (traducción de M. Silvar y A. Rodríguez), Barcelona, Herder: 1986.
- Delacroix, Eugène, *Metafísica y Belleza* (traducción de P. Ires), Bs. As., Cactus: 2010.
- Delacroix, Eugène, “Diario” en *El arte romántico* (traducción de A. Bignami), Bs. As., Centro Editor de America Latina: 1972.
- Deleuze, Gilles, *Derrames entre Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus: 2005.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos* (traducción de J. V. Pérez), Madrid, Pre-textos: 1980.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición* (traducción de M. S. Delpy y H. Beccacece), Buenos Aires, Amorrortu: 2002.
- Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas* (traducción de J. L. Pardo), Valencia, Pre-Textos: 2007.
- Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (traducción de J. Vázquez y U. Larraceleta), Barcelona, Paidós: 1989.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus: 2011.
- Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus: 2009.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (traducción de J. Vázquez Pérez), Valencia, Pre-Textos: 2002.
- Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus: 2012.
- Descartes, René, *Compendio de música* (traducción de P. Flores y C. Gallardo), Madrid, Tecnos: 2001.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (traducción de C. García Gual), Madrid, España: 2007.
- Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos: 2000; pág. 353.
- Eggers Lan, Conrado y Poratti, Armando, *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos: 1997.

- Gauguin, Paul, *Escritos de un salvaje* (traducción de M. Latorre), Barcelona, Barral: 1974.
- Guattari, Félix, *Caosmosis* (traducción de I. Agoff), Buenos Aires, Manantial: 1996.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo* (traducción de F. Gómez), Madrid, Traficantes de sueños: 2006.
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos* (traducción de A. P. Jiménez), Madrid, Gredos: 2000.
- Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el hombre* (traducción de J. Rodríguez Feo), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia: 2008.
- Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos* (traducción de J. García Fernández), Madrid, Gredos: 1999.
- Klee, Paul, *Teoría del arte moderno* (traducción de P. Ires), Buenos Aires, Cactus: 2008.
- La Mettrie, J. O., *El hombre máquina* (traducción de Cappelletti), Buenos Aires, Eudeba: 1961.
- Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos* (traducción de R. Torretti, T. E. Zwanck, E. de Olaso), Buenos Aires, Charcas: 1982.
- Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (traducción de J. Echeverría Ezponda), Madrid, Editora Nacional: 1977.
- Llanos, Alfredo, *La filosofía de Heráclito*, Buenos Aires, Rescate: 1984.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (traducción de C. Mellizo), Buenos Aires, Alianza: 1993.
- Lynch, David, *Catching the Big fish*, USA, Penguin: 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (traducción de A. Sánchez Pascual); Buenos Aires, Alianza: 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Volumen IV* (traducción de M. Parmeggiani), Madrid, Trotta: 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia. Volumen V* (traducción de J. L. Vermal), Madrid, Trotta: 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo* (traducción de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza: 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo, o cómo se llega a ser lo que se es* (traducción de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza: 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo* (traducción de A. Sánchez Pascual), Buenos Aires, Alianza: 1996.

- Nietzsche, Friedrich, *Escritos contra Wagner* (traducción de J. B. Llinares), Madrid, Biblioteca Nueva: 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1882-1885). Volumen III* (traducción D. Sánchez Meca y J. Conill), Madrid, Tecnos: 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial. La “Gaya Scienza”* (traducción de J. Jara), Venezuela, Monte Ávila: 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (traducción de A. S. Pascual); Madrid, Alianza: 1997.
- Platón, *Banquete* (traducción de M. Martínez Hernández), Madrid, Gredos: 1993.
- Platón, *Fedón* (traducción de C. Eggers Lan), Buenos Aires, Eudeba: 1983.
- Platón, *Fedro* (traducción de E. Lledó Íñigo), Madrid, Gredos: 1993.
- Platón, *Filebo* (traducción de M. A. Durán), Madrid, Gredos: 1992.
- Platón, *Ión* (traducción de J. M. Pérez Martel), Madrid, Alianza: 2004.
- Platón, *Leyes* (traducción de J. M. Pabón y M.F. Galiano); Madrid, Alianza: 2002.
- Platón, *República* (traducción de C. Eggers Lan), Madrid, Gredos: 1992.
- Platón, *Timeo* (traducción de F. Lisi), Madrid, Gredos: 1992.
- Poratti, Armando, *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba: 2000.
- Pseudo-Plutarco, “Sobre la música” en *Obras morales y de costumbres* (traducción de M. G. Valdés), Madrid, Akal: 1987.
- Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón* (traducción de J. L. Díez), Madrid, Cátedra: 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *Del Contrato Social. Discursos* (traducción de M. Armiño), Madrid, Alianza: 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos sobre música* (traducción de A. Ferrer y M. Hamerlinck), Valencia, Universitat de València: 2007.
- San Agustín, *Confesiones* (traducción de A. Custodio Vega), Madrid, B.A.C.: 1951.
- San Agustín, “La música”, en *Obras completas XXXIX. Escritos varios I* (traducción de A. Ortega), Madrid, B.A.C.: 1988.
- Sexto Empírico, “Contra los músicos” en *Contra los profesores* (traducción de J. Bergua Caveró), Madrid, Gredos: 1997.
- Simmel, Georg, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre Música* (traducción de C. A. Ferez), Gorla, Buenos Aires: 2003.

- Sosa, Juan Pablo y Días, Santiago (Ed.), *Hacer audibles... Devenires, Planos y Afecciones sonoras entre Deleuze y la música contemporánea*, Mar del Plata, Suárez: 2013.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de Vidal Peña), Madrid, Editora Nacional: 1984.
- Spinoza, Baruch, *Epistolario* (traducción de O. Cohan); Bs. As., Editor. Proyectos editoriales: 1988.
- Stirner, Max, *El Único y su propiedad* (traducción de J. R. Hernández Arias), Madrid, Valdemar: 2004.
- Van Gogh, Vincent, *Cartas a Theo* (traducción de V. Goldstein), Buenos Aires, Goncourt: 1976.
- Wagner, Richard, *La poesía y la música en el drama del futuro* (traducción de I. T. M. de Brugger), Buenos Aires, Espasa-Calpe: 1952.

Filmografía

- De Palma, Brian (Dir.), *Body Double*; USA, Columbia Pictures: 1984.
- Herzog, Werner (Dir.), *Encounters at the End of the World*; USA, Discovery Films: 2007.
- Herzog, Werner (Dir.), *Fata Morgana*; West Germany, W. H. Filmproduktion: 1971.
- Hitchcock, Alfred (Dir.), *Vertigo*; USA, Paramount Pictures: 1958.
- Lynch, David (Dir.), *Blue Velvet*, USA, MGM., 1986.
- Lynch, David (Dir.), *Dune*, USA, Universal Studios: 1984.
- Lynch, David y Frost, Mark (Prod.), *Twin Peaks*, USA, ABC Network: 1990-1991.
- Lynch, David (Dir.), *Wild at Heart*, USA, PolyGram Filmed Entertainment: 1990.
- Maddin, Guy (Dir.), *The Saddest Music in the World*, Canada, Rhombus Media: 2003.
- [Ridley Scott](#) (Dir.), *Blade Runner*, USA, Warner: 1984.
- Rohmer, Éric (Dir.), *Le rayon vert*; Francia, [Les Films du Losange](#): 1986.
- Tarkovski, Andrei (Dir.), *Stalker*; Soviet Union, Kinostudiya Mosfilm: 1979.

CAPÍTULO IV

DELEUZE, LACAN Y EL PSICOANÁLISIS

LA REPETICIÓN EN DELEUZE Y EN LACAN

Augusto Romano⁶⁰⁰

1. Introducción

Este trabajo se propone reflexionar sobre la repetición en Deleuze y en Lacan.

La repetición como problemática filosófica podría remontarse hasta los griegos. En Platón, aparece la cuestión de lo uno y lo múltiple o de la unidad y la diferencia.⁶⁰¹ Lo uno permanece y se repite. Aristóteles, el neoplatonismo y el medioevo también hurgaron en estos temas cuando se refirieron a las esencias y a los universales. La modernidad muestra una ciencia ávida de unidad en la universalidad de las leyes, y el idealismo se extrema en una unidad totalizante.

Entre las distintas lecturas que se pueden hacer al respecto, aparece no sólo la búsqueda de lo permanente frente a lo que cambia sino la consecuencia de esta problemática como constitutiva de la subjetividad y de las representaciones. Por un largo período sólo se pudo preguntar de forma desdoblada. Por un lado, ¿qué es lo uno? ¿qué es esa unidad que permanece y se repite? y por otro lado, ¿qué es lo que cambia? ¿qué es la multiplicidad y la diferencia? ¿qué es lo que perece y no se repite? Cuestiones que tienen sus resonancias en la subjetividad. ¿Hay representación de la diferencia? Y a su vez, ¿Es el yo una unidad? ¿O el yo es algo fisurado, más que un uno? Tradicionalmente en aquellos desdoblamientos, toda diferencia solía quedar supeditada a la unidad dado que sólo esta última representaba la condición para la repetición.

⁶⁰⁰ Licenciado en Psicología, psicoanalista, profesor de Filosofía y de Psicología Social en UNLaM.. Reside en Buenos Aires, es co-autor del libro “El malestar en la ciudadanía” ed. Crujía, Compilador Carlos Cullen y “La ciudadanía en jaque”. Integrante de proyectos de investigación UBA y UNLaM. E-mail: augustromano@yahoo.com.ar

⁶⁰¹ Unidad de la idea platónica frente a la diversidad de cosas en el mundo que participan de la idea. En el capítulo X del diálogo *República*, Platón llega a decir que hay una Idea de cama gracias a la cual existen diversas camas.

