

Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal[†]

Rodrigo Martínez Reinoso*

Resumen

En el presente texto se exponen algunos aspectos centrales de la crítica realizada por el filósofo francés Gilles Deleuze al historicismo. A partir de la obra de Nietzsche, especialmente de su *teoría del último hombre* expuesta en *Así habló Zaratustra* y de su texto “Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida”, se puede acusar el carácter mistificado de las ideas de progreso y evolucionismo del pensamiento de la Ilustración en el cual se inserta la filosofía de Hegel. También se establecen algunas relaciones entre la concepción circular y lineal de la historia y sus connotaciones políticas y éticas. Y a la vez, se subraya la relación entre historia y mito a partir de alusiones a Platón, Kant y el Relato de la Modernidad.

PALABRAS CLAVE: Historicismo, Nihilismo, Teoría del último Hombre, La muerte del Hombre, La muerte de Dios.

Abstract

In the present text there are exposed some central aspects of the critique realized by the French philosopher Gilles Deleuze to the historicism. From Friedrich Nietzsche's work, specially of his *Theory of the last man* exposed in *Thus Spoke Zarathustra* and of his text “On the Use and Abuse of History for Life”, it is possible to accuse the character mystified of the ideas of progress, evolutionism and of the thought of the Illustration in which Hegel's philosophy is inserted. Also some relations are established between the circular and linear conception of the history and his political and ethical connotations. And simultaneously the relation is underlined between history and myth from allusions to Plato, Kant and the Great Statement of the Modernity.

KEY WORDS: Historicism, Nihilism, Theory of the Last Man, The Death of the Man, The Death of God

[†] Este artículo forma parte de mi proyecto de investigación doctoral “Sociedad y deseo a la luz de la relación entre ontología y política a partir de la obra de Gilles Deleuze”. Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

* Universidad de Barcelona, Programa de Doctorado “Ciudadanía y Derechos Humanos”, línea de investigación: “Sociedad Civil e Instituciones Políticas”. Contacto: rodrigomartinez75@outlook.es

“El nihilismo no es un acontecimiento en la historia, sino el motor de la historia del hombre como historia universal. Nihilismo negativo, reactivo, pasivo: para Nietzsche se trata de una sola y misma historia jalonada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. Hasta el último hombre” (Deleuze, 1986: 213).

“El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en contra de quién va dirigida” (Deleuze, 1986:17).

1.- Influjo del historicismo sobre la teoría y praxis política moderna y contemporánea

La filosofía de Friedrich Nietzsche —siguiendo la célebre interpretación realizada por el filósofo francés Gilles Deleuze, contenida en su obra de 1962 *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 1986) —¹ permite pensar la historia de una manera absolutamente diversa e incompatible respecto de la manera que nos ha sido enseñada a partir del historicismo pergeñado por los filósofos e historiadores del siglo XIX.

Dentro de esta última perspectiva, la cual entre otras cosas viene a reducir lo histórico a la forma de un relato lineal y a la vez circular, por implicar una lógica de

¹ La obra *Nietzsche y la filosofía* permitirá renovar los criterios de los estudios nietzscheanos a partir de su publicación. Recuérdese que hasta 1962 dichos estudios estaban sujetos, a grandes rasgos, bajo dos líneas de interpretación: primero, una línea que podemos rastrear en György Lukács y más recientemente en Don Dombowsky y Domenico Losurdo, donde se reduce la comprensión de la obra de Nietzsche al anatema de precursor del fascismo y de las ideologías totalitarias y autoritarias (Lemm, Vanessa, 2010: 83 y 112); y, segundo, la interpretación más académica de Martin Heidegger, la cual se centra en el carácter estético y metafísico del nietzscheanismo, más que en sus consecuencias ético-políticas y crítica a los valores de la moral, como es el caso de la interpretación que sostiene Deleuze. Por otro lado, y a un nivel ontológico, si bien Deleuze reconoce que en Heidegger hay un evidente desarrollo del tema de la diferencia ontológica (Deleuze, 2009: 15), dejará claro en dos importantes notas de su tesis doctoral *Diferencia y repetición* que Heidegger se mantiene dentro de lo que Deleuze llama los presupuestos subjetivos de la imagen dogmática y moral del pensamiento: primero, por su fidelidad al tema de lo Mismo (Deleuze, 2009: 223); y segundo, por su interpretación del eterno retorno nietzscheano. A propósito de estos dos puntos se pregunta Deleuze: “Habría que preguntarse si Heidegger no favoreció los malos entendidos, por su concepción de la «Nada», por su forma de «tachar» el ser en lugar de poner entre paréntesis el (no) de no-ser. Además, ¿es suficiente oponer lo Mismo a lo Idéntico para pensar la diferencia original y arrancarla a las mediaciones? [...]. ¿Concibe el ente de tal manera que éste sea sustraído a toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica del eterno retorno nietzscheano” (Deleuze, 2009: 113-114, nota 21). En cuanto a la distancia que separa la interpretación de Deleuze con Heidegger, la siguiente nota de *Nietzsche y la filosofía* resulta aclaratoria: “Heidegger da una interpretación de la filosofía nietzscheana más próxima a su propio pensamiento que al de Nietzsche. En la doctrina del eterno retorno y del superhombre, Heidegger ve la determinación «de la relación del Ser al ser del hombre como relación de este ser al Ser» (cf. ¿A qué se llama pensar?) [...]. Esta interpretación descuida toda la parte crítica de la obra de Nietzsche. Descuida todo aquello contra lo que Nietzsche luchó. Nietzsche se opone a cualquier concepción de la afirmación que halle su fundamento en el Ser, y su determinación en el ser del hombre” (Deleuze, 1986: 257).

desarrollo que presupone tanto un *principio* como un *fin* que aunados contendrían el *sentido* del desarrollo de la historia, una suerte de *teología moderna secularizada* (Reszler, 1984: 172),² sobre la cual advierten Deleuze y Guattari con relación a la idea de Historia Universal: “La historia universal no es más que una teología, si no conquista las condiciones de su contingencia, de su singularidad, de su ironía y de su autocrítica” (Deleuze y Guattari, 1986: 279)—; modo que se encuentra vigente todavía hasta hoy, si pensamos en el *sentido común* cotidiano (*doxa*) que predomina incluso en gran parte de la academia, ciencias sociales, ciencias humanas y la propia filosofía (Descola, 2012: 15-21)—; ante dicha manera de concebir el curso de la historia, que ha sido crucial para constituir a la “tradición política occidental (...) como política de la totalidad y la universalidad” (Lazzarato, 2006: 18), no cabría dudarle, una de las figuras más preeminentes resulta ser George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Dejando para más adelante lo relativo a las diferencias dadas entre Nietzsche y Hegel a propósito de sus respectivas comprensiones de la historia —diferencia que Deleuze radicalizará en favor de Nietzsche—, pertinente resulta recordar dos preguntas que se hace François Châtelet ante la monumental obra de Hegel. Éstas nos servirán como preludio para enmarcar dos de los posibles sentidos en cómo se ha interpretado en términos histórico-políticos los sucesos acaecidos en el siglo XX a partir del hegelianismo y marxismo. Se pregunta Châtelet: “¿Ha descrito Hegel en lo esencial el Estado moderno hasta nuestros días como creían Alexandre Kojève y Eric Weil? [o] ¿No es más bien el teórico genial que ha intentado enmascarar las contradicciones de la sociedad burguesa, como juzgaba Marx?” (Châtelet, 1992: 82).

Tales preguntas, a pesar de su deferencia en cuanto a su sentido, igualmente implican el influjo que el propio Hegel ha ejercido sobre la *teoría* y *praxis* de la política moderna y contemporánea; y, en segundo lugar, permiten apreciar la antagónica valorización que se hace de la *forma-Estado* en cuanto a su relación con la idea de progreso histórico. Para unos, en efecto, el Estado moderno que Hegel ha encumbrado a una suerte de *concreción de la Razón en el mundo*, no sería más que la culminación del viaje emprendido por el Espíritu (*Geist*) a lo largo de la historia; para otros, en cambio, dicho Estado no sería más que la *mistificación* que ocultaría el verdadero trasfondo de la historia y sus desarrollos: el *problema de la dominación y explotación del hombre por el hombre*, a partir de un entramado jurídico-político que se viste con los ropajes del lenguaje de la Razón.

Ante estas dos preguntas que esgrime Châtelet, relativas a la preeminencia de la *filosofía de la historia* y de la *filosofía del Estado* que Hegel desarrolló y su innegable

2 Dice André Reszler, a propósito del Gran Relato Moderno y su carácter teológico secularizado: “El moderno se quita el sombrero ceremoniosamente ante las grandes construcciones teológicas de Saint-Simon, Hegel y Marx, pero en realidad va directamente a los mitos escatológicos judeocristianos —y a las profecías de Giachino da Fiore— que consolidan las estructuras de esas construcciones. En último análisis, su filosofía de la historia es en realidad una mística del cambio que prolonga las esperanzas de las herejías gnósticas y anarquistas de la Edad Media y de la época de la Reforma”. Deleuze, a propósito de la relación de las concepciones cíclicas de la historia y da Fiore, en *Diferencia y repetición* dedicará una importante nota donde aludirá a Vico y sus tres edades (Dioses, Héroes y Hombres), a Marx y el problema de la repetición histórica, a Hördelin y los mitos de Edipo y Hamlet, todo en el contexto del problema de la repetición histórica (Deleuze, 2009: 149-151).

influencia en el pensamiento político del siglo XX, lo primero que vamos a decir, respecto del propósito que persigue el presente texto, es que no nos interesa en absoluto abordar el problema de la *violencia* o *negatividad* que tales cuestiones implican, tal como lo ha abarcado, por ejemplo, Georges Bataille en su obra *Teoría de la religión* (Bataille, 1998), bajo un punto de vista que establece complejas relaciones entre el espíritu dialéctico, el deseo como fundamento de la esencia humana y el trasfondo religioso que presupone la teoría hegeliana en cuanto a su distinción taxativa entre espíritu y naturaleza. Desinterés nuestro que podría ser resumido asumiendo el hecho que en las filosofías de Deleuze y Nietzsche existe un rechazo absoluto respecto de la *concepción dialéctica de la metafísica y la filosofía* misma, cuestión que ha sido extensamente desarrollada por Deleuze y actualmente por la antropología post-estructuralista que ha surgido de la recepción de la *ontología de la pura diferencia* que Deleuze desarrolló en su tesis doctoral *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2009: 81-84 y 92-98). También son importantes su breve pero aclaratorio ensayo “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” (Deleuze, 2005: 21-25) y su artículo “Simulacro y filosofía antigua” (Deleuze, 1994: 255-280), donde Deleuze trata con sumo detalle el problema de la *dialéctica*, la *negatividad* y la *contradicción*, bajo un sentido crítico que apunta a desplazar tales categorías, sin duda fundamentales para el hegelianismo, a un ámbito derivado y secundario respecto de nociones que para Deleuze son preeminentes: *diferencia*, *multiplicidad* y *univocidad*. Dos obras recientes que se pueden consultar a propósito de la influencia de Deleuze sobre una lectura *an-historicista* y *anti-dialéctica* de la historia contemporánea, especialmente respecto de sus desarrollos relacionados con el capitalismo bajo un punto de vista neomarxista, son Maurizio Lazzarato, su obra *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control* (Lazzarato, 2006: 17-34),³ y Giuseppe Cocco, su obra *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo* (Cocco, 2012: 199-264).⁴ Ambos adhieren rigurosamente el repudio de Deleuze ante cualquier intento de caracterizar a la sociedad y su historia bajo el punto de vista *dialéctico* y *totalizador* (como es el caso de Hegel o Marx). Un rechazo que, en última instancia, obedece a la distancia que asume la *filosofía de la diferencia* ante todo afán por concebir la *verdad* y el *saber* cómo si fuesen un *sistema cerrado* y *total*. Sobre dicho carácter y el movimiento que describe la historia y la filosofía bajo el mismo, dirá Châtelet a propósito de Hegel:

“El movimiento que conduce de la experiencia al conocimiento de la *verdad*, la constitución de un razonamiento cerrado y sistemático que hace inteligible el devenir de los hombres y explica, descendiendo hasta los detalles, las preocupaciones sociales: acciones históricas, acontecimientos militares, rituales religiosos, obras de arte y textos literarios o filosóficos. Este razonamiento es la *filosofía de la historia* misma” (Châtelet, 1976: 203).

