

DELEUZE: UNA FILOSOFÍA DEL DEVENIR Y LA DIFERENCIA¹***Deleuze: A Philosophy of Becoming & Difference*****JUAN PABLO E. ESPERÓN**

(USal, UNLaM, ANCba, CONICET, Argentina)

Resumen

En el presente artículo nos proponemos relevar algunas conexiones de la recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche expuesta en su libro "Nietzsche y la filosofía" para mostrar como Deleuze lucha y dirige un ataque decisivo contra el problema del fundamento y la verdad, cuestiones propias de la tradición filosófica cuyo recorrido le exige, a Deleuze, liberar al ser de aquellas ataduras, repensando nociones claves de la filosofía nietzscheana como fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia.

Palabras clave: fuerza | devenir | voluntad | eterno retorno | diferencia.

Abstract

In this paper we propose to relieve some connections reception Deleuzian philosophy of Nietzsche exposed in his book "Nietzsche and Philosophy" to show how Deleuze fight and runs a decisive attack against the problem of truth own foundation and tradition philosophical path which demands to be free of those bonds, rethinking key notions of Nietzschean philosophy as a force, becoming, will, eternal return and difference.

Keywords: Force | Becoming | Will | Eternal Return | Difference.

Introducción

Se dice que Deleuze es un filósofo posmoderno, entre otras cosas, porque él vendría a postular y defender una suerte de anarquismo filosófico donde no habría fundamentos dado que este pensador promulgaría una filosofía de la multiplicidad y la diferencia; pero, por el contrario, en la filosofía deleuziana encontramos una ontología tan profunda que no solo no puede ser juzgada a partir de prejuicios poco rigurosos como tampoco se puede menospreciar o

¹ Este artículo es una versión aumentada de la ponencia publicada en <http://sociologia.studiobam.com.ar/wp-content/uploads/ponencias/667.pdf>.

descalificar su pensamiento a partir del desconocimiento de su filosofía. Con respecto a esto, entonces, hay que decir, en primer lugar, que en la filosofía de Deleuze hay una lucha feroz, a través de la relectura de filósofos marginales dentro de lo que podríamos llamar “la historia oficial de la filosofía” tales como Nietzsche, Spinoza, Hume, etc., por liberar al pensamiento de toda lógica de reducción y oposición dualista o binaria¹ que rige la tradición filosófica occidental, que justamente limita la actividad del pensar² en cuanto que el pensamiento siempre debe encontrar aquel fundamento absoluto que justifique lo ente en general y a sí mismo. En segundo lugar, Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología del devenir, esto significa que en la filosofía deleuziana se muestra una liberación y un desarraigo del ser en su condición y estatus de fundamento de lo ente, que conlleva subsumir al ser en el devenir. Así, Deleuze logra mostrar que la realidad del ser es diferir y no fundamentar. Por otro lado, es sabido el gran interés que la obra de Nietzsche despierta en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencia. Ello se debe a dos cuestiones relevantes: en primer lugar, la filosofía de Nietzsche le permite a Deleuze vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así se pudiera conocer la esencia del hombre, de la vida, el espíritu, lo absoluto o de cualquier ámbito del mundo. En Nietzsche, Deleuze encuentra las armas que le permiten hacer frente a esta cuestión; i. e., luchar contra la concepción del ser como totalidad, como fundamento de lo ente en general y como el fundamento más elevado por sobre todos los entes al modo teológico propio de la tradición filosófica. Pero esta cuestión trae aparejada el problema de la verdad, i. e., el

¹ La metafísica occidental se constituye y se caracteriza, desde su comienzo histórico, por estar determinada desde una estructura de pensamiento cuyo carácter es la oposición disyuntiva exclusiva¹ que presupone la lógica de la identidad. Dicha estructura está constituida por polos que se oponen entre sí para, luego, fundamentar la reducción de uno a otro. Ello pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de occidente, dado que, tal estructura de oposición que fue instituida por Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica, elaborando de la misma manera y bajo la misma lógica la reducción, a saber: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las *creaturas* al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad). Ello, a su vez, muestra ciertos límites tanto del fundamento como de la verdad para la comprensión de la realidad que creemos deben ser puestos en cuestión y discutidos. Exponemos, a continuación, esta problemática.

² Recordemos que en la filosofía deleuziana, pensar debe comprenderse como crear y experimentar y no como justificar o fundamentar al modo de la tradición metafísica.

concepto de "la verdad". Ella también queda cuestionada junto a la noción de ser, sea de cualquier modo que se la quiera comprender (sea como adecuación, correspondencia o representación). De este modo, Deleuze indaga críticamente la concepción clásica del pensamiento como búsqueda y amor a "la verdad". La idea central que Deleuze encuentra en el pensamiento nietzscheano para combatirla es que el pensamiento no es una acción autónoma, nunca se piensa por sí mismo (al modo cartesiano) sino que el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas al mismo. Entonces la pregunta ¿qué es la verdad?, ¿qué es lo verdadero? debe ser reemplazada por ¿qué quiere quien afirma tal cosa como la verdad o lo verdadero? Desde la lucha y el camino que emprende Deleuze al respecto podemos adelantar que pensar depende siempre de fuerzas que se apoderan del pensamiento. Por ello, Deleuze reivindica, desde la filosofía nietzscheana, una nueva práctica filosófica como praxis que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen un cuerpo y establece su forma de valorar evaluando las interrelaciones y las conexiones que entre las diferentes fuerzas se establecen.