Si bien, desde la teología negativa o desde Spinoza o desde la dialéctica hegeliana se reformulan estos temas en orden a una salida de la encrucijada, recién desde fines del Siglo XIX y principios del XX a partir de Kierkegaard y Nietzsche (Deleuze suma a Péguy), asistimos a una eclosión más profunda que se prolongará con énfasis en la diferencia ontológica de Heidegger, y en el punto que convoca nuestro título. Fuera de la dualidad entre lo fijo y lo móvil, surgirá la búsqueda de un concepto propio de la diferencia, una noción de la repetición emancipada de la negación y de lo idéntico y una vinculación con el problema del tiempo y del lenguaje. Desde allí analizaremos en “*Diferencia y repetición*” de Deleuze (1968) la repetición como constitutiva y “destitutiva” de subjetividad. Luego sumaremos la visión que propone Lacan para pensar la repetición desde una perspectiva psicoanalítica que se asienta en una lectura de Freud que Lacan reedita a partir de su concepción del inconsciente y el lenguaje. Haremos puntuaciones del “*Seminario sobre la carta robada*” de 1956 y del Seminario XI “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*” de 1964. Nos preguntaremos en ambos casos qué es lo que repite e intentaremos mostrar breves articulaciones y diferencias.

2. Repetición en Deleuze. Repetición de la diferencia

1) Líneas generales 2) Relación con el tiempo 3) Referencias al psicoanálisis y al lenguaje.

1) En *Diferencia y repetición*, Deleuze sostiene que la diferencia, lejos de haber encontrado su propio concepto, siempre se ha subsumido en una unidad que inclusive la ha disuelto.

Dirá Deleuze que “la repetición no es la generalidad”, pues en toda generalidad los particulares pueden ser reemplazados mientras que si sostenemos que la singularidad es insustituible, no podríamos generalizarla sin violentar su diferencia. Por lo tanto, lo propio en la singularidad no será la generalidad ni la repetición de lo mismo, sino precisamente, la repetición de una diferencia. No hay repetición de “lo mismo”, porque nunca hay estrictamente “lo mismo”.⁶⁰² En principio, hay resonancias ontológicas, sin embargo Deleuze problematiza las representaciones y sus implicancias epistemológicas cuando hace referencia a la ley y a los bloqueos en el conocimiento.

⁶⁰² Punto que será enriquecido a raíz de la incorporación de la temporalidad en el planteo.

“Si la repetición es posible, pertenece más al campo del milagro que al de la ley... Si la repetición puede ser hallada... lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley... expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general... Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal... a favor de una realidad más profunda.”⁶⁰³

Cuando se habla de generalidad se hace referencia a conceptos que contienen predicados fijados mediante semejanzas. Pero para que un concepto general subsuma en sí distintos casos, dirá Deleuze, habrá que operar antes algún tipo de bloqueo al concepto, que anulan predicados a fin de limitar la comprensión, por ejemplo, en el concepto general de “animal” cuando se lo refiere al hombre o al perro⁶⁰⁴, y bloqueos naturales referidos a un ser que pasa a la existencia en el aquí y ahora de su singularidad frente a la generalidad del pensar.

Además, hay tres expresiones que evocan lo idéntico en el concepto: la expresión discreta, que es diferencia sin concepto, que no comprende y repite sólo por tratarse de un concepto meramente nominal, la expresión alienada, que es un “fuera de sí” o un concepto sin memoria donde el espíritu contempla y representa pero no recoge momentos, repite pero no sabe, y la reprimida, que es una expresión que repite en función de lo que permanece inconsciente y olvidado. La represión opera a raíz de una falta de elaboración del recuerdo donde la repetición aparece como secundaria y como efecto de algo original (“*se repite porque se reprime*”).⁶⁰⁵

La falla de esas expresiones consiste en la identidad y en explicar la repetición negativamente. El error tradicional consistió en confundir la diferencia con diferencia conceptual, en pretender mediatizarla a través de una representación “orgánica”⁶⁰⁶ sin reparar en las disimetrías (por ejemplo entre causas y efectos), no sólo externas sino internas. Será en ese irrepresentable interior donde se debe buscar lo propio de la diferencia sin subordinarla a otra cosa más que a ella misma. De modo que no podríamos reducir el problema a una mera oposición ni a una diferencia específica dentro de un género, porque allí no encontraríamos lo propio de la singularidad como potencia y no tendríamos un diferenciante que relacione lo universal y lo singular. Tampoco habría de buscarse con éxito lo propio de la diferencia en la analogía del ser, porque sólo hallamos una confusa unidad distributiva, es decir, algo común pero que no

⁶⁰³ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 23.

⁶⁰⁴ Mediante el bloqueo, la diferencia entre “hombre” y “perro” queda subsumida en el concepto de animal.

⁶⁰⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 43. Se alude al psicoanálisis que luego se problematizará con el tema de una posible repetición desnuda.

⁶⁰⁶ Orgánica en tanto es una mediación que organiza dividiendo géneros en especies.

es género, ya que si fuese género, sus diferencias (los distintos modos de ser) serían diferencias específicas que no permitirían decir qué es cada caso o categoría como modo propio del ser.

Hay un fondo rebelde irreductible que trasciende lo genérico y la diferencia específica, donde el ser se dice de la diferencia misma más allá de las representaciones las que, precisamente por eso, muestran sus fallas. Hay signos que atestiguan potencias que circulan por debajo de representaciones y palabras, como movimientos reales en contraposición a los abstractos.

Cuando se da una primera articulación entre diferencia y repetición, se dice que la repetición es diferencia sin concepto, sin embargo dicha definición nos puede orientar hacia lo exterior en sentido nominal y discreto (según lo dicho) o hacia el interior de la idea y pre-nominal, que por ser el sí mismo de la repetición implica un movimiento creador. En el primer caso se trata de algo estático, material y negativo por defecto del concepto y en el segundo caso es una diferencia afirmativa, espiritual, dinámica y por exceso de una idea, con la particularidad de que la segunda precede y es el corazón de la primera. Deleuze no resigna un concepto de la diferencia y, fuera de lo negativo y de las semejanzas de la analogía del ser, va por los caminos unívocos del ser donde abrevaron Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche. No es lo mismo repartir la tierra que repartirse en una tierra. *“No es el ser el que se distribuye según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él en la univocidad de la simple presencia.”*⁶⁰⁷ Plantear las cosas de este modo es mostrar efectivamente que *“el ser es el mismo para todas las modalidades pero esas modalidades no son las mismas”*⁶⁰⁸. Así, abrimos la senda a las diferencias singulares sin remitirlas a una esencia sino a las potencias diferenciadoras del ser que selecciona modalidades y eleva en cada caso la mayor posibilidad por exceso.⁶⁰⁹

En esa dirección, Duns Escoto sostuvo un ser neutro que no se modifica, Spinoza, un ser que no es ni neutro ni indiferente sino afirmación pura y sustancia única, pero será la voluntad de poder nietzscheana la que disuelva las identidades en el eterno retorno que no hace volver lo mismo sino lo extremo gracias a una selección y un más allá de cualquier yo. La identidad efímera es producida por la diferencia que precede y toda repetición es a partir de la diferencia. Habrá entonces otra forma de representación a la orgánica que Deleuze denominará “órgica”.

⁶⁰⁷ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 73.

⁶⁰⁸ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 72.

⁶⁰⁹ Los griegos denominaban a ese desborde o límite de la potencia con la palabra *hybris*.

Esta perspectiva se aparta también de pensar la diferencia bajo un fundamento absoluto desplegado al modo hegeliano, en una relación infinitamente grande; o al modo leibniziano, en una relación infinitamente pequeña, pues en ambos casos (uno por síntesis y el otro por análisis), la apelación a lo infinito hace indiferente a la diferencia. Se proyecta en el infinito, una falsa concepción del límite.⁶¹⁰ En Hegel, toda diferencia es contradicción y se disuelve en la identidad sintética de un concepto general o fundamento absoluto.⁶¹¹ Y en Leibniz, sucede algo similar sólo que es una diferencia en lo infinitamente pequeño donde lo desigual vice-dice lo igual en una identidad analítica. Las esencias individuales o mónadas están precedidas por un continuo diferencial de propiedades y de series que convergen.⁶¹² Sin embargo, en los dos casos se reduce la diferencia a negatividad porque se la inscribe en la identidad de un concepto general, en vez de buscar su propio concepto y su profundidad previa. Se la reduce a mera oposición, cuando en realidad una oposición supone diferencia.

El procedimiento de una representación infinita ubica primero la diferencia en una identidad y luego la refleja en lo negativo, pero lo negativo no captura el fenómeno de la diferencia. Mientras que una representación orgánica no proyecta su límite en el infinito (grande o pequeño) sino que deja subsistir una determinación finita para decir allí lo infinito de la representación, engendrándose en lo infinito pero de modo evanescente y a punto de desaparecer. En este último caso la diferencia es afirmación y no negación. Por eso la alusión a Nietzsche y al eterno retorno como una potencia creadora y una afirmación primordial.⁶¹³

Nos apartamos así de la concepción platónica de la idea como un original de presencia bruta sin mediación, de los géneros y especies aristotélicos y de las representaciones infinitas de lo idéntico para sostener que el ser se dice de la diferencia, y más que de lo negativo es el ser de lo problemático que no se deja capturar en su vocación disfrazante y de simulacro sin original.

⁶¹⁰ Lo infinito no implica que la determinación finita ha desaparecido.

⁶¹¹ Recordemos la dialéctica hegeliana: un primer momento de afirmación lleva implícita su negación y superación (*aufheben*). Desde el punto de vista ontológico este proceso de contradicciones es real (la idea es lo real). Pero observándolo lógicamente es el entendimiento el encargado de oponer y la razón la que va uniendo en la totalidad.

⁶¹² El mundo es lo expresado en común por todas las mónadas y al decir vice-dicción y no contradicción se está indicando un movimiento regresivo y analítico más que sintético, pero también de composición infinita.

⁶¹³ El “no” es plebeyo, “no basta que el esclavo tome el poder para dejar de ser esclavo”, en una comparación brillante entre negatividad y diferencia. El hombre de potencia, afirma y no parte de una negación. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 98.