Lo que nos interesa en esta primera parte del presente opúsculo es articular, por un lado, el doble sentido que expresan las preguntas de Châtelet con algunos hechos que se insertan en la *forma del relato mítico*⁵ del pensamiento político moderno, para así, por otro lado, pasar a exponer la crítica que va a erigir Deleuze al historicismo. Espe-

3 Introducción: “Multiplicidad, totalidad y política”.

4 Capítulo 3: “De las máquinas antropológicas a una ontología maquínica”.

5 Respecto de la relación entre política, épica y mito, notables son las aportaciones de A. Reszler.

cialmente, respecto de los presupuestos ontológicos y del método que presupone la filosofía de la historia de Hegel: la *dialéctica*; y en cuanto dichos presupuestos permiten la configuración de lo que más arriba hemos denominado una *teología secularizada moderna* (Reszler). O, en otras palabras, lo que nos importa de la lectura de Deleuze sobre la filosofía de Nietzsche y los aspectos donde éste aborda una crítica a la historiografía y el historicismo, punto de vista que parte de lo que el pensador francés considera como una de las aportaciones más valiosas y notables de Nietzsche, a saber: su idea de que el *nihilismo* resulta ser, ni más ni menos, el *a priori* de la Historia Universal, su condición de posibilidad y comprensión. Y no, por tanto, un rasgo peculiar que haya que situar en determinados momentos históricos. Si cabe hablar de *repudio* por parte de Deleuze ante la filosofía de Hegel y el hegelianismo, dicha animadversión debe ser inscrita en la advertencia siguiente que erige Michael Hardt respecto de la valoración crítica que Deleuze efectúa sobre la obra de Hegel:

“Deleuze trató de oponerse a Hegel y al pensamiento dialéctico frontalmente (...), con una poderosa refutación filosófica; Deleuze abordó el hegelianismo, no con la intención de rescatar sus elementos valiosos, ni para extraer «el núcleo racional de la cáscara mística», antes bien, lo hizo para articular una crítica total y un repudio del marco dialéctico negativo, de modo de lograr una autonomía real, una separación teórica de la problemática hegeliana en su totalidad” (Hardt, 2004: 17).⁶

Bajo estas consideraciones y advertencia de carácter metodológico, que nos salva de confrontarnos con la interminable serie de investigaciones y monumental bibliografía dedicadas al hegelianismo y sus tópicos más célebres, lo que permite la disyunción planteada por Châtelet sobre la obra de Hegel, primero que nada, es aludir al despliegue de dos líneas filosófico-políticas antagónicas que serán desarrolladas a partir del historicismo y de la filosofía de la historia. Desarrollos que tendrán innegables repercusiones a propósito de determinados hechos e ideas acaecidas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como a partir de principios y fines del siglo XX.

Nos referimos, por una parte, al estallido de la Revolución Rusa de 1917 en cierto modo “nieta” del hegelianismo e “hija” del marxismo. Hecho crucial además para ponderar el influjo del marxismo sobre la historia fáctica de la historia reciente. Y, por otra parte, al resurgimiento del *espíritu conservador-liberal*, el cual estamos experimentando hoy con más fuerza que nunca, a pesar de que éste se ha mantenido vivo a lo largo del todo el siglo XX. Resurgimiento que parece haber ganado un prestigio y fuer-

⁶ Cabe mencionar, respecto del repudio en el pensamiento de Deleuze por la dialéctica de Hegel y el hegelianismo, la influencia temprana dentro de tres pensadores que van a determinar su simpatía y fidelidad por el empirismo, el pluralismo y una concepción de la diferencia que no se subordine a la contradicción, como es el caso de Hegel: Jean Wahl, Georges Gandillac y Jean Hyppolite. Fue el primero, Jean Wahl, quien aconsejó a Deleuze “exhumar a Hume” (Dosse, 2009: 145), resultando de dicho trabajo: *Empirismo y subjetividad*, de 1953. Georges Gandillac y Jean Hyppolite también lo influirán enormemente, no sólo porque ambos participen en el primer trabajo sobre Hume de Deleuze y el primero por ser su director de su tesis doctoral principal: *Diferencia y repetición*, sino por haber determinado ambos la revalorización que hará Deleuze de la obra de Bergson, bajo una lectura que perseguirá, negativamente, despsicologizar y desantropologizar la obra de Bergson y los temas relacionados con Hume y Kant, como es el caso de la imaginación, y en términos positivos, ontologizar dichos temas (Pardo, 2011: 237).

za inusuales desde hace al menos tres décadas y hasta la actualidad. Primero, dentro de las universidades norteamericanas de élite y, subsiguientemente, dentro del mundo gubernamental y político en los Estados Unidos. Todo ello gracias al lugar que ocupan los integrantes de dichas élites universitarias y académicas en el mundo de la política y en cuanto los mismos han resultado claves para el fortalecimiento de la *teoría de las decisiones* que respalda la gestión gubernamental, sea nacional o internacional, en la primera potencia mundial: Estados Unidos (Roca, 2009; 2010).⁷

En cuanto a la relevancia del acontecimiento aludido, relativo al renacimiento del pensamiento conservador-liberal y a su intensificación y propagación en el último tiempo, nos parece pertinente citar lo que dice el filósofo español Juan Ramón Capella, a saber: que este fenómeno de exaltación del espíritu liberal-conservador de las últimas tres décadas implica una suerte de “auténtico «fin del mundo», una contrarrevolución totalizante”, un verdadero “proceso de restauración del capitalismo”. Lo que el filósofo español no dudará en identificar como un acontecimiento político que compromete no otra cosa que la *gran restauración* del espíritu que ha motivado al capitalismo desde el mismo momento que se ha originado (Capella, 2007: 143 y ss).

El fenómeno al cual se refiere Capella, también puede ser comprendido a partir de algunas ideas sostenidas por la periodista y activista política Naomi Klein, quien sostiene que tales hechos representan un desenmascaramiento del neoliberalismo, en cuanto su verdadero rostro y alma han de ser comprendidos bajo el sentido de lo que ella denomina como el *capitalismo del desastre* o *doctrina del shock*. Con dichas caracterizaciones lo que pretende decirnos Naomi Klein es indicar cuál es el sentido concreto que implica el *proceso de derechización y mercantilización* que está padeciendo la sociedad mundial a partir del llamado fenómeno de *globalización* que surgió en la década de los 90 del siglo XX, tras la Caída del Muro de Berlín y el desplome de la URSS y la Cortina de Hierro. Proceso que no es más que la exhaustivización del propio modelo *economicista* que ella reconoce como inherente al *capitalismo salvaje*. O, si pensamos en el campo de la ideología y la lucha de las ideas políticas y académicas que han hecho resurgir los criterios del *marginalismo*: el triunfo de la *ideología neoliberal* impulsada por Friedrich von Hayek y Milton Friedman, los herederos del *monetarismo* de la Escuela Económica austriaca que nació a fines del siglo XIX.

Dicho triunfo del neoliberalismo, sostendrá el presente artículo a partir de la lectura de la obra de José Manuel Roca *La reacción conservadora. Los neocons y el capitalismo salvaje*, resulta imposible de comprender si no advertimos la importancia de la connivencia aludida más arriba entre los propios ámbitos académicos neoconservadores (por ejemplo: Universidad de Chicago) y las élites políticas conservadoras que forman a sus cuadros en tales centros de pensamiento; élites que a partir de ahora será

7 José Manuel Roca, en su artículo “Arrepentidos. Los primeros neocons” y en su obra *La reacción conservadora. Los neocons y el capitalismo salvaje*, destaca el rol ejemplar que cabe al filósofo Leo Strauss — un crítico tanto del historicismo como del liberalismo moderno — respecto de su influencia sobre Samuel Huntington, Francis Fukuyama, Harvey Mansfield y Paul Wolfowitz, personajes claves dentro del ámbito gubernamental político y económico estadounidense. Todos se formaron con Strauss en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago, y son claves por su influencia sobre la política norteamericana de los últimos 30 años: su giro cada vez más acentuado hacia una derecha conservadora en cuanto a lo político, pero marcadamente liberal en cuanto a lo económico.

preciso definir como *neo-conservadoras* o, como las denomina Roca, como los *neo-cons*, versátil concepto que expresa no un *oxímoron* respecto de lo político y sus ideales sino el carácter pragmático de los *neocons*. Esta última advertencia gana aún más consistencia si se observan los lineamientos generales de la política nacional e internacional que ha sido desarrollada por los gobiernos republicanos de Estado Unidos dados entre los años 1981-2009 (Ronald Reagan, George Bush padre y George Bush hijo). Tendencia que aún se mantiene vigente hoy, a pesar de haber percibido la opinión pública, tras el triunfo de Barack Obama, un posible giro de las políticas norteamericanas hacia políticas menos agresivas. Tal percepción, es un hecho, sólo fue producto de la euforia ante la novedosa noticia de que el país del norte fuese, por vez primera en su historia, gobernado por un hombre de color. En los hechos, Estados Unidos continúa siendo la primera potencia mundial y el árbitro del mundo, gracias al entramado económico-científico-militar que lo ha sostenido después de terminada la Segunda Guerra Mundial.

Será gracias a la hipertrofia de dicho aparato científico-económico-militar, surgido por las necesidades de producción de la Segunda Guerra Mundial, que lo económico-político comenzará a sufrir transformaciones tan drásticas que significarán un auténtico giro en 180 grados de lo que hasta ese entonces se comprendía en la relación entre economía y política. Para Deleuze y Guattari quien ha dejado constancia de la realización de tal giro es el filósofo francés Paul Virilio:

“Entre todos los autores que han desarrollado un sentido apocalíptico o milenarista, corresponde a Paul Virilio el haber señalado cinco puntos rigurosos: cómo la máquina de guerra había encontrado su objeto en la paz absoluta del terror o de la disuasión; cómo efectuaba una «capitalización» técnico-científica; cómo esta máquina de guerra no era terrible en función de la posible guerra que nos prometía como un chantaje, sino, por el contrario, en función de la paz real muy especial que ella promovía y ya instauraba; cómo esta máquina de guerra ya no tenía necesidad de un enemigo cualificado, sino que, conforme a las exigencias de una axiomática, se ejercía contra el «enemigo indeterminado», interior o exterior (individuo, grupo, clase, pueblo, acontecimiento, mundo); cómo de ella surgía una nueva concepción de la seguridad como guerra materializada, como inseguridad organizada o catástrofe programada, distribuida, molecularizada” (Deleuze y Guattari, 2006: 471).

Por otra parte, al resurgimiento de dicho movimiento liberal-conservador cabe asociarlo a un punto de inflexión, si pensamos en el momento en que comienza su implementación exitosa en el mundo contemporáneo: su triunfo en el Laboratorio de Chile, a partir del golpe de Estado de 1973 y de la implantación de lo que Deleuze y Guattari reconocerán —siguiendo nuevamente a Virilio— como la eclosión del *Estado mínimo* del *anarcocapitalismo* de Chile (Deleuze y Guattari, 2006: 467). Lo que significa, además, dar a Chile el tristemente célebre título de ser el primer país en haber ensayado el actual sistema neoliberal.