2) Si ahondamos la vía subjetiva tenemos que articular lo dicho con la reflexión acerca de la temporalidad, cuestión que nos remite a Hume y especialmente a Kant, por ser quien incorpora el tema del tiempo en el pensamiento. Cuando Hume piensa la causalidad, tiene que introducir la relación de sucesión, es decir que implícitamente se plantea la cuestión del tiempo, pues, la causalidad sugiere que a un elemento “A” le sucede un elemento “B”. O sea, si repite “A”, repite “B”, con la particularidad de que no se trata de una mera contigüidad sino de una conexión necesaria. Pero, ¿podemos recibir desde las impresiones sensibles la idea de necesidad o bien de causalidad? Si no fuera posible, ¿cómo explicar esa contracción? ¿Será la causalidad, entonces, un fenómeno que sucede en el sujeto que contempla? Efectivamente, desde esta plataforma humeana, no se trata de una repetición que modifique o agregue algo al objeto, sino que por habitualidad de los casos se produce una diferencia pasivamente en el sujeto que sentará la base, según Deleuze, para la constitución del tiempo presente y en consecuencia la primera síntesis del tiempo. La semejanza no produce una cualidad en el objeto pero sí una impresión en el espíritu que contempla. El espíritu sonsaca una diferencia a la repetición al contraer casos y fundirlos en una impresión.⁶¹⁴ No es una reflexión o memoria, sino contracción de instantes y síntesis pasiva del tiempo. Es la aparición del tiempo como subjetividad a partir de casos contraídos por hábitos en la imaginación.

“El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes”. “Constituye así el presente viviente”. “A él pertenecen el pasado y el futuro”. “La diferencia producida en el espíritu es la generalidad misma”.⁶¹⁵

Es importante ver que en esta primera síntesis originaria, al constituirse el presente, todavía el pasado y el futuro son dimensiones de ese presente, es decir, no designan instantes distintos sino dimensiones del mismo presente. Un presente que aún no sale de sí.⁶¹⁶ Esta síntesis pasiva se produce en un yo, se hace en él y no que el yo la produce activamente. El yo contempla y la repetición es imaginaria en un presente perpetuo, sea actual o presente sido.⁶¹⁷ Este yo (*moi*) pasivo que contrae, inaugura la vida psíquica que descansa sobre el hábito que nos compone, allí no sólo se producen

⁶¹⁴ Todavía es una repetición que carece de “en sí”, ya que se encuentra supeditada a la contracción en el sujeto.

⁶¹⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 120.

⁶¹⁶ “No vamos más ligero que nuestro presente”. En ese sentido parece más bien una síntesis intemporal.

⁶¹⁷ Una cicatriz no sería signo de una herida pasada sino del hecho presente de una herida. (conf. psicoanálisis).

contemplaciones y contracciones sino también satisfacciones y fatigas, placer y displacer. Ahora bien, sobre esta retención del hábito se monta la síntesis fundamental del tiempo o síntesis activa. Entre el presente vivo y el presente sido hubo que construir el presente que pasa, lo cual es paradójico, porque se constituye el tiempo y se lo hace pasar. Por eso, se debe apelar a algo más fundamental que haga pasar al presente, y en ese sentido, sostendrá Deleuze, es la memoria la encargada de una síntesis más profunda que la del hábito que sólo contraía contemplando. La memoria es el ser del pasado donde cada antiguo presente es representado en el actual. En la síntesis activa hay dos movimientos, por un lado reproducción del antiguo presente y por otro la reflexión del presente actual, todo sobre la base de la síntesis primera del hábito que constituyó un presente en general, pero a su vez todo ocurre gracias a algo fundamental que es el elemento puro del pasado. La representación corresponde a la síntesis activa, pero el pasado puro del tiempo es una síntesis pasiva de la memoria⁶¹⁸ más profunda que la del hábito, porque el pasado no se constituye después de haber sido presente, sino que el pasado se constituye al mismo tiempo que el presente. El pasado no pasa ni adviene, se va contrayendo en presente. El pasado puro es el “en sí” del tiempo, es un trascendental, “...un elemento puro, general, a priori, de todo tiempo. ...un pasado que no fue nunca presente, puesto que no se forma después.”⁶¹⁹ En toda representación hay un pasado supuesto que nunca fue presente como fundamento no representado. Un presente nunca pasaría si no fuera pasado al mismo tiempo que presente, pues es presente porque pasa y si el presente pasa y hay un nuevo presente es porque el pasado es contemporáneo del presente y el que lo hace pasar.⁶²⁰ Esto será relevante al hablar de repetición ya que se suele sugerir que hay un presente antiguo que se repite en uno actual, sin embargo Deleuze sostiene que la repetición no tiene que ver con dos presentes sin más, reproduciéndose uno en otro, sino con lo que pasa entre los presentes, y para ello es decisivo el elemento puro del pasado que se articulará luego con la relación entre lo real y lo virtual y con la noción de retorno. Hay un pasado que se conserva en sí mismo, que siempre es un “era” y que ahora se contrae en la representación.⁶²¹

⁶¹⁸ Deleuze la nombra como *Mnemosine*, la diosa de la memoria. (se desdobra lo activo y lo pasivo)

⁶¹⁹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 136.

⁶²⁰ La primera síntesis es la fundación del tiempo pero la segunda es el fundamento, lo que hace pasar al presente.

⁶²¹ Es condición para una representación la constitución de algo por fuera de esa representación y que es precisamente ese supuesto irrepresentable que se incorporará como algo ya existente, como un “era”.

Es evidente que esto nos lleva a la simultaneidad de tiempos que nos componen y esa coexistencia de tiempos es lo que Deleuze llamará “lo virtual”. Cada presente actualiza o representa niveles del pasado y de la totalidad.

“La sucesión de los presentes actuales no es más que la manifestación de algo más profundo: la forma en que cada uno retoma toda la vida pero en un nivel o grado diferente del precedente, ya que todos los niveles coexisten y se ofrecen a nuestra elección, desde el fondo de un pasado que nunca fue presente”.⁶²²

Esta diferencia de niveles hace genuina una repetición espiritual, que se elabora en el ser en sí del pasado, que es virtual porque se reproduce revistiéndose siempre en el presente actual.

Frente a la inclusión de niveles diferentes del todo, la repetición no es una mera sustracción de instantes, pues eso sería una repetición bruta entre presentes, material y desnuda. Pero, ¿cómo penetrar en el ser del pasado puro sin reducirlo a antiguo presente o a actual del cual es pasado?⁶²³ Entre el indeterminado “yo soy” (*Moi*, con mayúscula) y la determinación del “yo pienso” (*Je*), Kant introduce la forma *a priori* del tiempo que es lo determinable. No hay determinación (pensar) sobre lo indeterminado (ser) sino a través de la forma del tiempo en el “yo pienso”.⁶²⁴ Pero Deleuze introduce el *moi* con minúscula para indicar al yo pasivo. En orden a la constitución subjetiva, el yo se representa a sí mismo como un sujeto pasivo que aparece en el tiempo. La existencia indeterminada es determinada en el tiempo como un fenómeno (*moi*). Ese yo pasivo cuando dice yo (*Je*), en realidad es una representación que se ejerce en él como en un otro. El yo es otro.⁶²⁵ Hay un movimiento interno donde el tiempo y el pasado gobiernan el mundo de la representación, pero luego el yo se ve atravesado por la forma vacía del tiempo. El *cogito* cartesiano es sin tiempo, es un yo inmediato, mientras que aquí el tiempo hace la diferencia que fisura al yo porque lo hace aparecer como otro. El tiempo fisura porque se manifiesta como forma vacía sin contenido empírico. El tiempo se desenvuelve y algo se desenvuelve en él, constituyendo así la tercera síntesis de orden

⁶²² Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 138.

⁶²³ La reminiscencia es erótica, *Eros* penetrando a *Mnemosine*. El deseo frente a lo no representado que insiste.

⁶²⁴ Ese es el eje de la crítica de Kant a Descartes, dice Deleuze, porque: “La determinación “pienso” implica evidentemente algo indeterminado (“soy”) pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el pienso” Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 141 El tiempo será una diferencia interna que relaciona a priori ser y pensamiento.

⁶²⁵ Como en un espejo donde se construye a partir de una imagen. Punto que se relaciona con el estadio del espejo en Lacan y con la paradoja del sentido íntimo en Kant.

trágico, al volver evanescente toda identidad cuya tachadura precipita un más allá. Se derriba el fundamento y la ilusión de un “en sí”, el yo se iguala a lo desigual, se abandona la centralidad de un círculo de lo mismo donde los presentes se sucedían para afirmar una potencia descentralizada. Al ser arrojados a ese por-venir y no a la reminiscencia, la repetición como retorno es condición para lo nuevo porque es la diferencia en sí misma y no sonsacada por contracción en el hábito.

La primera síntesis del hábito constituye el tiempo como presente vivo y fundación pasiva. En la segunda síntesis, la memoria constituye el tiempo como pasado puro y fundamento que hace pasar al presente. La tercera síntesis constituye el porvenir, que por ser tiempo liberado, autónomo y capaz de borrar los agentes, subordina sobre sí el pasado y el presente. Así, el presente es el repetidor, el pasado la repetición, pero el porvenir, lo repetido.

3) Habíamos dicho que este proceso se vincula con lo subjetivo en el que encontramos, además de representaciones, placer, displacer, excitaciones. Deleuze habla de vida bio-psíquica y lo articula con el “Ello” freudiano. *“Se denomina placer al proceso, a la vez cualitativo y cuantitativo, de resolución de la diferencia. Tal conjunto, repartición móvil de diferencias y resoluciones locales en un campo intensivo, corresponde a lo que Freud llamaba el Ello.”*⁶²⁶

En Freud el placer es un principio que organiza la vida bio-psíquica, pero ¿qué es primero: el principio o la diferencia? Deleuze sostiene que la libre excitación o diferencia dispersa es ligada o investida, a partir de lo cual es posible el principio. Y es aquí donde articula la contracción del hábito y las investiduras de las excitaciones con la síntesis pasiva, pero diciendo que, el hábito como síntesis pasiva precede al principio de placer. Previamente hay excitación dispersa y es ella misma el elemento de la repetición, luego hay ligaduras que forman yoes pasivos parciales que pueblan al Ello y recién después habrá narcisismo, cuando se integren imágenes de sí y se colmen.⁶²⁷ *“Las pulsiones no son sino excitaciones ligadas”*.⁶²⁸ Por ejemplo las excitaciones luminosas son ligadas por el ojo que forma un yo parcial vidente, hasta que se colma produciendo una imagen de sí o yo narcisista integral al sustraerse de lo que contempla con su correlato de satisfacción alucinatoria. El placer deriva de estas contracciones y no al revés, y cuando se instala el principio se activa un recuerdo o un proyecto pero el

⁶²⁶ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 154.