Sobre este último aspecto, Naomi Klein hará la siguiente precisión relativa a la dictadura militar de Pinochet, el terrorismo de Estado que ésta ejerció con su sistemática violación a los Derechos Humanos, y al rol que expresa la eficacia de la *tortura* en cuanto medio exitoso para instalar un sistema económico-político afín a la *anomia social* y por tanto ajeno al republicanismo dado en Chile hasta 1973. La precisión de

Naomi Klein es la siguiente: “El choque del golpe militar preparó el terreno de la terapia del *shock* económica. El *shock* de las cámaras de tortura y terror que causaban en el pueblo impedían cualquier oposición frente a la introducción de medidas económicas. De este laboratorio vivo emergió el primer Estado de la Escuela de Chicago, y la primera victoria de la contrarrevolución global” (Klein, 2007: 106).⁸ Victoria que se ha traducido en la implementación de las 10 siguientes reglas que constituyen lo medular de la economía-política neoliberal, la cual comenzó a ser ensayada en Latinoamérica y sólo después ampliada al resto del mundo, tal como vemos lo que ha estado sucediendo desde 2008 en Europa, reglas que fueron sistematizadas en el llamado *Consenso de Washington*, de 1990:

- “1) Disciplina presupuestaria del gasto fiscal (no puede haber déficit);
- 2) Reordenamiento de las prioridades del gasto público de áreas como subsidios (subsidiarios indiscriminados) hacia sectores que favorezcan el crecimiento, y servicios para los pobres, como educación, salud pública, investigación e infraestructuras;
- 3) Reforma Impositiva (buscar bases imponibles amplias y tipos marginales moderados);
- 4) Liberalización financiera, especialmente de los tipos de interés;
- 5) Un tipo de cambio de la moneda competitivo;
- 6) Liberalización del comercio internacional (*trade liberalization*);
- 7) Eliminación de las barreras a las inversiones extranjeras directas;
- 8) Privatización (venta de empresas públicas y de monopolios estatales);
- 9) Desregulación de los mercados;
- 10) Protección de la propiedad privada” (Williamson, 1990).

Antes de abocarnos a la relación dada entre Deleuze, Nietzsche y el problema del historicismo, retornemos a Hegel y al fenómeno de disyunción del curso de su influjo sobre las teorías políticas historicistas del siglo XIX y XX. Así podremos entablar algunas relaciones coherentes entre la síntesis recién realizada sobre el proceso de cambios políticos del siglo XX y el rol que ha jugado la *mitología política* (Reszler, 1984: 282), sea bajo sus interpretación de derecha como de izquierda.

El origen de uno de estos cursos del hegelianismo será reconocible en lo que suele denominarse como la *derecha hegeliana*. Se constituirá, primero, por sus discípulos directos Ph. C. Marheineke, K. F. Góschel, Fr. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, K. F. Michelet y K. Rosenkrantz. Línea que en el siglo XX será continuada por Alexander Kojève y Eric Weil, como lo ha hecho notar más arriba Châtelet. Y, últimamente, en los Estados Unidos, por Samuel Huntington y Francis Fukuyama. Sumariamente, la derecha hegeliana se puede reconocer por su tendencia política liberal-conservadora: liberal, en cuanto es favorable a reformas políticas, si éstas son graduales y no afectan el modelo capitalista estructuralmente; y, conservadora, por su explícita *hostilidad a los conflictos abiertos y a la lucha de clases* (Roca, 2009). Destaca, respecto de esta versión del espíritu conservador-liberal consolidada a partir de la segunda mitad del siglo XX, su admirable capacidad para ceñirse a los cambios más radicales en el orden económico, gracias a los nuevos métodos que implica la *tecnopolítica* inaugu-

⁸ Naomi Klein, en su obra *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, desarrolla un interesante apartado intitulado: “2. El otro doctor Shock: Milton Friedman y la búsqueda de un laboratorio *laissez-faire*”. En este apartado se dan consistentes argumentos para asumir que fue Chile el primer laboratorio del neoliberalismo que domina actualmente la economía mundial.

rada a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sobre este aspecto singular, conviene agregar a la cita anterior de Deleuze y Guattari relativa al desarrollo e hipertrofia del aparato científico-económico-militar de los Estados Unidos efectuada por Virilio, la siguiente precisión:

“Sólo después de la II Guerra Mundial la automatización, luego la automatización de la máquina de guerra, han producido su verdadero efecto. Ésta, si tenemos en cuenta los nuevos antagonismos que la atraviesan, ya no tenía por objeto la guerra, sino que se responsabiliza de la paz y tenía por objeto la paz, la política, el orden mundial, en resumen, la finalidad. Ahí es donde aparece la inversión de la fórmula de Clausewitz: la política deviene la continuación de la guerra, *la paz libera técnicamente el proceso material ilimitado de la guerra total*. En este sentido, ya no hay necesidad de fascismo. Los fascistas sólo habían sido precursores, y la paz absoluta de la supervivencia lograba lo que la guerra total no había logrado. Ya estábamos en la tercera guerra mundial. La máquina de guerra reinaba sobre toda la axiomática (los autores se refieren al *sistema de registro monetarista* inherente al capitalismo: el dinero y la cuantificación que posibilita el mismo bajo un criterio puramente economicista) como la potencia del continuo que envolvía la «economía-mundo»” (Deleuze y Guattari, 2006: 471).

El nuevo modelo de la tecno-política al cual estamos refiriendonos, había sido advertido ya por uno de los autores importantes para Deleuze y Guattari, citado en su primera obra escrita conjuntamente en 1972, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*: Lewis Mumford. Este último en su obra *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)* (2011), va a caracterizar precisamente a los Estados Unidos (país de origen del mismo) como el Estado que logró afianzarse y consolidarse a partir precisamente de dicha *tecno-política*, que en rigor había nacido en las administraciones y burocracias totalitarias de la primera mitad del siglo XX, lo que Carl Schmitt había reconocido como el surgimiento, a partir de los totalitarismos, como el *Estado total*, sobre el cual comenta el propio Schmitt: “En realidad es el Estado total, que ya no conoce nada que pueda considerarse como absolutamente apolítico, el que tiene que eliminar la despolitización del siglo XIX, poniendo fin así al axioma de una economía libre (apolítica) y de un estado libre respecto de la economía” (Schmitt, 2002: 56).

En efecto, tecno-política que tuvo sus precursores en el *fascismo* de la Italia de Mussolini, en el *nazismo* de la Alemania de Hitler y en el *comunismo* de la URSS de Stalin. Tres modelos concretos totalitarios que hoy en día se encuentran ya absolutamente sepultados, a no ser que comprendamos la advertencia de Mumford relativa a que fue Estados Unidos quien resultó ser el auténtico heredero de las mutaciones e innovaciones que implicó el Estado total al cual se refiere Schmitt. Sobresale aquí, sin duda, la idea de que *lo económico y lo político de ahora en adelante estarán imbricados*. Aunque a partir de la *propaganda* y el *marketing* político se sostenga todo lo contrario, es decir, que se siga insistiendo en que el capitalismo y el Estado son instancias opuestas. Para Deleuze y Guattari, nada más falso:

“El papel del complejo político-militar-económico es tanto más importante en cuanto garantiza la extracción de plusvalía humana en la periferia (...) El Estado, su policía, sus ejércitos, forman una gigantesca empresa de antiproducción,

pero en el seno de la producción misma, y condicionándola (...). La efusión del aparato de antiproducción caracteriza a todo el sistema capitalista (...). Nunca hubo capitalismo liberal” (Deleuze y Guattari, 1995: 243 y 260).

A propósito de este complejo político-militar-económico es que Mumford va a erigir sus conceptos de *nueva megamáquina* y *pentágono del poder*. Ya que para este pensador, el *neocapitalismo* que surgirá tras la Segunda Guerra Mundial es impensable sin la existencia de dicho complejo, fenómeno que para Mumford cabe ser comprendido a partir de la hegemonía en el sistema social de los cinco siguientes elementos: *property*, *productivity*, *profit*, *power* y *publicity*, que serían el corazón de dicho complejo. Todos elementos constituyentes de lo que el propio Mumford reconoce como un *conglomerado militar-industrial-científico* que resulta ser, en última instancia, el que ha preparado el *neo-totalitarismo* y *neo-despotismo* surgido en la segunda mitad del siglo XX, neo-despotismo y neo-totalitarismo que resulta imperceptible gracias a las nuevas condiciones de un sistema que ha vuelto difusa las propias fronteras entre el capital y el Estado, entre lo público y lo privado, en gran medida gracias a las nuevas técnicas de los *mass-media*, al *consumismo* y a la propaganda y marketing, cuestión ante la cual todos los modelos anteriores resultan ser auténticos aprendices. En palabras del propio Mumford: “De esta unión surgiría — *property*, *productivity*, *profit*, *power* y *publicity*—, entre 1940 y 1961, la megamáquina modernizada, dueña de unos poderes de destrucción «totales»” (Mumford, 2011: 265-273, 418-421 y 412).

Bajo tales observaciones, que la política liberal-conservadora haya renacido con nuevas formas y nuevos ropajes, proceso que se ha intensificado sobre todo a partir de la década de los 80 del siglo XX, no nos debe sorprender. Más aún si nos detenemos en la doble tendencia de renovación y conservación que manifiesta el movimiento liberal-conservador. Puesto que, por un lado, una de estas tendencias obedece a su apuesta por defender los órdenes relacionados con los *valores morales tradicionales*, sean los de la familia o los de aquellos ideales que se identifican con supuestos principios o dogmas que definen una *naturaleza humana inamovible e incuestionable*. De allí su afinidad con el etnocentrismo, el machismo, el espíritu religioso y una jerarquía social proclive al *statu quo*. En suma: un darwinismo social que asimila las relaciones sociales y su estratificación a leyes supuestamente naturales y donde se sostiene que las desigualdades sociales y políticas dadas de facto entre los hombres son fruto de las distintas capacidades humanas individuales (meritocracia, competencia, adaptación) y no producto de las relaciones de dominación.

Por otro lado, sobresale la capacidad de dinamismo y mutación que acusa el conservador-liberal, sobre todo en el ámbito de los cambios tecnológicos, económicos y en todo cuanto permita el desarrollo del capitalismo, cuestión que precisamente es la que ha reactualizado el neoliberalismo a partir de la década de los 80, lo que Gilles Deleuze ha denominado como la era de las *sociedades de control* (Deleuze, 1995b). Siendo sumarios, una versión del capitalismo donde el Estado se ha convertido en el *garante* de un sistema que traspasa la jurisdicción de los Estados soberanos, forma que era propia del paradigma de las *sociedades disciplinarias* o *sociedades de encierro* (Foucault), que logró su mayor desarrollo en el modelo del Estado de Bienestar, la era del *fordismo* o *keynesianismo*. Una vez entrado en crisis este último modelo, el capitalismo abrazará una lógica que trascenderá a todas las categorías políticas y económicas tradicionales, en gran medida, gracias a las tecnologías surgidas de la Tercera Revolu-

ción Industrial (telemática, cibernética, comunicación, informática). Aspecto que Deleuze anunció en dos textos célebres: *Control* y *devenir* y *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (Deleuze, 1995b: 265-286). Las connotaciones de tales ideas para el neomarxismo actual han sido ampliamente desarrolladas tanto por Maurizio Lazzarato y Giuseppe Cocco en las obras citadas más arriba, como por Toni Negri y Michel Hard en *Imperio* (2002) y por Giuseppe Cocco y Toni Negri en *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada* (2002).

Sobre la relación dada entre esta tendencia conservadora de derechas y el hegelianismo en el desarrollo del siglo XX, existe un aspecto que Deleuze y Guattari van a destacar como fundamental para comprender su lazo con los fines que se propone el historicismo, es decir, con la exaltación del tópico de la Razón. Dicen Deleuze y Guattari:

“Hay un hegelianismo de derechas que continúa vivo en la filosofía política oficial y que une el destino del pensamiento y del Estado. Kojève [...] y [...] Weil [...] son sus representantes más recientes. De Hegel [...] a Weber se han desarrollado toda una reflexión sobre las relaciones del Estado moderno con la Razón, a la vez como racional-técnico y como razonable-humano. Si se objeta que esta racionalidad, ya presente en el Estado imperial arcaico, es el *optimum* de los propios gobernantes, los hegelianos responden que lo racional-razonable no puede existir sin un mínimo de participación de todos. Pero el problema más bien es saber si la propia forma de lo racional-razonable no es extraída del Estado, a fin de darle necesariamente «razón»” (Deleuze y Guattari, 2006: 380).

Por otro lado, Hegel será determinante también respecto del desarrollo de la llamada *izquierda hegeliana* o *jóvenes hegelianos*. Son autores que parten de la convicción teórico-práctica que apuesta por confrontarse a la *estructura metafísica, teleológica y teológica* del pensamiento de Hegel. Confrontación que implica en los más moderados una suerte de *matización* y en los más radicales una *demolición* del *sistema dialéctico* hegeliano (Marx decía: *invertir el edificio dialéctico*). Todo ello con el fin de *liberar al hombre de la ideología burguesa-cristiana* que Hegel sintetiza de modo notable. Mistificación que la tradición marxista reconocerá como la *falsa consciencia* inherente a la historia de *capitalismo burgués* (Pardo, 2011: 202-204). Permitiendo dicha matización o destrucción, una nueva lectura de la historia y su curso, una lectura inseparable del concepto de *emancipación* en términos políticos y sociales.

Respecto de los exponentes más prestigiosos de esta tendencia de izquierda del hegelianismo, conviene distinguir al menos los tres siguientes movimientos: el *liberal nacional*, de H. Heine y M. Hess; el *radical*, de L. Feuerbach y D. F. Strauss; y el *materalismo histórico*, cuyos fundadores son Karl Marx y Friedrich Engels, y donde sobresalen en el siglo XX también V. I. Lenin, G. Luckacs y M. Tse-tung.

Ciertamente, es la última tendencia la que se presenta como la antítesis y antípoda más radical del hegelianismo de derechas *liberal-conservador*, sea del siglo XIX o del siglo XX. Puesto que en vez de reconocer los avances de la Razón de modo paulatino y progresivo, la clave de la interpretación de la historia del marxismo estará basada en una *linealidad quebrada* que corresponde a los momentos contradictorios de los

acontecimientos históricos. Aunque haya que reconocer que igualmente seguirá apostando por una *teleología* que será clave para el desenlace histórico: la consecución del *reino de la libertad*, suerte de Edad de Oro que ha sido puesta, en vez de al comienzo de la humanidad, en la conclusión de su desenlace (Reszler, 1984: 282-296). Es decir, un relato donde se busca situar el desenlace final de la historia invirtiendo el valor y rol del propio Estado: en términos absolutos, al *buscar la disolución del Estado* (Schmitt, 2009: 22-23), por ser éste la clave del dominio burgués moderno; y, perentoriamente y con antelación a la disolución del Estado, al considerar al propio Estado como un *instrumento* que necesariamente debe conquistarse y administrarse primero, antes de llevar a efecto su destrucción. Sólo así podría abolirse el espíritu burgués y las relaciones que dicho espíritu consagra dentro de la sociedad capitalista: abolir las *relaciones de clases* y las *relaciones de explotación*. Momento de mediación que ha sido entendido por el marxismo como la *dictadura del proletariado* en cuanto se presenta como el proceso de *toma del poder*, paso previo para propiciar la *disolución del Estado burgués*. O, como lo subraya Carl Schmitt en su obra *La dictadura*: que “desde el punto de vista de una teoría general del Estado, la dictadura del proletariado (el cual se identifica con el pueblo), en cuanto transición a una situación económica en la que el Estado «se extingue», presupone el concepto de una dictadura soberana” (Schmitt, 2009: 263).

Ahora bien, independiente de tales derivaciones teóricas y de los acontecimientos políticos provocados en el siglo XX, como de las distintas valoraciones de tales hechos que podamos efectuar, afirma Châtelet respecto del conjunto de la obra de Hegel, ahora para reconocer uno de sus aciertos y su propia grandeza en tanto teórico de la modernidad, primero, que: lo “que es seguro, es que se trata del pensador más riguroso y más profundo de esa forma histórica que es el Estado-Nación” (Châtelet, 1992: 80); y, segundo, que su pensamiento en el contexto del desarrollo de la filosofía occidental representa nada menos que el “triumfo y [...] conclusión de la filosofía clásica o, si se prefiere, de la metafísica” (Châtelet, 1972: 9). A propósito de dicha grandeza de Hegel comenta más ampliamente el propio Châtelet:

“[...] su *filosofía de la historia*, nutrida de una información considerable, examina la sucesión de los pueblos que han encarnado, en su época, con los medios que se les deben y sus invenciones singulares, la voluntad de libertad y de racionalidad del hombre. Cada uno de ellos —asiáticos, egipcios, griegos, romanos, hebreos, cristianos primitivos, musulmanes, europeos— ha elaborado al mismo tiempo que unas costumbres, universos religiosos, obras de arte, formas políticas: el despotismo oriental, la Ciudad, el Imperio, el Sacro Imperio, el Estado moderno (de la Reforma a la Revolución Francesa y al centralismo napoleónico). Cada uno de ellos, superando al precedente al descubrir sus insuficiencias e integrando sus invenciones a las propias, marca una etapa en el devenir de la humanidad libre y racional. El momento presente, según Hegel —aquel en que la formación de Estado, que toma, precisamente, como principio de su organización la razón y la libertad— permite finalmente conocer ese devenir y, por lo tanto, darse cuenta de su conclusión. Tal es el «enigma resuelto» del saber absoluto: la existencia del estado como razón en acto” (Châtelet, 1992: 80).

Esta cita tiene el mérito, además de resumir de modo notable la hipótesis del progreso que presupone el historicismo hegeliano, la de evidenciar que en éste predomina

mina la forma de un *evolucionismo* que descansa en la idea de que en Occidente es posible encontrar un estadio de cultura superior, justo al finalizar su desarrollo y despliegue. Y por tanto, que en esta forma de evolucionismo existen formas sociales históricas que supuestamente deberían ser superadas, a medida que la Razón vaya despuntando, paso a paso, a lo largo del devenir histórico. Proceso que será consumado finalmente en la institución decimonónica del *Estado moderno constitucional*, suerte de corolario de todas las formas sociales-institucionales del pasado. Para Hegel esta última forma que asume el Estado —el Estado constitucional— sería la auténtica *concreción de la Razón* en la historia humana. Concreción que él vinculará con el llamado *milagro griego*: el *logos* en el *origen* y *final* de la historia occidental, en Grecia en tanto la filosofía anuncia en tal pueblo el despertar del Espíritu (*Geist*) y en la Europa decimonónica su estadio de madurez y consumación.

Por otra parte, presupone esta apuesta filosófica y política de Hegel, esta suerte de *teodicea metafísico-práctica*, abrazar una *concepción* absolutamente *juridicista de la sociedad* (Deleuze, 2007: 175-177). Es decir: donde no serían más que las leyes y la Constitución moderna que se erige gracias a éstas, la manifestación misma de la Razón en el mundo. Y por tanto, concepción donde se concibe al propio hombre como un *sujeto abstracto*, como un *sujeto escindido* entre un *mundo privado*, en calidad de *propietario*, y un *mundo público*, en calidad de *ciudadano*.

Ha sido el propio Hegel quien ha dejado una caracterización exacta del sujeto al cual nos estamos refiriendo: el *ciudadano-burgués*, quien no es otra cosa que un ser que se debate entre las contradicciones propias de una *moralidad personal* y *solipsista* (*Moralität*) y una *moral colectiva* y por tanto *social* (*Sittlichkeit*). Doble instancia que, idealmente, debería propiciar el desarrollo de unas *virtudes cívicas* (realizables gracias al Estado) y a la vez el surgimiento de unas *virtudes privadas* (que paradójicamente nacerían de la superación de las contradicciones dadas en el seno de la *sociedad civil*). Comenta Carl Schmitt, citando a Hegel y a Fichte (en cursivas y entre «» estos dos últimos autores):

“*Bürger* comprende [...]: *citoyen* y *bourgeois*. El contraste de ambas [...] es [...] tan grande como la diferencia de un liberalismo apolítico, ético-económico, respecto de la Democracia, que es un puro concepto político. La primera y más importante manifestación sobre el *Bourgeois* como concepto contrapuesto al ciudadano, *Staatsbürger*, que existe en la esfera de lo político, se encuentra en el joven Hegel [...]: «*Se determina según esto la potencia de esa clase (el Bourgeois) de modo que en la posesión y en la justicia que sobre la posesión es posible, se encuentra que... todo individuo es capaz, en sí, de una posesión, se sostenga contra todos, como... ciudadano, en el sentido de bourgeois: para la «nulidad» política... esta clase son personas privadas, el sustitutivo se encuentra en los frutos de la paz y de la industria, y en la completa seguridad del goce de los mismos, tanto a partir del individuo como de la totalidad de los individuos. ...se encuentra dispensado de la valentía y exento de la necesidad, que es propia de quien pertenece a la clase alta..., de arriesgarse a una muerte violenta, peligro que... es la inseguridad absoluta de todo goce y posesión de derecho*». Para mostrar la [...] conexión [...] con la filosofía [...] post-kantiana baste citar... Fichte: «*La humanidad se divide en...: los que tienen propiedad y los que no la tienen*». Los primeros no son el Estado,

sino que sostienen el Estado, «y el último está de hecho a su servicio». «Es indiferente al poseedor quién la proteja...; la única consideración es: al menor coste posible. El Estado es para el propietario un mal necesario, y todo mal debe reducirse en lo posible» (Schmitt, 1985: 247).

2.- El sentido teleológico y circular del historicismo.

Sobre el rol que cabe aquí a la Razón, con relación a la apuesta por el Estado moderno constitucional por parte de Hegel, advierte Juan Ramón Capella, especialmente respecto de la utilidad de tal resolución para la clase burguesa, que: la “razón será la encargada de construir una legitimación laica, secularizada, del poder. Los conceptos nuevos [...] como soberanía, ciudadanía, revolución [...] son a menudo conceptos religiosos secularizados” (Capella, 2008: 134). El autor de esta última idea, en rigor, es Carl Schmitt, de quien resulta pertinente citar lo que sigue de su obra *Teología política*, ideas que nos servirán para orientarnos cuando más adelante confrontemos una de las recusaciones de Deleuze dirigida contra la metafísica hegeliana y contra algunas de sus mistificaciones inseparables de la teología, la antropología y la estructura mítica que se adopta en esta perspectiva. Dice Schmitt:

“Todos los conceptos centrales de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene una análoga significación que el milagro en la teología” (Schmitt, 2009b: 37).

Por otra parte, la idea del desarrollo de la historia humana en un *sentido lineal*, la cual implica a la vez a la idea de *progreso* como el *fin* propio del curso histórico, sólo es posible de ser sostenida apostando por la *fe* o *creencia* en la Razón en cuanto ésta sería la fuente, el fin y el resorte que señala el sentido ideal de dichos desarrollos y progresos. Es lo que ya Kant había establecido en su *Crítica de la razón pura* cuando se refería a los *finés supremos* de la filosofía y la cultura occidental, según una cita que recoge Deleuze en su estudio sobre la *doctrina de las facultades* que Kant erigió en sus tres críticas, cita donde se señala además que la relación entre filosofía y Razón encuentra todo su sentido en la siguiente definición de la propia filosofía: “«la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana», o como «el amor que experimenta el ser racional por los fines supremos de la razón humana»” (Deleuze, 1997: 11).

En su texto *¿Qué es la Ilustración?*, el propio Kant dejó establecido que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* o *Ilustración* implicaba necesariamente un *salto* dado desde un supuesto estadio primitivo o infantil de la sociedad humana hacia un estadio social de adultez, el cual cabe reconocer como la *edad civil* del hombre. En palabras de Kant:

“La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *¡Sapere aude!* « ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!», he aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2010: 21).

Esta concepción sobre la historia y sobre el hombre considerado como un todo orgánico, que ciertamente no es sólo una apuesta de Kant, sino una idea imprescindible para la propia filosofía de la historia de Hegel, pero que este último identificará más con la *Razón* que con el *Entendimiento* y más con el *Espíritu del Pueblo* (*Volkgeist*) que con la *conciencia subjetiva*, para Nietzsche y para Deleuze implica necesariamente abrazar la forma de un *gran relato*, la forma de una *mistificación* que articula todo el proyecto de la modernidad. Mistificación que presupone, siguiendo a Deleuze, por parte del historicismo, la apropiación de la *estructura circular del mito*. Cuestión no extraña a la tradición filosófica occidental, pues ya Platón había hecho de dicha estructura uno de las claves del sentido global de su pensamiento, tal como lo comenta el propio Deleuze: “La estructura del mito aparece claramente en Platón: es el círculo, con sus dos funciones dinámicas, girar y volver, distribuir o repartir; la distribución de las partes pertenece a la rueda que gira, así como la metempsicosis al eterno retorno” (Deleuze, 2009: 127). A propósito de Platón y el lugar que ocupa en términos políticos dicho esquema circular, precisa Deleuze:

“*El Político* invoca la imagen de un Dios que rige al mundo y a los hombres en el período arcaico; sólo este Dios merece propiamente el nombre de Rey-Pastor de los hombres [...]. Conforme a la más antigua tradición, el mito circular es, en efecto, el relato-repetición de una fundación [...]. La división es la verdadera unidad de la dialéctica y de la mitología, del mito como fundación y del logos como μ ” (Deleuze, 2009: 108-109).