⁶²⁷ Recordemos que para Freud primero hay pulsiones parciales relacionadas con zonas del cuerpo.

⁶²⁸ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 155.

vínculo es anterior. La repetición en el hábito es un primer más allá del principio de placer.

Si damos otro paso, Deleuze plantea dos desarrollos a partir de la síntesis pasiva. Uno hace que la excitación ligada derive en síntesis activa que es la constitución de ese Yo integral, en la formación del principio de realidad junto con el de placer⁶²⁹ y en objetos reales, pero el otro, profundiza la vía pasiva del *moi* dando lugar a objetos virtuales, porque no habría síntesis activa si la pasiva no persistiera. La realidad o los objetos reales no son los únicos objetos del yo: “*Nadie caminó de manera endógena. Por una parte, el niño supera las excitaciones ligadas hacia la posición...de un objeto, por ejemplo la madre como meta de un esfuerzo. Pero por otra parte, y al mismo tiempo, el niño se constituye otro objeto... de tipo muy distinto, objeto o foco virtual que regula y compensa los progresos, los fracasos de su actividad real.*”⁶³⁰ En este caso, habrá una madre real y una madre virtual, una dualidad de focos y series disimétricas que se solicitan y donde el yo oscila entre estos dos objetos. Corresponde a la primera serie las pulsiones de conservación (ej. comer), y a la segunda, las pulsiones sexuales (ej. chupar). Los objetos virtuales son tomados de los reales, pero por no ser reales no son un pedazo de lo real, sino una parcialidad cualitativa. Los reales forman series que se pueden completar, si faltan se pueden reponer, porque se trata de presentes que pasan y de antiguos presentes, mientras que los virtuales nunca se totalizan porque justamente están con la condición de faltar, por ser pasado puro contemporáneo al presente (no antiguo presente). Se aísla un objeto virtual cuando se cristaliza lo real y entonces la parte sustraída o “jirón de pasado” adquiere una nueva naturaleza desdoblada que no se totaliza. Una parte de ese desdoblamiento habla de la otra parte que falta y nunca hay identidad. Así, una serie es la de la madre real y la de la síntesis activa, pero otra cosa es que se profundice la vía pasiva y que aparezca, como en D. Winnicott, un objeto transicional que no es ni externo ni interno, o pecho bueno - pecho malo, si da o no alimento, como en M. Klein. El desdoblamiento del objeto hace que siempre una parte falte a la otra.⁶³¹ La vía activa presente incorpora lo pasivo como pasado, o bien, los objetos virtuales son fragmentos incorporados como pasado a fin de integrar las pulsiones sexuales inmemoriales y proyectarlas en lo real. Las pulsiones de

⁶²⁹ El principio de placer y de realidad van juntos pues el segundo es el modo de regulación con el mundo. Si fuera puro placer sin el mundo externo real primaría más bien el displacer. Así el yo se distingue del Ello.

⁶³⁰ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 158 (subrayado nuestro).

⁶³¹ Deleuze dice que en esta dirección sobre todo hay que considerar el objeto “a” de Lacan. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 161.

conservación y la síntesis activa deben sortear esta condición por la cual los objetos virtuales se les incorporan.

Este eje es importante debido a que, por un lado, la repetición no es de un presente a otro, sino de lo que ocurre en el “entre”, fruto del pasado y de lo virtual, y por otro, se disuelve toda identidad para encontrar la repetición en sí misma sin subordinación a un principio o yo activo.

Recopilando, al plantear el tiempo en el *moi* pasivo se destrona todo principio fijo e idéntico detrás de lo cual ya no puede sostenerse ninguna divinidad ni ideal alguno de determinación que pretenda evitar la fisura en el yo. Esto le interesa a Deleuze: que la diferencia aparezca sin original y que la repetición no remita a ninguna ley propiciadora de “lo mismo” entre presentes soportada por una representación. En esta última línea habrá una crítica a Freud.

Freud plantea una relación entre una primera escena traumática o punto de fijación y una regresión a ese punto en una segunda escena por automatismo de repetición, lo cual sugiere, para Deleuze, una repetición desnuda de lo mismo, material y entre presentes reales que disfrazan un conflicto original mediante represión.⁶³² Sería un subjetivismo que subordina la repetición a las representaciones del sujeto. Pero Deleuze pregunta: ¿Cómo el antiguo presente podría actuar sobre el actual?, es inviable salvo sostener que: *“La repetición no se constituye de un presente a otro, sino entre las dos series coexistentes que estos presentes forman en función del objeto virtual (objeto x)”*⁶³³ Si se apelara a operaciones imaginarias que llenen el interludio entre los dos presentes, se reduciría la repetición a ilusiones de un sujeto solipsista. Por eso, hay que afirmar que se forman series coexistentes donde ninguna es original y por lo tanto, la clave es lo que ocurre entre las series en función de un objeto que se desplaza en ellas.⁶³⁴

“El desplazamiento del objeto virtual no es, pues, un disfraz entre otros, sino el principio del cual deriva en realidad la repetición como repetición disfrazada.” “La repetición no se constituye más que con y en los disfraces *que afectan los términos y las relaciones de las series de la realidad*⁶³⁵

⁶³² Un mecanismo defensivo por el cual se mantiene inconsciente una moción original conflictiva y sólo aparece de forma desplazada o desfigurada en una segunda instancia como por ejemplo en la formación de un síntoma.

⁶³³ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 166.

⁶³⁴ Sobre las series y el objeto virtual se cita el seminario sobre la carta robada de Lacan que veremos Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 167.

⁶³⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 166.

El objeto circula siempre desplazado de sí mismo, transformando términos y relaciones según la posición de los sujetos con respecto a él. El disfraz no se explica por la represión, pues la repetición ya está disfrazada por el desplazamiento. “*No se repite porque se reprime, pero se reprime porque se repite*” “*No se disfraza porque se reprime, sino que se reprime porque se disfraza*”⁶³⁶ Deleuze, sostiene que Freud buscaba una instancia más profunda que la represión y por eso distinguió entre represión primaria y represión secundaria. En ese sentido, lo primario en Freud equivaldría a lo que Deleuze señala como la repetición no subordinada a la represión, sólo que Freud prefirió seguir llamándola represión. La salvedad está en que no debe haber un término fijo y originario que se repita o disfrace.

El objeto virtual no es un término último pues, “siempre está ausente en su lugar”.⁶³⁷ Puede relacionarse con la noción de falo en psicoanálisis en tanto que, como significante, expresa su propia ausencia y falta de representación, y en virtud del desplazamiento y enmascaramiento, un lugar podría ser ocupado por distintos personajes. El falo como órgano simbólico de la repetición remite a cuestiones más profundas que simples oposiciones. En efecto, sea dualismo pulsional, sean fuerzas que pujan, el tema será que en ese fondo inconsciente siempre y antes que nada hay diferencia, no meras negaciones sino fuerzas vivas problematizantes, como por ejemplo la tensión entre necesidad y satisfacción, o la diferencia sexual, o la muerte etc. El falo refleja ausencia de cierre o solución y un inconsciente problemático diferencial que determina las posiciones de los sujetos. Por esas fuerzas vivas y el “eterno disfraz”, los problemas siempre vigentes se desplazan, dado un “libre fondo que no se deja resolver”. Nunca hay repetición de lo mismo porque no hay respuesta última ni negación de un original. Es una ontología que se revela como repetición de preguntas o “...*máscara detrás de toda mascara*.”⁶³⁸

Esto constituye un segundo más allá del principio de placer⁶³⁹ pues se trata de la potencia de las preguntas en ese libre fondo comprendido ahora como inconsciente problemático distinto a las oposiciones de la conciencia, o bien como segunda síntesis del tiempo en el inconsciente, síntesis del pasado puro (entre Eros y Mnemosine) o

⁶³⁶ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 166. La represión como vía negativa se nombró al inicio junto con la crítica a lo alienado y lo discreto.

⁶³⁷ Esta expresión, Deleuze, la toma de Lacan y relaciona al objeto virtual con la noción de falo en psicoanálisis.

⁶³⁸ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 170. “*Los problemas atañen al eterno disfraz y las preguntas al eterno desplazamiento*”.

⁶³⁹ El primer más allá del principio de placer se formaba en el hábito (en el ello) y en el presente viviente.

“síntesis de la diferencia en el seno de la repetición”, porque tanto el desplazamiento del objeto virtual como el disfraz de lo real son los elementos mismos de la repetición (la primera síntesis sólo lograba una diferencia por hábito).

Recordemos que la primera síntesis pasiva deriva en dos rutas, una en un yo activo, integral, objetos reales y pulsiones de conservación y la otra, profundiza lo pasivo hacia las pulsiones sexuales, hacia el pasado mítico que nunca fue presente y por ende hacia los objetos virtuales desplazados, fragmentos de “lo nunca visto”.

“La fuerza de repetición de Eros deriva directamente de una potencia de la diferencia, la que Eros toma de Mnemosine, y que afecta a los objetos virtuales”
“Lo -nunca visto- que caracteriza a un objeto siempre desplazado y disfrazado se sumerge en lo -ya visto- como carácter del pasado puro en general de donde se ha extraído ese objeto. No se sabe cuándo ni dónde se lo ha visto... sólo lo extraño es familiar y sólo la diferencia se repite.”⁶⁴⁰

Esto vale para el yo que, herido por el tiempo vacío, se siente un extraño para sí mismo. Hay un yo activo que dice “yo pienso” (*Je*) pero está fisurado por la herida narcisística en el yo pasivo (*moi*). Como resultado se constituye la tercera síntesis, y un tercer más allá... donde el yo sale del centro del círculo regido por Eros e ingresa en círculos descentrados, sin memoria y desexualizado. De nuevo aquí se plantea otra crítica a Freud y al instinto de muerte entendido como un principio en un modelo material que hace retornar todo a materia inanimada, lo cual implicaría, una repetición bruta y desnuda.⁶⁴¹ Para Deleuze, no se trata de una determinación material sino del eterno retorno como potencia descentralizada sin fundamento. En este sentido hablábamos de constitución y destitución subjetiva. La muerte no viene del exterior, ni es regreso a lo inanimado de un yo, es la experiencia de la forma vacía del tiempo que abjuró de un contenido, es la “forma última de lo problemático” o *Tánatos*.