A dicha estructura circular, inherente al mito arcaico griego y, en general, común a todos los mitos primitivos y salvajes —según el entender de Mircea Eliade (Eliade, 2001) — habría que agregar, si consideramos la concepción historicista moderna, la estructura *teleológica*, *escatológica* y por lo mismo *lineal* del relato mítico del *judaismo*, estructura que el *cristianismo* hará suya más tarde, conciliándola con la idea de un sujeto individual provisto de interioridad (alma, conciencia moral). Permitiendo esta apropiación por parte del cristianismo la construcción de una perspectiva que va a considerar a todos los acontecimientos humanos en su totalidad dentro de un despliegue progresivo y culminante de la propia historia de Occidente. Proceso que en Hegel, según el entender de Nietzsche, conformará el *humanismo*.

Así es como al menos se entiende a partir de las consideraciones que hace Nietzsche en el texto segundo de sus *Consideraciones intempestivas*, texto intitulado: “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. Se entrelazan en esta obra las críticas de Nietzsche al *humanismo* (*Menschentum*) y a la *historiografía*, a partir de tres formas de hacer historia que Nietzsche reconocerá: la *historia monumental*, que afirma el presente en vistas de las necesidades políticas de una determinada sociedad en su apogeo de crecimiento y expansión; la *historia anticuarria*, que mira más

hacia el pasado con el fin de exaltar determinados valores que inspiran al presente; y, la *historia crítica o intempestiva*, modo que según Nietzsche guarda una relación privilegiada con el futuro (Nietzsche, 1988: 63). Además de ser, esta última modalidad, la única forma libre de los vicios que entrevé en los estudios históricos del siglo XIX. El defecto y mistificación que esconde para Nietzsche la historia entendida tal como la concibe Hegel consiste en que: la “Historia, concebida como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de cierre y balance de la vida” (Nietzsche, 1988: 62). Lo que más arriba hemos comprendido como el despliegue del sentido de la historia en su momento culminante. Y, por tanto, un modelo que para Nietzsche dejaría en segundo plano lo más relevante para el hombre mismo: *el valor y sentido de la vida* (Deleuze, 1986: 7). Concluyendo Nietzsche respecto de tal afán histórico:

“De esta forma el sentido histórico vuelve pasivos y retrospectivos a sus adeptos [...]. En este sentido vivimos todavía en la Edad Media y la historia es todavía teología encubierta; del mismo modo que la reverencia con que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una reverencia legada por el clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque en menor escala, con la ciencia” (Nietzsche, 1988: 94).

En efecto, no sería la historia más que un *Gran Relato* que permite considerar al devenir de la humanidad como *Historia Universal*, es decir, donde todos los acontecimientos humanos estarían circunscritos a un comienzo y un fin predeterminados por la forma englobante que implica el mito. O, como concluye Deleuze en *Diferencia y repetición* respecto de la propia estructura formal del movimiento dialéctico hegeliano: “Pero incluso en Hegel, todos los *comienzos* posibles, todos los presentes, se reparten en un círculo único incesante de un principio que funda, y que los comprende en su centro, así como los distribuye en su circunferencia” (Deleuze, 2009: 404).

Lo que Hegel presupone, en términos de mistificar determinados momentos de la historia para asentar su concepción global del desarrollo histórico de la cultura occidental, según Deleuze: “es haber concebido la relación de Grecia y la filosofía como un origen y por ende como el punto de partida de una historia interior de Occidente, de tal modo que *la filosofía se confunde necesariamente con su propia historia*” (Deleuze y Guattari, 1993: 96).

Lo que sucede aquí, en última instancia, según el entender de Deleuze, es el hecho que en la filosofía moderna, a partir de Kant y sobre todo en Hegel: “la teología se convierte en antropología” (Deleuze, 1986: 222). Sumariamente, porque en el mundo moderno e ilustrado, optimista y progresista del siglo XIX, *es el hombre quien ha terminado ocupando el lugar dejado por Dios*, tras su muerte; es el hombre quien ha terminado rescatando los valores y atributos que anteriormente se adjudicaban a Dios y a la divinidad, en suma, el hombre: “Se pone en lugar de Dios” (Deleuze, 1986: 211).

La *muerte del hombre y la muerte de Dios*, son dos temas que Deleuze desarrollará ampliamente en su obra *Nietzsche y la filosofía*, especialmente en el apartado intitolado: “Dios ha muerto” (Deleuze, 1986: 214-219). El tema de la *muerte de Dios* y su relación con la historia y la secularización, no sólo será un problema desarrollado por Deleuze, sino que también será un tema fundamental en la obra de Michael Foucault,

particularmente, de su célebre y polémica obra *Las palabras y las cosas*, de 1966. Especialmente en su parte final Foucault desarrollará la tesis de la *muerte del hombre* como correlato de la *muerte de Dios*. Siendo ambos aspectos claves para comprender la propia crítica que elevará Foucault al *mundo de la representación clásica*. Forma que es pertinente recordar, pues es en dicho modelo y sus ideas terminales (Dios, Hombre y Mundo) donde descansa el sentido teleológico que asume el propio historicismo. Ambos problemas serán recogidos más tarde por el propio Deleuze en su obra *Foucault*, de 1986, estableciendo en la misma una serie de relaciones entre el problema de la *muerte del hombre* y el de la *muerte de Dios*. Sobresale en tal homenaje que Deleuze rinde a Foucault el problema de la *finitud* que va caracterizar a las ciencias humanas del siglo XIX y la consiguiente crítica que podrá establecerse sobre las pretensiones historicistas de Hegel y su concepción del saber, todo a partir de nuevos criterios que aportarán las ciencias de la *biología*, la *lingüística* y la *economía-política*. Tres ciencias precisamente abocadas a subrayar el carácter finito del hombre. Tres campos que, en otras palabras, servirán para desmitificar el carácter absoluto dado al hombre en la *filosofía de la representación* y en la cual cabe inscribir a la filosofía hegeliana. Tema desarrollado con precisión por Deleuze en el anexo final de su *Foucault*: “Sobre la muerte del hombre y el superhombre”, donde precisa Deleuze:

“En la vida ya no sólo existe una fuerza de organización, sino planos de organización espacio-temporales, irreductibles entre sí, según los cuales los vivientes se diseminan (Cuvier). En el lenguaje ya no sólo existe una fuerza de flexión, sino planos sobre los cuales las lenguas afijas o en flexión se distribuyen (...); el lenguaje ya no se define por sus designaciones y significaciones, sino que remite a «voluntades colectivas» (Bopp, Schlegel). En el trabajo, ya no sólo existe fuerza de trabajo productor, sino condiciones de producción según las cuales el trabajo se adapta al capital (Ricardo), antes de que aparezca lo inverso, la adaptación del capital al trabajo extorsionado (Marx) (...). Mientras que Dios exista, es decir, mientras que la forma-Dios funcione, el hombre todavía no existe. Pero cuando la forma-Hombre aparece, sólo lo hace incluyendo ya la muerte del hombre, de tres maneras por lo menos. Por un lado, en ausencia de Dios, ¿dónde podría encontrar el hombre el garante de una identidad? Por otro lado, la forma-Hombre sólo se ha constituido en los pliegues de la finitud (...). Por último, las propias fuerzas de finitud hacen que el hombre sólo exista a través de la diseminación de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la disparidad de los modos de producción, que implica que la única «crítica del conocimiento» sea una «ontología de la aniquilación de los seres» (Deleuze, 2010: 164-167).

Al situarnos en el problema de la *finitud del hombre* y al sustraer con dicho problema el carácter mítico que implica la infinitud entendida no como actualidad, sino como esencia, lo que se está haciendo en cierto modo es obliterar de modo violento la relación que el propio Hegel había establecido entre su interpretación del cristianismo y el acontecimiento fundamental que él reconoce determina la historia occidental. Es decir, restarle relevancia a su tesis de la *conciencia infeliz* o *conciencia desventurada* (la etapa germánica del Espíritu) en cuanto resulta ser esta tesis la bisagra crucial para establecer una relación de *continuidad* entre los ideales forjados a finales de la Edad Media y los valores que fundamentarán el espíritu propiamente moderno, valores y resultado que podemos sintetizar en dos palabras que son clave para la reconciliación de

lo finito y lo infinito, de lo mortal y lo divino: *subjetividad e interioridad*, las mediaciones para el acceso a lo que Hegel denomina como *absoluto*. Pretensión de reconciliación entre lo divino y lo humano, que, hay que subrayarlo, Hegel comenzó a desarrollar en su período de juventud, tal como lo confirma la autoridad de uno de los estudiosos de la filosofía de Hegel, Jean Hyppolite, cuando señala: “Sabemos por los trabajos de juventud de Hegel que la conciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la Edad Media” (Hyppolite, 1974: 36). En otras palabras, el tránsito de un período marcado por el cristianismo y la religión, tránsito que ha de comprenderse como preludio de la eclosión de lo que hará posible a la propia modernidad: el surgimiento del *sujeto* y de la *interioridad*, que tras despuntar, lograrían supuestamente acercar al propio hombre a su destino: la *reconciliación con lo absoluto*; la realización de la razón en el mundo. Todo esto, bajo la interpretación deleuzeana y nietzscheana de la historia, no serían más que mistificaciones que pretenden legitimar un desarrollo histórico continuo que no reconoce ni corte ni ruptura entre lo divino y lo secular, a no ser bajo las supuestas superaciones que permite la *aufhebung*, superaciones que conservan lo esencial.

Respecto de este último punto, dirá el propio Deleuze que lo que en el siglo XIX culmina con la filosofía de la historia de Hegel, es nada menos que el hecho de que “el hombre y Dios se reconcilian” (Deleuze, 1986: 22). O, más ampliamente, que la “muerte de Cristo interpretada por Hegel significa la oposición superada, la reconciliación de lo finito y de lo infinito, la unidad de Dios y el individuo, de lo inmutable y de lo particular” (Deleuze, 1986: 220). Reconciliación entre lo infinito y lo finito que, en términos políticos y prácticos, significa no otra cosa que una reconciliación de carácter retrógrado y conservador, a saber: que “la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia” (Deleuze, 1986: 226).

Dice Nietzsche, a propósito de este modo de reconciliación dado entre lo finito y lo infinito, entre lo humano y lo divino, entre el mundo del aquí y del ahora y el mundo del más allá; reconciliación que ciertamente merece ser reconocida además como una solución *escatológica* al apostar por el desarrollo de un *fin final* histórico entendido como *realización de lo racional en la tierra*; dice Nietzsche, sobre este supuesto *fin final* que se define como *concreción de la razón en el Estado*:

“A esa historia entendida a lo Hegel se la ha llamado, en son de burla, el *desenvolvimiento de Dios en la tierra, un Dios, sin embargo, que por su parte tan sólo ha sido fabricado por la Historia*. Este Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de las seseras hegelianas y ya lleva escalados todos los peldaños dialécticamente posibles de su devenir, siendo el más alto esa autorrevelación: de modo que *para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa*. Mirándolo bien, Hegel hasta tendría que haber dicho que todas las cosas posteriores a él habrían de valorarse como una mera coda musical del rondó histórico universal (*Weltgeschichtlich*), más propiamente, como una *superfluidad*” (Nietzsche, 1988: 96-97).

3.- La teoría del último hombre como denuncia del historicismo: el discurso de los vencedores.