Por eso, es más profundo el impersonal “se muere”, no sometido a la forma del yo. El instinto de muerte no puede indicar una diferencia analítica ya dada entre *Eros* y *Tánatos*, porque *Tánatos* es la desexualización de *Eros*, al tomar sus restos es otra forma de sintetizar el tiempo.

⁶⁴⁰ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 173. Freud a “lo extraño como familiar” lo llamó lo ominoso (*unheimlich*) lo no familiar en lo familiar.

⁶⁴¹ *Tánatos* interpretado como energía neutra, libre y como materia inanimada que repite en forma bruta.

Eros fluye en el yo, éste asume disfraces y desplazamientos, pero esa libido narcisista al refluir en el yo como energía neutra, nos abre al tiempo vacío y el pensar mismo se desexualiza.

Si la primera síntesis fundaba el tiempo presente y daba al placer el valor de principio, y la segunda síntesis daba el fundamento del tiempo en el pasado puro donde *Eros* fluía en virtud del desplazamiento y disfraz, la tercera síntesis es la aparición de *Tánatos* como porvenir, que implica el más allá de todo contenido sexual y de todo fundamento, no como negación sino como afirmación pura que retorna. Siempre muere “lo uno” y se afirma o repite lo diferente.

Resta reflexionar cómo, en el eterno retorno, que excluye la identidad de un concepto, se vincula lo diferente con lo diferente. Esta cuestión nos vuelve a situar en la pista del lenguaje.

Se busca un diferenciante que a su vez vincule lo diferente y por lo tanto, si la identidad y la semejanza dejan de ser condiciones de toda reunión, pasarán a ser efectos de la diferencia. Si buscamos “la diferencia en sí” más allá de la representación ¿Qué papel cumplen dichas representaciones y las condiciones mencionadas?, el papel de encubrimiento. La diferencia en sí, sin condición ni intermediario, se oculta a sí misma suscitando representaciones. Pero en ese más allá, en el en sí, hay series heterogéneas que, al comunicarse por la acción de una fuerza que refiere la diferencia a otra diferencia, forman sistemas. Ese **acoplamiento** de series implica la formación de diferencias de segundo grado a partir de diferencias de primer grado y provoca consecuencias o **resonancias internas**, luego el proceso terminará desbordando las series por **movimientos forzados**. Por ejemplo, en relación a lo psíquico: el *habitus*, designaba el acoplamiento de series de excitaciones, *Eros*, la resonancia interna del placer y el instinto de muerte, el movimiento forzado que desborda las series. Esto se entiende a partir de lo que ya se dijo sobre el *moi* pasivo, es decir, se trata de movimientos vitales sobre sujetos “larvarios”. No sucede en el sujeto acabado del *cogito*, sino en un sujeto paciente y fisurado.

Finalmente, Deleuze se pregunta: ¿Cuál es esa fuerza o agente que comunica las series? Y de nuevo: ¿Es algo “idéntico”? ¿Es semejante a las series? Estas últimas dos preguntas advierten sobre el problema de la circularidad. Por eso, Deleuze insiste en que tanto la identidad como la semejanza son efectos del funcionamiento de lo que une a las series, y lo que une a las series es un precursor invisible o sombrío que proyecta sobre sí

la ilusión de identidad y semejanza para ocultarse tras ellas.⁶⁴² El precursor por su potencia, es el diferenciante que relaciona dos series diferentes, pero al recubrirse en las series no hace más que faltar. El precursor es agente sin identidad, y coincide con el objeto X que se desplaza en sí mismo faltando en su lugar y se disfraza en las series. En definitiva, es el lenguaje. El lenguaje, no por pobreza, sino por exceso, *“inventa la forma en la que desempeña el rol de precursor oscuro...hablando de cosas diferentes, diferencia esas diferencias relacionándolas... en series que hace resonar.”*⁶⁴³

Lo que sucede en el sistema bajo el precursor, Deleuze lo llama “epifanía”, por explicar la palabra no negativamente ni como repetición desnuda sin diferencia, sino como una palabra sobre las palabras, un diferenciante de las palabras que la representación excluía.⁶⁴⁴ En la representación el sentido de una palabra es dicho por otra palabra, mientras que el precursor lingüístico es un metalenguaje, un diferenciante invisible que se encarna en la palabra desprovista de sentido equivaliendo a un estribillo. El estribillo es una palabra esotérica que dice su propio sentido, pero su sentido es no tener un sentido previo, su sentido es el desplazamiento del sentido y la posibilidad del disfraz en las series. Esta palabra esotérica es el objeto X que es el que *“...estructura la experiencia psíquica como la de un lenguaje...”*⁶⁴⁵

Ahora bien, ¿Qué significa el movimiento forzado o desborde de las series simultáneas y divergentes? Todo habla y todo se da en un “caos positivo” que complica las series mediante la vinculación que efectúa el objeto x al recorrerlas. Cuando Freud habla de dos escenas se trata de la coexistencia de series en una construcción o fantasma merced al precursor sombrío que las pone en comunicación. El acontecimiento de infancia es real, pero no forma una serie. No hay una serie original, (de niños), y otra derivada, (de adultos), sino que coexisten en el inconsciente intersubjetivo, en el fantasma, comunicadas por el precursor: *“lo originario en el fantasma...es la diferencia de las series.”*⁶⁴⁶ El acontecimiento de la infancia actúa con retraso, pero ese retraso no es más que la forma pura del tiempo que hace coexistir el antes y el después en el fantasma, haciendo abstracción de la sucesión empírica del tiempo. Todo coexiste y vale

⁶⁴² En tal caso al introducir fenómenos, identidad y semejanza se reducen a condiciones de la representación y la misma ilusión nos hace pensar la diferencia.

⁶⁴³ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 189. En síntesis, el objeto x será el “en sí” de la diferencia.

⁶⁴⁴ Epifanía significa manifestación. Al comienzo se había dicho que la repetición era como un milagro.

⁶⁴⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 191. Recordemos la frase famosa de Lacan: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje.”

⁶⁴⁶ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 193. Freud en la carta 52 a Fliess, dice que en el origen de los relatos de los pacientes hay fantasías.

porque difiere. Luego, el fantasma es la realidad última de la diferencia que desborda las series.

Este funcionamiento del precursor en el fantasma, detrás del cual no hay un sujeto idéntico, sino que el sujeto es la diferencia, desborda las series dado que no hace volver nunca lo mismo, por eso es equiparable al eterno retorno como movimiento forzado. El sistema engendra ilusiones de identidad, pero sólo son efectos de un simulacro. El fantasma es un simulacro o simulador con precursor lingüístico en tanto sistema diferencial de series con movimiento forzado que selecciona imágenes. No hay modelos y copias o imágenes, como en Platón, eso también es ilusión que encubre el hecho de que sólo hay copia y simulacro. El platonismo intentó “disciplinar” el eterno retorno a través de la idea centrada que “impone su semejanza a una materia rebelde”. Sin embargo, lo que hay es fisura que disuelve todo fundamento según lo planteado en la tercera síntesis del tiempo y del porvenir, hay descentramiento y movimiento infinito de copia en copia, y es en ese sentido que lo que se repite siempre es diferencia.

3. Repetición en Lacan. Insistencia del significante

Haremos breves puntuaciones a los efectos de mostrar luego articulaciones y divergencias.

- 1) La carta robada (1956). 2) Repetición en el Seminario XI (1964).
- 3) Significante y objeto “a”.

1) *La carta robada* es un cuento de Edgard A. Poe. Lacan, en 1956, dicta un seminario con ese título, aclarando que *purloined*, más que “robada”, hay que entenderlo como “desplazada”.⁶⁴⁷ No sabemos el contenido de la carta pero sí sabemos que es lenguaje o significante desplazado.

Sucintamente evoquemos dos escenas significativas, la primera entre la reina, el rey y el ministro D. Este último ingresa al recinto real, ve una carta sobre la mesa al tiempo que, al cruzar mirada con la reina, deduce por su preocupación que si ese objeto fuera advertido por el rey significaría un riesgo para ella. Aprovechando esta situación, el ministro ante los ojos de la reina y sin que el rey se dé cuenta, cambia la carta por otra y se lleva la que estaba en la mesa.

Luego del ingreso en el relato del toco jefe de policía contratado para encontrar la carta, hecho que no logra, y del astuto detective Dupin, se irá trazando la segunda

⁶⁴⁷ También sugiere entenderlo como desviada o retardada.

escena significativa. El jefe de policía buscó “científicamente” por todos lados y no vio nada, no encontró la carta. El ministro D escondió la carta de un modo particular para que no sea descubierta y finalmente Dupin la encuentra y también la sustrae dejando otra en su lugar. Lacan quiere mostrar, en este texto de los inicios de su enseñanza, el poder del significante.

La segunda escena, no repite a la primera sin más, sino que por la insistencia del significante, los sujetos se relevan y toman determinadas posiciones. En ambas escenas hay tres tiempos y tres miradas soportadas por sujetos diferentes: 1- Una mirada que no ve nada (rey y policía). 2- Una mirada que ve que otro no ve y que cree que porque el otro no ve queda cubierto lo que esconde (reina y ministro). 3- Una mirada que ve las dos miradas anteriores y ve también que dejan a descubierto, para quien quiera apoderarse, lo que ha de esconderse (Ministro y Dupin).

El inconsciente es el discurso del Otro, y en Lacan el Otro (con mayúscula) es lo simbólico, esto indica que, según el lugar que ocupe el puro significante, o sea, la carta, habrá efectos en el desplazamiento de los sujetos. En lo intersubjetivo hay un orden ficcional de la verdad que se realiza no de contenidos de palabras sino de propiedades que repiten el discurso y los síntomas.