Profundizando en la interpretación de Deleuze sobre la obra de Nietzsche y sobre su perspectiva crítica de la historia, lo que intenta este último cuando erige su *teoría del hombre superior* y *teoría del último hombre*, expuestas en su obra *Así habló Zaratustra*, es nada menos que *denunciar la ficción del historicismo* que resume ejemplarmente la filosofía hegeliana. Recuérdese que en *Así habló Zaratustra* se verá desfilar a toda una serie de personajes que preceden a la constitución de lo que Nietzsche denomina como el advenimiento del *hombre superior* u *hombre histórico*, propio del siglo XIX. Ejemplos de ello son: “El adivino [...], representante del nihilismo pasivo”; “el mago [...], el falso trágico”; “el hombre más horrible representa el nihilismo reactivo: el hombre reactivo ha vuelto su resentimiento contra Dios, se ha colocado en el lugar de Dios que ha matado”; “los dos reyes son las costumbres, la moralidad de las costumbres, y los dos extremos de esta moralidad, las dos extremidades de la cultura”(Deleuze, 1986: 231); “el hombre de la sanguijuela representa el producto de la cultura como ciencia [...]. Deseo de certeza, y de apoderarse de la ciencia y la cultura” (Deleuze, 1986: 232). Todas figuras que Nietzsche presenta bajo una forma paródica que en cierto modo acusa el carácter mistificado de la propia modernidad y sus pretensiones: “la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído” (Deleuze y Guattari, 1995: 41).

Tal sería el sentido general de la teoría del Hombre Superior y el Último Hombre que desarrolla Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra*, teoría que según Deleuze debe comprenderse rigurosamente ceñida al contexto del *nihilismo* como horizonte que precede a la historia en términos de comprensión. Nihilismo que para Deleuze cabe comprender como el presupuesto que permite el despliegue del movimiento dado a lo largo de la historia, reconociendo en tal despliegue precisos y diversos momentos que singularizan determinados hitos culturales, que no son más que variaciones del nihilismo, variaciones de la mistificación del sentido de desarrollo lineal y circular de la historia. En palabras más precisas de Deleuze:

“Así explicada, la historia nos conduce aun a la misma conclusión: el *nihilismo negativo* viene sustituido por el *nihilismo reactivo*, el nihilismo reactivo desemboca en el *nihilismo pasivo*. De Dios al asesino de Dios, del asesino de dios al último hombre. Pero esta conclusión es el saber del adivino [...]. Durante mucho tiempo la vida reactiva se esfuerza en segregar sus propios valores, el hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el hombre. Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. Estos son los nuevos valores que nos son propuestos en lugar de Dios. Los últimos hombres dicen todavía: «hemos inventado la felicidad»” (Deleuze, 1986: 212).

El proceso histórico que denuncia el nihilismo lo comprende Deleuze a partir de determinados desarrollos que la cultura decimonónica consagrará, entendiendo aquí a la propia cultura del siglo XIX y en especial a la filosofía alemana, de la cual Hegel sería su representante más eminente. Aunque también Deleuze matizará distintos momentos de la historia respecto de determinados caracteres que pueden ser reconocidos bajo el concepto de nihilismo y sus matices. Tal es el sentido de la distinción dada en la cita anterior entre *nihilismo negativo*, *nihilismo reactivo* y *nihilismo pasivo*. Precisa Deleu-

ze, sobre tales distinciones y lo que representan las mismas respecto de nuestra raíz cultural judeocristiana y greco-latina que sobrevive en la cultura decimonónica, las siguientes importantes observaciones:

“Desde el punto de vista del nihilismo negativo: momento del conocimiento judío y cristiano. La idea de Dios expresa la voluntad de nada, la depreciación de la vida; «cuando no se coloca el centro de gravedad de la vida en la vida, sino en el más allá, en la nada, se ha quitado a la vida su centro de gravedad» [...] El principio y la consecuencia. La conciencia judía o conciencia del resentimiento [...]. El Dios judío da muerte a su hijo para hacerlo independiente de sí mismo y del pueblo judío [...]. Al dar muerte a Dios ha hallado la manera de hacer de su Dios un Dios universal «para todos» y verdaderamente cosmopolita” (Deleuze, 1986: 214-215).

*“Desde el punto de vista del nihilismo reactivo: momento de la conciencia europea. Hasta ahora la muerte de Dios significa la síntesis en la idea de Dios de la voluntad de nada y de la vida reactiva [...]. Nos dice que nosotros somos los que damos muerte a Dios. Con ello segrega su propio ateísmo, ateísmo de la mala conciencia y del resentimiento. La vida reactiva en lugar de la voluntad divina, el Hombre reactivo en lugar de Dios, el Hombre-Dios no ya el Dios-Hombre, el *hombre europeo*” (Deleuze, 1986: 217).*

*“Desde el punto de vista del nihilismo pasivo: momento de la conciencia budista. Si se dejan a un lado las falsificaciones que empiezan con los Evangelios y que hallan su forma definitiva en san Pablo, ¿qué queda de Cristo, cuál es su tipo personal, cuál es el sentido de su muerte? Debe iluminarlos lo que Nietzsche llama «la abierta contradicción del Evangelio». Lo que los textos dejan adivinar del verdadero Cristo: el alegre mensaje que aporta, la *supresión* de la idea de pecado, la *ausencia* de cualquier resentimiento y de cualquier espíritu de venganza, el *rechazo* de cualquier guerra incluso como consecuencia, la *revelación* de un reino de Dios aquí abajo como estado del corazón, y sobre todo la *aceptación de la muerte como prueba de su doctrina*” (Deleuze, 1986: 217-218).*

Si caben estas referencias de la interpretación que hace Deleuze de la obra de Nietzsche, para comprender su crítica del historicismo, se debe fundamentalmente a que para el primero la obra de Nietzsche se dirige precisamente contra la mistificación que ha efectuado la propia filosofía moderna, especialmente Kant y Hegel: la consagración de los valores religiosos y morales de la cultura occidental en sus distintos momentos, a partir de un movimiento que los interioriza bajo la forma de la moral y la conciencia. Mistificación que evidentemente implica un *proceso de secularización* de los contenidos religiosos y míticos de las instituciones teológico-políticas del pasado, tal como lo recordábamos más arriba cuando citábamos a Carl Schmitt y su texto *Teología política*. Proceso de secularización que aclara en muchos sentidos la animadversión de Nietzsche, no sólo contra la religión judía y cristiana, sino contra el propio humanismo como último refugio de los valores y supersticiones de tales religiones; y más todavía, repudio del carácter pseudo-lógico de la dialéctica, que para Nietzsche y Deleuze representa no otra cosa que el *elemento místico* por excelencia de la filosofía hegeliana, la instancia *mágica* que permite resolver todas las contradicciones, seas lógicas o históricas. Y es

por tal cosa que precisamente señala Deleuze lo que sigue respecto de la relación dada entre Nietzsche y Hegel, entre Nietzsche y la dialéctica: “El antihegelianismo atraviesa toda la obra de Nietzsche, como hilo de agresividad [...]. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por eso debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche” (Deleuze, 1986: 17).

Es a partir de tales aspectos críticos dirigidos contra la dialéctica, que se ha de comenzar a comprender la serie de personajes y situaciones que Nietzsche presenta en su teoría del hombre superior. Teoría que en el fondo es la expresión *plástica* de una *denuncia del curso nihilista de la historia* y que la filosofía hegeliana permite reconocer ejemplarmente. Sobre todo cuando se erige a la *negación* y la *negatividad* como los motores de la lógica de desarrollo de la historia y del propio pensamiento occidental. Problema que no sólo es una mistificación o una ficción de carácter especulativo, en cuanto representa un *falso movimiento* (Hardt, 2004: 53), sino también un falso movimiento que compromete consecuencias negativas de índole práctica. Y, también, en cuanto permite la dialéctica que los contenidos mistificados se conviertan a lo largo del *devenir concreto de las sociedades e instituciones occidentales*, en *valores reactivos* que repercutirán en los modos de vida del hombre concreto. Para Nietzsche y Deleuze, en resumen, lo que culmina con la filosofía de la historia de Hegel, no es más que un error que ya se encontraba presente en las mistificaciones del humanismo, error dentro del cual, puntualiza Deleuze, subsiste un carácter pseudo-lógico inherente a la dialéctica misma en cuanto ésta es capaz de mezclar y combinar todo tipo de creencias y convicciones: “Desde Hegel, la filosofía se presenta como una extraña mezcla de ontología y de antropología, de metafísica y humanismo” (Deleuze, 1986: 255).

Y en términos lógicos y ontológicos, por no alcanzar la dialéctica hegeliana jamás lo concreto y lo singular, la multiplicidad inherente a lo real, es decir, la realidad considerada en sus peculiaridades y caracteres que se sustraen a lo general, la realidad considerada en su carácter múltiple irreductible: “la principal acusación de Deleuze no es que la dialéctica sea incapaz de reconocer el ser en términos de una dinámica, un proceso; lo que en realidad sostiene es que el movimiento de la dialéctica es un falso movimiento [...], al pretender reconstruir lo real con ideas generales” (Hardt, 2004: 53 y 47). Es lo que ya había advertido Henri Bergson, según Michel Hardt, cuando sostenía que: “una dialéctica de opuestos continúa siendo una mera «combinación» de dos términos, no una síntesis, porque los términos siguen siendo exteriores y, por lo tanto, no pueden formar una cadena causal coherente y necesaria” (Hardt, 2004: 47).

O, si intentamos dar contenido a dos metáforas que recuerda Deleuze y recoge del propio Bergson: la primera, para elogiar a la dialéctica platónica como el *arte del buen cocinero*, por saber cortar a la realidad en sus articulaciones; y, la segunda, para desvirtuar a la dialéctica hegeliana aludiendo al *arte del mal sastre*, que trata de vestir a la realidad con trajes demasiado holgados (conceptos generales como: el Ser, la Nada, el Devenir; Tesis, Antítesis, Síntesis; dos de las fórmulas trágicas más célebres de Hegel); a propósito del carácter abstracto que implica la dialéctica bajo estas observaciones, dirá Deleuze en su obra *El bergsonismo*:

“Conocemos muchas teorías que combinan lo uno y lo múltiple. Todas ellas tienen en común la pretensión de recomponer la realidad con ideas generales.

Se nos dice: el Yo es uno (tesis) y es múltiple (antítesis), luego es la unidad de lo múltiple (síntesis). O bien, se nos dice: lo Uno es ya múltiple, el Ser desaparece en el no-ser y produce el devenir. Las páginas donde Bergson denuncia este movimiento del pensamiento abstracto forman parte de las más bellas de su obra: tiene la impresión de que en este método *dialéctico* se parte de conceptos excesivamente amplios, cual vestidos que quedan muy holgados (...). Jamás se alcanza lo concreto combinando la insuficiencia de un concepto con la insuficiencia de su opuesto, jamás se alcanza lo singular corrigiendo una generalidad por otra generalidad (...). Pero también se manifiesta la incompatibilidad del bergsonismo con el hegelianismo, e incluso con cualquier método dialéctico. Bergson le reprocha a la dialéctica ser un *falso movimiento*, es decir, un movimiento del concepto abstracto que, a fuerza de imprecisión, sólo va de un contrario a otro contrario” (Deleuze, 1996: 42).

Que sea importante señalar la oposición de Nietzsche contra el método dialéctico y especialmente contra el método dialéctico hegeliano y su utilización de la negación, la contradicción y la oposición, que son los elementos pseudo-lógicos que permiten el despliegue de la *dialéctica* a partir de sus célebres *síntesis triádicas*, se comprende porque son precisamente tales elementos lo que hacen que sea el pensamiento hegeliano, según Deleuze, una auténtica *amalgama de ideologías* (Deleuze, 1986: 236). Amalgama desde la cual se entiende también la capacidad de la dialéctica de articular el desarrollo abstracto y vacío del movimiento del Espíritu (ontología) con el desarrollo de determinados hechos a lo largo del acontecer humano concreto (historia). Amalgama sobre la cual se constituye lo que Nietzsche denomina como la *cultura superior* característica de la consciencia hegeliana, que pretende *conservar* con tal método y sus síntesis todo cuanto sirva del pasado, todo cuanto valga para situar al hombre decimonónico como el heredero y por tanto la cúspide de la historia y sus desarrollos. Esta teoría — la del hombre superior o último hombre — Nietzsche la erigió exactamente para desvirtuar a la cultura propia de lo que Kant reconociera como el hombre de la *Aufklärung*. Desvirtuándose así también la supuesta implicación para el hombre, en términos genéricos, de la Ilustración: el pretendido abandono por parte del hombre de una minoría de edad y su supuesto devenir razonable, racional y consciente en la etapa adulta de la historia.