Cada escena o drama se sostiene en otro drama: el del orden simbólico. Todo el relato expresa esa supremacía del significante distinguiéndose de la palabra. Dicho de otra manera, es más importante aquí el discurso que el contenido o realidad histórica. Discurso en función de detentar una carta, no sólo de poseerla.⁶⁴⁸ El policía agota el espacio en la búsqueda del objeto real, una carta escondida en un lugar real, pero fracasa porque en realidad se busca otra cosa, y para ello hay que percatarse del juego de la verdad del significante, advertido por Dupin. Dicho juego consiste en que “...*la verdad se esconde donde se ofrece... del modo más verdadero.*”⁶⁴⁹

El significante es símbolo de una ausencia, por lo tanto, a diferencia de otros objetos, la carta está escondida pero no en sentido realista, pues, en lo real no hay nada escondido, en lo real no falta nada, sino que lo verdaderamente escondido se da en lo simbólico, de allí que la carta falta en su lugar. Sólo en el orden simbólico algo puede cambiar de lugar.⁶⁵⁰ La carta no sólo es desplazada, con el consecuente efecto de poder y

⁶⁴⁸ Una cosa es poseer algo y otra detentarlo, en el sentido de usarlo para un fin. (Valga la relación con el poder).

⁶⁴⁹ Lacan, J. “Seminario sobre la carta robada” en *Escritos I* Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, p. 15.

⁶⁵⁰ Punto citado por Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p.162, con un ligero problema de interpretación. Lacan aclara que estrictamente “escondido” no se dice de lo real sino de lo simbólico, lo que falta en su lugar. (la noción de real aquí no es la misma que la del Seminario XI)

peligro, sino que se ejerce un camuflaje o disfraz, un cambio de lacre, de destinatario y de letra. Sin embargo, si bien todo refrenda la idea de que el contenido sigue siendo de menor importancia frente a la detentación, paradójicamente la posesión no produce gran actividad, más bien inmoviliza, y esto ocurre debido a que más que poseer la carta, se está poseído por ella y su sentido. En efecto, la posición de la reina en la primera escena, será la del ministro en la segunda. Porque, el ministro no sólo roba la carta sino la posición, roba el signo y sus consecuencias, y así, la mirada de la reina repite en él. El ministro es ahora quien debe ocultar y quien está preocupado.

Lo que repite es que a la carta hay que protegerla de ciertas miradas. Y en ese sentido el ministro no ve lo que él supo ver. En ese juego de miradas, posiciones y desplazamientos del orden del significante, es él el que ahora se encuentra visto que se ve no ser visto. ¿Por quién se encuentra visto? Aún, si fuera la propia mirada en la que él se ve no ser visto, es ya otra mirada. “*Al jugar la baza del que esconde adopta el papel de la reina*”.⁶⁵¹

Desposeer del signo a la reina vuelve “femenino” e inactivo al ministro, no hace nada con la carta, el uso se torna no uso y simulación de poder, por ser el desvío de la carta el que lo sujeta. El ladrón roba con una ascendiente sobre la víctima, porque ésta lo cree capaz de algo terrible, pero paradójicamente el supuesto amo, al tomar el lugar de la víctima conmuta su impotencia.

En definitiva es un lugar de pasividad, pues, aunque el ministro guarde la carta y se olvide de ella, ella no lo olvida a él, es decir, el inconsciente y el significante no lo olvidan. Será entonces Dupin el que represente ese recuerdo y quien tenga que volver a repetir un desvío que ponga la carta en su curso (“una carta siempre llega a su destino”). En efecto, cual animal de presa o analista, juega el juego de la repetición, el juego de la suerte que requiere mimetizarse con el adversario, allí donde el significante dé respuestas más allá de toda significación.⁶⁵²

Finalmente, la carta disimulada entre sus semejantes y disfrazada como otra, es encontrada por Dupin, luego de haber concebido al símbolo y su repetición no como

Y, en *Diferencia y repetición* se dice: “Lo que está escondido no es nunca lo que falta en su lugar”. Toma “escondido” aplicado a un objeto real, y en ese caso lo escondido no falta. Pero lo que dice Lacan es que eso no es estar realmente escondido. Estar escondido es faltar.

⁶⁵¹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 25 Alguien se encuentra visto pero por su propia mirada que ve la imagen de sí mismo no siendo visto.

Ahí hay un corte, o la propia mirada ya es otra mirada o la propia mirada es creencia de no ser visto por otro.

⁶⁵² Lacan cita dos acepciones de repetición en Aristóteles, *tijé* y *automatón* que retoma en el Seminario XI. Y además evoca un juego de adivinanzas mencionado por Poe en el que triunfa quien se identifica con el adversario.

constituidos por el hombre sino como constituyentes. Al captar las determinaciones simbólicas más allá de toda existencia, capta que algo desborda los meros caminos del sentido. De este modo, los destinos posibles, suscitados por la acción del ministro, sea mostrar o esconder, son a la par fatales. De allí, la inscripción que Dupin escribe en la carta que deja a cambio de la sustraída para noticiar al ministro: *“Un designio tan funesto, si no es digno de Atreo, es digno de Tieste.”*⁶⁵³

2) En el Seminario XI, la repetición forma parte de uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, junto con el de inconsciente, pulsión y transferencia. A esta altura (año 1964), Lacan introduce el registro de lo real para distinguirlo de lo imaginario y de lo simbólico, cuestión importante para no confundir lo real con la realidad. Lo real empezará a ser sinónimo de hueco, de fisura, de lo que queda por fuera de la representación donde lo simbólico tropieza.

Ahí radica la interpretación que Lacan hace de Freud respecto al ombligo de los sueños y al núcleo de las neurosis, en esa zona larvaria que rebasa al sujeto, en esa hiancia que se produce precisamente cuando aparece la ley del significante. Esta perspectiva invita a una comprensión del inconsciente entendido no como lo no conciente sino como “los juegos del significante”.

Es decir, el inconsciente obra de un modo elaborado a la par de la conciencia, pero es en el tropiezo, en lo que falla, dónde se manifiesta su funcionamiento. Un sueño o acto fallido no es simplemente algo por fuera de la conciencia, sino la revelación de un tropiezo o de un problema que no anda. Lo que se produce en ese hiato es el hallazgo de Freud. Se produce el significante y una temporalidad. *“La discontinuidad es, pues, la forma esencial en que se nos aparece en primer lugar el inconsciente como fenómeno... en la que algo se manifiesta como vacilación.”* *“¿Es el uno anterior a la discontinuidad? No lo creo ...el uno que la experiencia del inconsciente introduce es el uno de la ranura, del rasgo, de la ruptura. ...el límite del inconsciente (Unbewusste) es el Unbegriff, que no es el no-concepto sino el concepto de falta.”*⁶⁵⁴ En Lacan, no hay ausencia como telón de fondo sino que la ranura hace surgir la ausencia. No hay silencio de fondo, es “el grito el que lo hace surgir como silencio”. La abertura hace al sujeto indeterminado, aparece en la ranura y desaparece, se pierde, se tacha, siendo este un nivel más primordial que la represión (idea expresada por Freud con el término de

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 8. Atreo y Tieste eran hermanos enemistados y atravesados por venganzas mutuas y trágicas.

⁶⁵⁴ Lacan, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seminario XI, Barcelona, Paidós, 1994, p. 33.

censura⁶⁵⁵). Se hablará de “falta en ser”, pues, esa hiancia del inconsciente indica algo pre-ontológico. El sujeto del inconsciente “no es ni ser ni no ser, es no realizado”. Es en ese sentido de evanescencia que se habla de falta, no porque falte un objeto de la realidad. La famosa frase de Freud *Wo es war, soll Ich Werden*,⁶⁵⁶ dónde era ello debe advenir el yo, Lacan la interpreta: dónde eso estaba ha de advenir el sujeto, es decir, desde lo real adviene el significante.⁶⁵⁷ Esa es la certeza de Freud, lo negado en la conciencia forma “pensamientos” o red de significantes. Porque, ¿cómo algo que no se dice en la conciencia, en algún momento va a decirse en la conciencia? Sería imposible. Por lo tanto, eso, encuentra otro modo de decirse, otra “lengua”.

En cierto sentido, se evoca al sujeto cartesiano, pero sobre todo, al sujeto de la duda, pues recordar no es traer una idea eterna al modo de la reminiscencia platónica, sino dirigirse a ese balbuceo de una lengua surgida del trastabillar pero que no escapa a una estructura.

Si desde el comienzo del psicoanálisis se trató de ese trastabillar en la ranura llamado trauma, fue debido a un encuentro con algo real con que se tropieza. Ese encuentro, dice Lacan, es siempre fallido, por eso le reservará el término *tyche*, tomado de la física de Aristóteles, para designar no tanto el azar sin más, sino la idea de producción. Es decir, que se trata de la repetición productiva en tanto instancia más profunda que *automaton*, que sólo refiere a repetición de signos. La verdadera repetición no es ni por retorno de signos, ni reproducción o rememoración actuada de la conducta, sino por el encuentro con lo real e inasimilable, *tyche*.

Para extender esta idea, Lacan evoca la relevancia de los sueños traumáticos como fenómenos a interrogar, no sólo acerca de la problemática entre sueño y deseo planteada por Freud, sino justamente, acerca de la repetición y su relación con lo real.⁶⁵⁸ Lacan hace alusión a un sueño analizado por Freud en el que un padre, mientras vela a su hijo muerto en la realidad, se queda dormido y, en sueños, escucha la voz de su hijo que le dice “Padre, ¿No ves que estoy ardiendo?”, simultáneamente, en la habitación donde velan al niño, una vela cayó, hizo ruido y provocó un incendio.⁶⁵⁹ Hay un cruce entre, la muerte real del niño, la realidad del incendio por accidente o azar y la realidad

⁶⁵⁵ Freud se refiere a olvidos ligados a dispositivos de opresión que resisten mociones sobre muerte y sexualidad.

⁶⁵⁶ Freud, S, “La descomposición de la personalidad psíquica”, en “*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*”, Buenos Aires, Obras Completas, Amorrortu, 1986, T. 22.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁵⁹ Freud, S. *La interpretación de los sueños*, en O. C. Amorrortu, T.V. Cap. VII, Buenos Aires, 1994, p. 504.

que se produce en el sueño. ¿Qué repite en estos sueños? ¿Qué despierta? Dos preguntas, la primera de las cuales apunta a lo fallido, repite lo inadmisibile, lo que no tiene inscripción, razón por la cual el sueño hace las veces de una representación que capea lo real disfrazado en ese golpe del azar y en las palabras vívidas producidas en él: “estoy ardiendo”. Si bien para Freud las palabras del hijo en el sueño reflejan el deseo del padre de que permanezca vivo, Lacan, agrega que es allí dónde se puede ver el reverso y la encrucijada de niveles, un real traumático: la muerte; un azar de la realidad: el ruido y el incendio; y un sueño que repite produciendo otra realidad: las palabras del hijo, que son en definitiva las que despiertan. Despierta una mirada y una invocación de otra realidad más allá. ¡Padre... ¿No ves?!

Lacan articulará sueño y fantasma, entendidos como simulación y disimulación de “algo primero determinante en la función de la repetición”. Simulación entendido como posibilidad en lo no representable que se trata de tramitar, y disimulación, como modo de soporte de lo no tramitable. “*Lo real puede representarse por el accidente, el ruidito, ese poco de realidad que da fe de que no soñamos. Pero... nos despierta la otra realidad... el trieb, nos dice Freud.*”⁶⁶⁰ Es lo real, más allá del sueño, que pulsa modos de simulación y montajes y exige lo nuevo.

En este sentido, la repetición no tiene que ver con una necesidad en lo natural, o del orden del apetito, la repetición pide producción, novedad y juego. “*El adulto, incluso el niño... exigen en sus actividades, en el juego, lo nuevo. Pero ese deslizamiento esconde el verdadero secreto de lo lúdico, a saber, la diversidad más radical que constituye la repetición en sí misma.*”⁶⁶¹

3) Lo anterior es ilustrado con el conocido ejemplo del juego del *fort-da* comentado por Freud, en el que un niño, al ausentarse su madre, juega a arrojar un carretel que mantiene sujetado por un hilo y a volverlo a traer, acompañando la acción con las palabras *fort* y *da*. Freud, sostiene que esa repetición de la acción con el carretel es el modo lúdico que tiene el niño de elaborar activamente la ausencia de la madre, que antes había experimentado en forma pasiva. Sin embargo, Lacan afirma que la ausencia de la madre remite a un corte significativo en el sujeto, corte que implica una pérdida. De modo que, en ese carretel arrojado se desprende una parte de subjetividad que apenas pende de un hilo. Allí va el sujeto con su objeto. Un objeto “a”.⁶⁶²

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 69. (Subrayado nuestro).

⁶⁶² Cabe aclarar que Freud en *Más allá del principio de placer* se detiene mucho más en ese “*fort*” por entenderlo precisamente cómo un desprendimiento llamativo y en definitiva como un más allá del placer.

También la voz que dice ¡Padre!, en el sueño, es objeto “a” invocante, es desprendimiento, corte o pérdida, al igual que “el ver”, objeto “a” mirada, ser mirado. Dado el ingreso a lo simbólico, el sujeto aparece en ese corte o hueco abierto entre significantes, y en ese sentido vacila en la falla. Aparece tachado (barrado). En el fondo de angustia del sueño hay una tachadura de la desaparición, no sólo del hijo, sino de la muerte como destino. Es en el fallido encuentro con lo real donde se produce esa esquizia, o bien, la esquizia es anuncio de lo real.

Uno de los ejemplos que desarrolla Lacan es la esquizia en la pulsión escópica o distinción de funciones entre el ojo y la mirada. El ojo cumple con la función de ver, pero la mirada es mostrar, y es lo que se elude, lo que queda por fuera, por su valor escópico de mancha.⁶⁶³ Al mostrarse la propia mirada en el “viéndose ver”, se deja de ver, el sujeto se disgrega, se excede. El sueño muestra, pero no se ve, no es la ilusión del *Cogito* cartesiano del saberse. O se ve un cuadro, o si el cuadro muestra (o mira), el sujeto se diluye en él, se pierde como objeto, se hace mancha en él. La mirada da cuenta del encuentro con lo real, es objeto *a* inasible “donde el sujeto viene a caer”. No es que repite lo mismo, se repite la caída y la insistencia en el borde de la representación. Ser sujeto del significante, ser hablante, es venir a caer en esa abertura que no cierra ni se ultima. No cabe hablar de totalización o acabamiento, pues, el ingreso al significante implica ese desliz o pérdida que repite por estructura,⁶⁶⁴ en las “lagunas del texto”.

El significante no representa al significado. Por eso, recurrir al ejemplo de un cuadro, en el sentido en que se trabaja en el Seminario XI, sirve para sostener que un cuadro no es una representación, no pertenece al plano del sujeto del conocimiento. Es más bien “trampa de miradas” y efectos. Hay otro sujeto en juego, que luego se articulará con el sujeto del deseo. El mirar no es tomado desde el punto de vista de la perspectiva, ni de la luz. Es más, hasta podría considerarlo un ciego. Porque, de lo que se trata es de una escisión que inclusive se puede experimentar espacialmente sin luminosidad por el efecto material del significante que separa un objeto en el cuerpo y que, en esa ruptura hace advenir al sujeto de modo evanescente.

Se es algo cuando se es mancha que pulsa en una pantalla. En esa dirección es que el mimetismo aquí no viene al lugar de la supervivencia, como en ciertas interpretaciones zoológicas, sino al de la función del camuflaje, de las trampas y de los

⁶⁶³ Lacan trata el tema a propósito del mimetismo en los animales, que es interpretado no desde la adaptación, sino desde la fascinación que produce la mirada paralizante de un adversario como si se tratara de la propia mirada.

⁶⁶⁴ La palabra “estructura” en Lacan, no remite a un sistema completo, sino justamente a una estructura en falta.

disfraces por el desplazamiento del significante, que en virtud del corte, transforma al sujeto en cuadro.

4. Breves articulaciones y divergencias

En estas breves conclusiones es interesante señalar, si es que aprendimos, que el sentido de una articulación se sostiene a partir de un fondo de diferencias.

Dicho esto, la primera articulación notoria entre los autores es la distinción entre objetos. En el caso de Deleuze se distinguen objetos reales de objetos virtuales, estos últimos como objetos parciales tomados de los reales pero cual jirones del pasado, objetos que se desplazan y que nos llevan a plantear otro tiempo al de la sucesión de los instantes de la realidad. Hay series reales y series virtuales, coexisten los tiempos y se entrecruzan el tiempo de los cuerpos físicos y el tiempo del lenguaje marcado por otra lógica. Luego este tema lo lleva a Deleuze a plantear con mayor énfasis que la repetición justamente tiene que ver con el objeto virtual, objeto X, que pasa a ser un precursor invisible, faltante, pero es quien hace posible el desplazamiento y la repetición. Todo esto tiene sus referencias y vinculaciones con las dos escenas freudianas, con el hecho de la pregunta acerca de qué es lo que repite en esa segunda escena. Como vimos, en Deleuze, nunca es una realidad desnuda que se repite en una segunda escena, sino que es a raíz del lenguaje y del objeto virtual que podemos apreciar la potencia disfrazante y diferenciante que autoriza a decir que nunca se repite lo mismo. Pero en definitiva, hizo falta la coexistencia de los tiempos para ver cómo es posible la repetición. En Lacan suceden cosas similares. Aquello que había dicho Freud acerca de “pensamientos” inconscientes, Lacan los traduce como significantes. Y de nuevo se da este doble juego entre lo real y el lenguaje. Al poner el acento en el significante y no en el significado (inversión de Ferdinand de Saussure) se sostiene que se es Sujeto sólo en tanto se acepte ser dicho por Otro, ser dicho por y en el lenguaje, lo cual ya implica una distancia o pérdida. Entre lo real y lo simbólico hay un corte, nunca se puede terminar de decir o representar de manera acabada a ese sujeto. El sujeto sólo puede aparecer y desaparecer entre significantes que se desplazan. Al modo de lo virtual en Deleuze, el significante también cumple con la función de desplazamiento y siempre “falta en su lugar”. Esto se ve claro en el texto analizado: *Seminario sobre la carta robada*. Allí también se aprecian dos escenas y traslados de posiciones simbólicas. El papel del ministro es sustraído a la reina en virtud del poder significante que se desplaza

de uno a otro. Sin embargo, hay que aclarar que en el texto de la carta robada, de 1956, el término “real” no significa lo mismo que en el Seminario XI de 1964. En 1956, real es sinónimo de realidad y, por lo tanto, la distinción que se establece allí es entre un plano de construcciones imaginarias o de realidades y un plano de construcciones lógicas o del lenguaje. Mientras que en 1964, el registro de lo Real ya no es la realidad. Justamente será, no sólo lo que quede por fuera de la simbolización, sino lo míticamente perdido por estructura que se articula con el objeto “a”. Esta distinción parece ser propia del recorrido lacaniano y no tanto deleuziano y es muy importante al momento de plantear la falta. Deleuze dice que el objeto virtual, tiene que ver con el objeto “a” lacaniano, sin embargo habría que aclarar más la distinción entre significante y objeto, que no parece clara en Deleuze. En Lacan el significante es del orden de lo simbólico, mientras que el objeto “a” es el modo de “presentarse” de lo Real, sin ser una representación. Cuando Lacan plantea un hueco inicial a raíz del ingreso al significante, no hay objeto posible que obture esa ranura. Cualquier grieta puede generar la ilusión de invocar un objeto en su lugar, pero ningún objeto resuelve la grieta, cualquier objeto se convierte en un “a” que, al fallar, más bien nos recuerda la grieta. Esto no parece estar claro en Deleuze. Y la crítica que hace a lo supuestamente desnudo original que se disfraza, no tiene lugar en Lacan. El “a” es un disfraz pero no se disfraza “algo”, y menos entendido como un algo bruto que hay que investir. El “a” es el modo de aparición de lo Real, es el encuentro con lo Real. Al respecto es bastante elocuente lo dicho en el cuerpo del trabajo: “no hay ausencia como telón de fondo sino que la ranura hace surgir la ausencia. No hay silencio de fondo, es ‘el grito el que lo hace surgir como silencio’”. En lo Real no falta nada. Lo que falta en su lugar es lo que puede cambiar de lugar. Hasta ahí, las series reales y las series virtuales en Deleuze son equiparables a la realidad y al significante en el Lacan de 1956. Pero en 1964, lo Real ya no es la realidad, sino que más bien es equiparable a la diferencia, ambos no pueden ser representados sino a través del disfraz y desplazamiento.