Este modo de razonar sobre la historia, donde se desprecian los modos de vida arcaicos, primitivos y salvajes, para Nietzsche no resulta ser más que una idea que parte de la demonización y olvido de una serie de valores que el hombre erigió en la etapa más importante y larga del acontecer humano: lo que en la segunda disertación de la *Genealogía de la moral* se denomina como el periodo de la *eticidad de las costumbres* (Nietzsche, 2011: 85-87).

En efecto, esta amalgama de ideologías se fundamenta en la *mezcla* (síntesis), en la compatibilización y capitalización, de las más diversas *creencias y artículos de fe* dados en los distintos momentos de la historia humana. Y, es por tal cosa que Nietzsche entiende al *sentido histórico* como un *sentimiento semi-bárbaro* y a la vez *cosmopolita*, inherente a la conjunción desmedida de una serie de modos de vida y modos de pensar, que la historia y su afán aglutinador permite visualizar y atesorar. Distintos momentos que, sintetizados, convergerán en el producto terminal que Nietzsche reconocerá como la *cultura superior* del hombre burgués del siglo XIX.

Sobre este punto, relativo la síntesis y convergencia de cuanta creencia haya existido en la historia y su relación con la ideología burguesa, inherente al capitalismo decimonónico, dirán Deleuze y Guattari: “Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en «la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído»” (Deleuze y Guattari, 1995: 40-41).

Es para dichos autores, en efecto, no otra cosa que “la edad del cinismo que viene acompañada por una extraña piedad” (Deleuze y Guattari, 1995: 232). Y donde dicho cinismo y piedad “constituyen el humanismo: el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un *Urstaat* espiritualizado” (déspota) (Deleuze y Guattari, 1995: 232). Es lo que más arriba habíamos denominado como la *falsa consciencia* inherente al hombre burgués decimonónico, al hombre liberal-conservador.

Toda esta historia sobre el hombre-burgués del siglo XIX y sus supuestas virtudes inherentes al producto histórico terminal de la humanidad, hay que decirlo, parte de la convicción de que *el hombre estaba destinado a dominar a la naturaleza*, a hacerse *señor* de la misma, con el fin de conquistar el hombre su propia *libertad* entendiéndose: la *libertad burguesa* : sea mediante la apropiación de todos los recursos técnicos heredados del pasado; sea mediante la *conservación y superación (aufhebung)* de los tesoros espirituales que el hombre ha visto desfilarse a lo largo de la historia universal; sea mediante el rescate de los valores contenidos en las instituciones más variadas como lo serían la Iglesia, la Moral, el Estado, la Religión y el Arte. Pretendiendo Hegel, en este contexto, ser él mismo un *testigo (tertium: un tercero)* privilegiado de la historia que se devela de modo definitivo. Es decir, donde Hegel estaba convencido que era posible auscultar el sentido del despliegue del *Absoluter Geist* o *Espíritu Absoluto*, luego de su largo viaje desde el mundo judaico, griego, romano y, finalmente, germánico. Todo entendido como el pleno desenvolvimiento del proceso de culminación de la historia. Hecho que terminará identificándose con el humanismo protestante y más tarde con su último desarrollo: la filosofía alemana. Al grado de poder prever dicho espíritu el propio *destino* de la historia humana, es decir, lo que Hegel entendía como *el fin de la historia*.

Esta última tesis, tras la caída del Muro de Berlín y tras el derrumbe de la URSS, llevó a Francis Fukuyama, asesor de la Casa Blanca y discípulo de Leo Strauss, a decretar el *fin de las ideologías* y el comienzo de un nuevo tránsito histórico Nueva Jerusalén: paz en el orden mundial . Y donde lo que se debería deducir respecto de lo que hay que hacer a partir de ahora en adelante, políticamente hablando, a partir de este fin final de la historia, es simplemente *administrar las cosas del mundo*. Tal sería el sentido para Fukuyama del *fin de la lucha por el reconocimiento político*, es decir, del *fin de la dialéctica del amo y el esclavo* propuesta por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Y en términos marxianos: esto significaría el *fin de la lucha de clases* y, por tanto, el *advenimiento de un mundo sin contradicciones sociales y políticas* que interrumpan el desenvolvimiento de la sociedad de mercado y de la democracia liberal y en el caso de Marx el despliegue de un hombre nuevo (Reszler, 1984: 194-212). Para Fukuyama es la sociedad de mercado la depositaria final de la *aufhebung* (superación)

hegeliana, según su polémica obra: *El fin de la historia y el último hombre* (Fukuyama, 1992).⁹

Retornando a Hegel y su concepción *totalizante de la historia*, lo que Nietzsche y Deleuze rechazan de esta tesis es la idea de que en la cultura occidental puedan concentrarse, asimilarse y sintetizarse, toda suerte de artículos de fe y creencias, gracias al método de la dialéctica y al propio *movimiento dialéctico* que según Hegel describen la realidad concreta y el devenir histórico. Y es por tales pretensiones, donde supuestamente se conjugarían los más diversos fenómenos y los disímiles hitos, que para Nietzsche y Deleuze cabe decir que “el cristianismo, el humanismo, el egoísmo, el socialismo, el nihilismo, las teorías de la historia y de la cultura (todos estos aspectos, no representarían más que) la dialéctica en persona” (Deleuze, 1986: 230).

Que todas estas formas sean posibles de ser englobadas en un único gran relato, es sumariamente el gran error del historicismo, su equívoco, su auténtica *hybris* teórica-práctica. Error que, como lo ha indicado Deleuze más arriba, nace del desacierto de Hegel de haber identificado el propio devenir racional de la humanidad con el movimiento lineal que parte desde el mundo griego hasta la propia filosofía alemana entendida como culminación del desarrollo y despliegue de la Razón. Específicamente, a partir de su *creencia* en el *logos* como superación del carácter mítico de las formas de pensamiento anteriores y como el motor del desarrollo espiritual de Occidente. Lo que se conoce, escuetamente, como el *milagro griego de la Razón* (Renan).

Esta última hipótesis —la del milagro griego de la Razón— ha sido desmitificada por el célebre filósofo francés Jean Pierre Vernant, en su célebre obra: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Fundamentales son algunas observaciones que realiza en su capítulo dedicado a desvirtuar el supuesto salto del mito al logos, capítulo que precisamente lleva por título: “Del Mito a la razón”. Detengámonos en algunas de tales observaciones, de suma relevancia para vislumbrar algunos prejuicios que todavía son sostenidos en la actualidad, tales por el racionalismo, el evolucionismo y el propio historicismo:

“El pensamiento racional tiene una fecha civil [...]. Es el siglo VI antes de nuestra era [...] tal es el sentido del «milagro» griego [...]. En el transcurso de los últimos cincuenta años [...] la confianza de Occidente en el monopolio de la razón ha sido puesta en entredicho [...]. El pensamiento racional, en el tiem-

9 Fukuyama, politólogo neoconservador norteamericano, discípulo de L. Strauss y de A. Kojève (un hegeliano de derecha), fue asesor del gobierno de Clinton y propulsor del Proyecto para el Nuevo Siglo Americano. Además fue uno de los que firmó, en 1998, junto a Robert Kagan, Richard Perle, William Kristol y John Bolton, una carta al presidente Bill Clinton, propulsando el reinicio de la guerra contra Irak. Más tarde fue asesor del gobierno de G. W. Bush, quien sabemos reeditó la guerra iniciada por George Bush padre contra Irak. Respecto de los años 1989-1992, años en que cayeron el Muro de Berlín y la URSS, son precisamente las fechas que indican, primero la publicación de su artículo: “El fin de la historia” (1989), y luego la obra ya citada. En esta obra sostiene la idea de que el triunfo de la democracia liberal y el mercado libre, luego del derrumbe de la URSS, vienen a confirmar que el capitalismo es el único modelo político capaz de trascender históricamente. Quien critica de modo riguroso esta tesis y su carácter resueltamente superficial, respecto de la lectura de Hegel y Kojève, es Jacques Derrida en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*.

po que siente preocupación por su porvenir y que pone en duda sus principios, se dirige hacia sus orígenes; interroga su pasado para situarse, para comprenderse históricamente” (Vernant, 1973: 334-335).

“Dos fechas jalonan este esfuerzo. En 1912, Cornford publica *From religion to philosophy*, en la que intenta, por primera vez, precisar el vínculo que liga al pensamiento religioso y los inicios del conocimiento racional [...]. Y es en 1952 nueve años después de su muerte cuando aparecen, agrupados bajo el título *Principium sapientiae* [...], las páginas en las cuales estatuye el origen mítico de la primera filosofía griega” (Vernant, 1973: 335).

“La razón no se descubre en la naturaleza, está inmanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres; de todas estas técnicas de las que el lenguaje es el instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva [...] sobre los hombres [...]. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como la hija de la ciudad” (Vernant, 1973: 364).

Para acabar de matizar el problema de la historia y su forma superlativa, es decir, las pretensiones omnímodas del historicismo y la puesta en entredicho de la concepción que Hegel nos ha heredado, Vincent Descombes dirá, en una frase inequívoca que viene a sintetizar magistralmente lo que hemos estado intentando sostener y destacar a lo largo de este artículo a partir de la *concepción histórica quebrada de la historia* que Nietzsche y Deleuze oponen a Hegel, respecto de todo esto, dirá Descombes: la “Historia es el mito occidental” (Descombes, 1998: 147). Mito del cual participa la propia historia de la filosofía, desde Hegel y hasta al menos Heidegger, según Deleuze y Guattari: “Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas en la medida que plantean la historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino” (Deleuze y Guattari, 1993: 96).

Ante este tipo de tentativas, que permiten justificar *lo intolerable*, y recordando que en el pensamiento de Hegel la *guerra es el motor de la historia* y que incluso el pensamiento de Heidegger en el periodo nazi también cedió a una suerte de canto de sirena que lo llevó a entusiasmarse, políticamente hablando, con determinados humores arcaicos propios del Espíritu del pueblo alemán; ante este tipo de extravíos, parece correcto decir que el *sentido la historia* aquí ha sido asumido como uno propio del *relato de los vencedores*. Es lo que al menos podemos deducir si asumimos la siguiente conclusión a la cual llega Deleuze, respecto del historicismo que atraviesa a la filosofía alemana y su obsesión con el pensamiento griego: que la “historia de la filosofía, desde los socráticos a los hegelianos, sigue siendo la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se aplica para legitimarlas” (Deleuze, 2000: 30).

Si ampliamos esta recusación de Deleuze al ámbito de quiénes han resultado ser los grandes perdedores de la historia, respecto de la configuración de los grandes relatos de la Historia Universal, pertinente nos parece citar la siguiente idea Pierre Clastres de su obra *La Sociedad contra el Estado* (obra que recibió una fuerte influencia del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari): “La historia de los pueblos que tienen una historia es, se

afirma, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia, lo diremos al menos con igual grado de verdad, es la historia de la lucha contra el Estado” (Clastres, 2010: 230).

Quebrar la Historia Universal y las pretensiones del historicismo, en los términos desarrollados hasta aquí por el presente artículo, no significa otra cosa que desarticular y recusar la pretensión de abarcar bajo una sola mirada el devenir total de la historia. Es decir, rechazar la supuesta posibilidad de erigir bajo una *Figura mítica* y sólo una, de carácter omnímodo y totalitario, a la historia total, gesto que es propio de los procedimientos del mito, la religión y la teología, no de la filosofía. No sería propio de la filosofía, según el entender de Deleuze y Guattari, proceder por *figuras* en el ejercicio filosófico, al menos bajo una concepción inmanentista:

“Es “el antiguo sabio procedente de Oriente (quien) piensa tal vez por Figura, mientras que el filósofo inventa y piensa el Concepto (...). Resumiendo, los primeros filósofos son lo que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los sabios, que son los personajes de la religión, sacerdotes, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde un afuera por un gran déspota o por un dios superior a los demás (...). Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay filosofía cada vez que hay inmanencia” (Deleuze y Guattari, 2009: 93 y 47).