Lo supuestamente desnudo habría que analizarlo más en el orden de ciertas interpretaciones que se hicieron sobre Freud, pero teniendo en cuenta que en Freud hay distintos momentos en la evolución de la teoría. Tal vez, la cuestión de “lo desnudo” quepa más al comienzo que en el último Freud. En efecto, cuando se plantea una primera escena real de satisfacción que luego se pierde y se dice que eso es lo que se intenta volver a encontrar y por eso se repite, etc., o a su vez, cuando se plantea una primera situación traumática que hay que ocultar, pero que no deja de retornar o

repetirse etc. podría pensarse en relaciones brutas entre escenas o realidades que no reflejan la complejidad del problema de la temporalidad en la repetición como advierte Deleuze. Sin embargo, no le lleva tanto tiempo a Freud percatarse en la clínica de que las cosas efectivamente son más difíciles. Ya en 1896, en la famosa carta 52 a su amigo Fliess, sostiene que ya “no cree” lo que dicen sus neuróticas. Cambia el eje, pues, sin negar acontecimientos ocurridos realmente, centra la atención en las fantasías de los pacientes. Parece claro que ese giro, al menos nos pone en la pista para pensar que no se trata de meras reproducciones sin mediación. Sumado a esto, hay que decir que, el hecho de que Deleuze reconozca que Freud vio que había algo más primitivo que la represión y que desde su recorrido la llamó simplemente represión primaria, sugiere que hay una articulación posible entre ese fondo pulsional anárquico freudiano donde se montarán las fantasías y la pura diferencia que el mismo Deleuze menciona cuando relaciona al Ello con las excitaciones libres que luego se contraen en la primera síntesis. Esto tendrá sus resonancias para pensar la repetición en ese fondo previo a la represión. “Se reprime porque se repite”. De todos modos, vale la pena recordar que Freud en 1925, en el texto *Inhibición, síntoma y angustia*, invierte las cosas y sostiene que la angustia es primaria respecto a la represión: “*La angustia causa aquí la represión, y no, como antes afirmábamos, la represión, la angustia.*”⁶⁶⁵ Cabe aclarar que Lacan hablará de lo Real, pero no de proceso primario. Sí, parece considerable que Deleuze aclare que ese “fondo” no tiene que ver con ningún principio, cuestión que a veces no es clara. Por ejemplo, cuando Deleuze critica el instinto de muerte, lo que quiere remarcar es que no hay un principio trascendental que comanda todo materialmente hacia un fin, porque eso volvería a hacernos caer en la uniformidad y disolución de la diferencia. Lo mismo con el origen.

Otra articulación posible es entre el yo fisurado deleuziano y el sujeto barrado lacaniano. En ambos casos se trata de atravesamientos y no de un sujeto del conocimiento objetivo. Los dos aluden al término “larvario” para indicar esa fisura. Atravesados por la diferencia y atravesados por el significante. En Deleuze, hay un aporte notable en la comprensión de la función del tiempo en la subjetividad. La fisura está marcada por el tiempo vacío de contenido. En Lacan, como vimos, la barradura del sujeto es a raíz del encuentro con lo Real y se debe distinguir la instancia del yo como imaginaria del sujeto del significante. Yo no es igual a Sujeto. El yo es una construcción

⁶⁶⁵ Freud, S., “Inhibición, síntoma y angustia” en *Sigmund Freud Obras completas*, traducción de López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948 p. 1245.

que intenta dar unidad a los fragmentos. Así como en Deleuze está el intento de contraer excitaciones que devienen en un yo, en Lacan, también está ese proceso narcisístico, que denominará “estadio del espejo”, pero en el que cumple un rol clave, justamente, la intervención de lo simbólico o el Otro del lenguaje. El Otro nos hace sujetos del significante. Al respecto, sea el objeto X, sea el significante, son llamativas las frases de ambos acerca del lenguaje. Deleuze referido al objeto X dice que: “...estructura la experiencia psíquica como la de un lenguaje...”⁶⁶⁶ Y, Lacan, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”.⁶⁶⁷ Sólo que en el caso de Lacan esa frase se une con otra que él emite: “La transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente”⁶⁶⁸

Respecto a esto último, al inconsciente, es valioso el aporte de Deleuze, sobre todo a partir de la segunda síntesis que es cuando afirma al inconsciente como fuente de preguntas y libre fondo comprendido no como meras negaciones sino como afirmaciones problemáticas abiertas.

Lacan, no estaría en desacuerdo con ese inconsciente problemático, pero su hincapié está puesto en el tropiezo, en lo que no anda. El inconsciente “nos muestra la hiancia”, no es el inconsciente “romántico de la creación imaginativa”, más bien prefiere nombrarlo como lo que “vacila en un corte del sujeto” a raíz del significante y de lo ya mencionado respecto al encuentro con lo real. “...el significante engendra un mundo, el mundo del sujeto que habla.”⁶⁶⁹

Finalmente, otro de los señalamientos interesantes de Deleuze es haber ubicado al principio de placer como posterior a la diferencia y a las excitaciones que se contraen. En ese sentido también es original plantear los tres más allá del principio de placer, uno que se realiza en las contracciones pasivas, otro en la síntesis pasiva de la memoria y el tercero en la forma vacía del tiempo, desexualidad y disolución de toda identidad. Esa tripartición es bastante rica y esclarecedora. De todos modos, cuando Freud en 1920 escribe *Más allá del principio de placer*, movido en la clínica, como vimos, por los sueños traumáticos, las compulsiones a la repetición de los pacientes y la culpabilidad, justamente lo que intenta decir, y el título es fiel en eso, es que hay algo previo o un más allá de cualquier principio. Por lo tanto la lectura de Deleuze es articulable en tanto ese plus no puede ser circunscripto al placer. Un ejemplo se vio en ese sospechoso juego del

⁶⁶⁶ *Ibid.*, 191.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, Seminario XI, p. 211.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁶⁹ Lacan, J., *La Angustia*, Seminario 10, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 87.

fort – da, donde el *fort*, que acompaña el arrojar el carretel, suscitaba la atención de Freud, justamente por tratarse de una repetición de algo doloroso como la ausencia, cuestión que es reinterpretada por Lacan, cuando nos referimos al corte en ese sujeto del significante que pierde algo de sí en ese objeto.

A raíz de esa pérdida, vimos también en relación a la esquizia del ojo y la mirada, que el objeto mirada es lo que se elide y que desde el análisis de un cuadro, el sujeto, que no es el sujeto del conocimiento, aparece y desaparece, se hace mancha en ese cuadro. Elemento que permitió comprender al cuadro como lo que no es representación pero que en él se producen efectos. Y en ese sentido, de lo no representado, también se puede analizar el modo en qué Deleuze denuncia a la representación orgánica como incapaz de dar cuenta de la diferencia y la repetición. Será por cierto, en la representación orgánica, que tampoco es la del conocimiento cartesiano, donde el yo se vea disuelto (al modo del cuadro) pero especialmente por el atravesamiento y fisura del tiempo en el eterno retorno. El eterno retorno, y ese siempre fluir de la diferencia en virtud del objeto faltante u objeto x, también es una novedad rica al momento de lidiar con sentidos de identidades fijas y principios que atentaban contra la diferencia.

En relación al lenguaje, también habría que decir brevemente que Deleuze cuando propone al precursor invisible, objeto x, debe pagar el costo del metalenguaje, y de hecho lo afirma. Es decir se trata de distintos niveles. Esta cuestión, decididamente no es compartida por Lacan. En varias ocasiones sostiene que no hay metalenguaje, que no hay Otro del Otro. Esto requeriría más tiempo para desarrollarlo, pero basta con recordar el corte del significante para vislumbrar su punto de detención en lo real más allá de lo cual no hay lenguaje posible sino detención.

También requeriría más tiempo remarcar el sentido de los acentos en cada autor. Por ejemplo, en Lacan es claro el interés de la cura, el sentido del síntoma, la enfermedad, dar cuenta del lenguaje en las patologías y en definitiva renovar una praxis y no sólo una teoría. Tal vez en Deleuze, se vea más un interés por momentos ontológicos y por momentos de puja con una epistemología que hasta el momento no pudo dar cuenta precisamente del fenómeno de la singularidad y de la diferencia. Pese a los acentos, es revelador la confluencia en el fantasma como lugar del simulacro y de lo que no puede ser representado más que disfrazándose.

Por último, es notorio que en Deleuze repite la diferencia pero entendida como atravesamiento por la forma pura del tiempo sin contenido en el eterno retorno, de eso

da cuenta el objeto que siempre falta en su lugar, en definitiva en el eterno retorno encontramos la diferencia en sí misma y su verdadero concepto que no se subsume en ninguna universalidad. Y en Lacan, la repetición es producto del encuentro con lo Real. La caída, el tropiezo en la ranura es lo que nos vuelve a hacer hablar y a producir, allí radica la insistencia significante.

Bibliografía

- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009
- Deleuze, G. *El Anti Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 2004
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 1971
- Freud, S. “Más allá del principio de placer”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995
- Freud, S. “La interpretación de los sueños”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994
- Freud, S. “Inhibición, síntoma y angustia” en *Sigmund Freud Obras completas* traducción de López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948
- Lacan, J. “Seminario sobre la carta robada” en *Escritos I* Buenos Aires, Siglo XXI, 1988
- Lacan, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seminario XI, Barcelona, Paidós, 1994
- Lacan, J. *La Angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006
- Lacan, J. *De un Otro al otro*, Seminario XVI, Buenos Aires, Paidós, 2006
- Lacan, J. *El reverso del psicoanálisis*, Seminario XVII, Buenos Aires, Paidós, 2002
- Nietzsche, F. *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972
- Poe, E. “La carta robada” en *Obras Completas de Edgar Allan Poe*, Buenos Aires, Claridad, 1997