La pretensión de adscribir el nacimiento, desarrollo y fin, momentos que articulan supuestamente el sentido de los acontecimientos históricos, a un Gran Relato determinado por fines trascendentes que se realizarían en un momento privilegiado histórico, momento que además se autoproclama como el fin de los fines, es precisamente presuponer que toda la historia humana tiene un sentido continuo adscrito a una *necesidad intrínseca del propio desarrollo histórico*. Además de significar también la legitimación de cuanto haya acaecido bajo el reino de dicha necesidad (*anaké*). Al menos desde la perspectiva de Gilles Deleuze y su lectura de la obra de Nietzsche, hacer historia a lo Hegel es simplemente abrazar el relato de lo necesario y por tanto dar la espalda al carácter singular y plural que describe la historia misma y las sociedades diversas que la configuran. Al respecto, Deleuze y Guattari harán la siguiente precisión en *El Anti-Edipo*: “es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortés y límites, pero no la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que (...) hubieran podido no producirse nunca” (Deleuze y Guattari, 1995: 145).

Para concluir, las consecuencias prácticas que se puedan seguir de las objeciones que Deleuze y Nietzsche efectúan contra todo intento de totalizar los acontecimientos de la historia y los hechos que subyacen a los mismos, más allá de que sea un gesto estratégico de legitimación al servicio de los vencedores o poderosos, hay que buscarlas precisamente en la *quiebra de sentido* de la historia misma, siempre y cuando aceptemos, claro está, que aquí el sentido que se derrumba es algo dado como presupuesto, predeterminado, dado de antemano, y no respecto del sentido que Deleuze desarrollará en su obra *Lógica del sentido*. Es en esta obra que Deleuze va a concebir al sentido

como resultado, encuentro, punto de llegada, creación e invención, sentido que presupone un no-sentido que le precede. El *sentido*, en tal contexto, no es algo por encontrar o descubrir, sino algo por crear e inventar. El sentido no está ni en la concreción de la Razón en la forma del Estado constitucional (Hegel), ni en la toma del poder o en la revolución tal como la entendían Lenin, Mao o Castro. El sentido, para Deleuze, se ha de erigir hoy en día, por ejemplo, considerando a aquéllos que precisamente les ha sido vedado el tener una voz y discurso, a aquéllos que Deleuze reconocerá como los actores más relevantes en la era de las sociedades de control: las *minorías*. Y: “Si las minorías no constituyen Estados viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente le convienen (Deleuze y Guattari, 2006).

Esta última cita, relativa a la cuestión de las *minorías* y la distancia tanto con el Estado como con los procesos revolucionarios tradicionales del marxismo que las mismas guardan, permite abrir una brecha y distancia respecto de las desastrosas noticias que más arriba hemos abordado cuando recordábamos las transformaciones del capitalismo dadas a partir de la segunda mitad del siglo XX, dadas tras el surgimiento del complejo político-económico-militar a que aludían Mumford, Deleuze y Guattari. Puesto que si bien tales constataciones permiten pensar en una suerte de fatalidad y determinismo que nace de la constatación de la hegemonía del neoliberalismo en la era de las sociedades de control, por el triunfo de los mecanismos y la tecno-política, no es menos cierto que son las propias mutaciones y transformaciones que explican este imbricado problema las que han permitido desarticular una serie de dogmas y artículos de fe de la politología, las ciencias sociales y los discursos revolucionarios. Originando así una nueva percepción y sensibilidad sobre lo político que corresponde precisamente las minorías. En palabras de Maurizio Lazzarato:

“Es aquí donde nos enfrentamos a una novedad radical de los comportamientos políticos contemporáneos, ya que hacen emerger la oposición, el antagonismo, entre dos tipos de instituciones: las instituciones que crean y reproducen el modelo, el patrón, la medida de una mayoría, y las instituciones que crean y repiten las condiciones de la política como experimentación, como *empowerment*, como devenir. En las sociedades de control estamos enfrentados a una pluralidad de modelos mayoritarios («el Hombre blanco, cristiano, cualquier habitante macho adulto que habite las ciudades americanas o europeas de hoy en día»), el telespectador de medidor de audiencia, el régimen de salariado (...). Minoría, en cambio, designa antes que nada un deseo, es decir, el movimiento de un grupo que, cualquiera sea su número, está o bien ocluido por la mayoría, o bien incluido, pero como fracción subordinada” (Lazzarato, 2006: 187-188).

La respuesta de Deleuze, ante la disyuntiva expuesta en la cita de Lazzarato entre una manera de hacer y comprender la política tradicional de modo mayoritario y molar (estadística) y otra manera de concebir la política, minoritaria y molecular (singular), será categórica:

“Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos

tenemos que devenirlo, ya seamos masculinos o femeninos. No-blancos, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros (...). La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables (...). Lo indecible (otra manera de mencionar para Deleuze y Guattari lo no-numerable, lo que escapa a la axiomática capitalista) es por excelencia el germen y el lugar de las decisiones revolucionarias (...). No hay lucha que no se realice e través de todas las proposiciones indecibles, y que no construya conexiones revolucionarias contra las conjugaciones de la axiomática (capitalista)” (Deleuze y Guattari, 2006: 474-476).

Para finalizar, un ejemplo de análisis concreto del lugar que ha correspondido a las *minorías* en la creación e invención de instituciones que permiten comprender *procesos de democratización* que escapan a las lógicas de la política mayoritaria en la actualidad (por ejemplo: el asistencialismo), es la obra de Giuseppe Cocco: *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del Mundo* (Cocco, 2012). Ésta obra describe el propio devenir de las grandes metrópolis del capitalismo global contemporáneo y su compleja relación con la *tercermundiarización* o *créolisation* universal que experimentan, por ejemplo: Londres, París, Madrid, Barcelona, Sao Paulo, New York y todas las megalópolis que forman parte de la red del Capitalismo Mundial Integrado (Deleuze y Guattari). Todo gracias a los grandes movimientos migratorios hacia las zonas de desarrollo y riqueza mundial. Todo esto se refiere a la concreta irrupción de *terceros mundos* en el corazón del Primer Mundo y a la concentración de grandes capitales en las grandes ciudades del Tercer Mundo, rompiendo en cierto modo los límites tradicionales entre países desarrollados y sub-desarrollados. Entre otras cosas, tal fenómeno vendría a resumir el fin de las distinciones clásicas del capitalismo entre *centro* y *periferia*, tópicos propios del mundo de la era del Estado de bienestar, no de nuestro presente. Un modo de resumir el valor de esta bella y asombrosa obra, quizás consista en decir que cumple a cabalidad con el sentido de lo que Deleuze y Guattari han denominado como una *política menor*, *política minoritaria* o *política de la diferencia*. Paradójicamente, si bien derriba tal perspectiva una serie de dogmas del liberalismo y marxismo, tal mirada no se queda en un diagnóstico fatídico y determinista (como sería el economicismo y la denuncia del capitalismo financiero contra el capitalismo industrial del *fordismo* y *keynesianismo*). Para Giuseppe Cocco, más bien los fenómenos aludidos deben ser comprendidos a partir de las propias fuerzas vitales, a partir de la *potencia de las minorías* que *se resisten* al intento del capitalismo por controlarlas con el fin de expropiarlas. Es una perspectiva que se asume como una *política de la multiplicidad*, una *política pluralista*, que se opone radicalmente a la *mirada monoculturalista* y *etnocentrista* del hegelianismo y del marxismo. Tal es precisamente el doble sentido de *MundoBraz*: mostrar cómo, tras los propios efectos desastrosos de la globalización y teniendo presente las propias estrategias de luchas de clases del siglo XX, junto con sus fracasos, irrumpe un movimiento contrario, que Jean-Luc Nancy ha denominado como movimiento de *mundialización*, proceso opuesto a la *globalización*, y que se presenta como la *potencia que resulta irreductible al sistema capitalista* y a la *mirada mayoritaria que lo legitima* en cuanto implica “«un mundo hecho de otros mundos», de muchos mundos” (Cocco, 2012: 23). En suma, una perspectiva que sólo cabe identificar con las minorías que pueblan el *devenir-Sur del mundo*, que es otra manera de identificar lo que ha sucedido tras la quiebra de la Historia Universal etnocentrista y su fundamental artículo de fe, seudo-teológico, seudo-mitológico y seudo-filosófico: el historicismo.

Bibliografía

- Bataille, Georges (1998): *Teoría de la religión*: Taurus, Madrid.
- Capella, Juan Ramón (2007): *Entrada a la barbarie*: Trotta, Madrid.
- Capella, Juan ramón (2008): *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado*: Trotta, Madrid.
- Clastres, Pierre (2010): *La sociedad contra el Estado*: Virus, Barcelona.
- Cocco, Giuseppe (2012): *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*: Traficantes de Sueños, Madrid.
- Châtelet, François (1976): “La historia”, en Châtelet, François, *Historia de la filosofía: Ideas, doctrinas* (Tomo IV): Espasa-Calpe, Madrid.
- Châtelet, François (1992): *Historia del pensamiento político*: Tecnos, Madrid.
- Châtelet, François (1972): *Hegel según Hegel* : LAIA, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1986): *Nietzsche y la filosofía*: Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1988): *Diferencia y repetición*: Júcar, Madrid.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1993): *¿Qué es la filosofía?* : Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1994): *Lógica del sentido*: Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1995a): *Conversaciones*: Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1995b): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*: Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1996): *El bergsonismo*: Cátedra, Madrid.
- Deleuze, Gilles (1997): *La filosofía crítica de Kant*: Cátedra, Madrid.
- Deleuze, Gilles (2000): *Nietzsche*: Arena Libros, Madrid.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2006): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*: Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles (2007): *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975 – 1995)*: Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles (2009): *Diferencia y repetición*: Amorrortu, Buenos Aires – Madrid.
- Deleuze, Gilles (2010): *Foucault*: Paidós, Madrid.
- Derrida, Jacques (1995): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*: Editorial Trotta, Madrid.

Descola, Philippe (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*: Amorroutu, Buenos Aires-Madrid.

Descombes, Vincent (1998): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1993-1978)*: Editorial Cátedra, Madrid.

Dosse, François (2009) : *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*: Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Eliade, Mircea (2001): *El mito del eterno retorno*: Emecé, Buenos Aires.

Hardt, Michel (2004) : *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*: Paidós, Buenos Aires.

Hardt, Michel y Negri, Toni (2002): *Imperio*: Paidós, Buenos Aires

Hyppolite, Jean (1974): *Génesis y estructura de “La Fenomenología del espíritu de Hegel”*: Península, Barcelona.

Lazzarato, Maurizio (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*: Traficantes de Sueños, Madrid.

Lemm, Vanessa (2010): *La filosofía animal de Nietzsche*: Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

Mumford, Lewis (2011): *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)*: Pepitas de Calabaza, Logroño.

Nietzsche, Friedrich (1972): *Así habló Zaratustra*: Alianza Editorial, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2011): *La genealogía de la moral*: Alianza Editorial, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (1988): *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*: Península, Barcelona.

Pardo, José Luis (2011): *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*: Pre-Textos, Valencia.

Reszler, André (1984): *Mitos políticos modernos*: Fondo de Cultura Económica, México.

Roca, José Manuel (2010): “Arrepentidos. Los primeros neocons” en *Revista El Viejo Topo*, 2010, 264. Barcelona: El Viejo Topo.

Roca, José Manuel (2009): *La reacción conservadora. Los neocons y el capitalismo salvaje*: La Linterna Sorda, Madrid.

Schmitt, CARL (2002): *El concepto de lo político*: Alianza Editorial, Madrid.

Schmitt, Carl (1982): *Teoría de la Constitución*: Alianza Editorial, Madrid.

Schmitt, Carl (2009): *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*: Alianza Editorial, Madrid.

Schmitt, Carl (2009b): *Teología política*: Trotta, Madrid.

Vernant, Jean Pierre (1973): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*: Ariel, Barcelona.

Williamson, John (2002), *What Washington Means by Policy Reform?* En Peterson Institute for International Economics. Consulta 15 de noviembre de 2013: <http://www.ie.com/publications/papers/paper.cfm?researchid=486>