Por ende, planteado este escenario, en el presente artículo nos proponemos relevar algunas conexiones de la recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche expuesta en su libro "Nietzsche y la filosofía" para mostrar como Deleuze lucha y dirige un ataque decisivo contra el problema del fundamento y la verdad, cuestiones propias de la tradición filosófica cuyo recorrido le exige, a Deleuze, liberar al ser de aquellas ataduras, repensando nociones claves de la filosofía nietzscheana como fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia.

1. Lo trágico:¹ Dionisos como el ser del devenir

¹ Deleuze comienza la obra sobre Nietzsche con el tema de la tragedia. Esto parecería indicar un abordaje cronológico al pensamiento de Nietzsche, sin embargo Deleuze no intenta hacer tal

Para el joven Nietzsche la vida y, por ende, la filosofía tienen como nota distintiva esencial ser trágicos; esto supone que la realidad está configurada a partir de la lucha entre fuerzas apolíneas y dionisiacas. Lo trágico refiere al estallido que implica el aparecer de todo nuevo acontecimiento. Afirmar el carácter trágico de la vida consiste en comprender al ser como devenir, donde lo fenoménico es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge desde las profundidades del caos y la desmesura dionisiaca. En términos deleuzianos, las fuerzas vitales que supone el desenfreno dionisiaco producen multiplicidades a la vez que mientan el plano de inmanencia, principio de toda existencia de lo real. Según Nietzsche, tanto las fuerzas dionisiacas como las apolíneas conducen a una experiencia estética de la realidad donde la forma apolínea se des-encubre sobre la realidad dionisiaca que es liberación de la vida respecto de toda forma y límite. Así comienza Nietzsche su texto sobre la tragedia griega: "Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco ...entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente".¹

Lo trágico no apunta a la sustitución de un ente fundamental y supremo por otro (al modo onto-teo-lógico de la metafísica tradicional), sino que lo que aquí está en juego es la afirmación de la potencia del devenir como condición de posibilidad de la emergencia de toda realidad. En la filosofía del joven Nietzsche hay que comprender al devenir como el triunfo de lo dionisiaco por sobre lo apolíneo; por donde las fuerzas vitales se abren camino constituyendo al

cosa: necesita explicitar de entrada que Nietzsche piensa de otra manera. El pensamiento trágico no debe ser entendido aquí como un género literario o una forma expresiva, ni siquiera debe confundirse con el pensamiento de los poetas trágicos griegos. Por pensamiento trágico entenderemos, provisoriamente, un modo de pensar radicalmente antiplatónico, que niega toda referencia a los "trasmundos", a lo trascendente, al *topos uranós*, a lo ideal suprasensible, al cielo cristiano. En suma, como dirá Deleuze, el pensamiento trágico es un pensamiento de la inmanencia.

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

tiempo, que sin cesar retorna de nuevo. Lo trágico refiere, entonces, a la comprensión de la totalidad de lo real como puro devenir y no como suele creerse, una síntesis equilibrada entre lo apolíneo y el dionisiaco.¹ En *el nacimiento de la tragedia* se privilegia el elemento dionisiaco por sobre el elemento apolíneo, ello constituye el triunfo del espíritu de Dionisos como constitución trágica de la realidad. En este sentido, lo dionisiaco no puede realizarse como reconciliación con la naturaleza y con la cultura (al modo dialéctico), sino que este elemento se presenta como ruptura violenta de todos los principios estables que están a la base de toda realidad y de todo fundamento. Nietzsche confiere a lo dionisiaco preeminencia absoluta considerándolo el elemento afirmativo y diferencial que permite la aparición en escena de toda multiplicidad como intensidades de fuerzas en relación sobre un plano de inmanencia. Esto es, flujo caótico de fuerzas que forman, transforman y destruyen todo fenómeno. Lo dionisiaco es concebido por Nietzsche como una potencia plástica formadora de constelaciones siempre nuevas. Es un flujo que devora continuamente las formas pero también un flujo continuo que posibilita la producción de nuevas multiplicidades en el curso total del tiempo que se repite como siendo diferente o mejor dicho, se repite afirmando plenamente la diferencia en cuanto tal.

Ahora bien, hagamos una aclaración, comprender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco sería reducir el ser a principio o fundamento de lo ente, esto es, al instinto de autoconservación con los caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Deleuze persigue a través de la filosofía de Nietzsche es abrir un camino posible cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser—ente, donde el problema por pensar sea la tensión de fuerzas que aparecen entre aquellos polos y no la decisión por uno de ellos como fundamento absoluto del otro. Desde la perspectiva del Nietzsche deleuziano el problema podría enunciarse así: lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa cómo liberarse de lo dionisiaco es, en realidad, en vías de superación del dualismo metafísico (ser vs. devenir, unidad vs. multiplicidad, realidad vs.

¹ Esto lo atestigua no sólo la función capital que Dionisos termina teniendo en la tragedia griega sino que en la filosofía posterior de Nietzsche Dionisos continúa teniendo una gran relevancia por sobre lo apolíneo que tiende a desaparecer.

apariencia, etc.), liberar lo dionisiaco. Si se parte de la tesis general de la obra, donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pareciera que en su transcurso Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero hay que señalar cómo debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos, donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico. Pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de una totalización última en la comprensión de lo real que posibilita el estallido del acontecimiento y de la multiplicidad como tal. Lo dionisiaco es el plano inmanente donde aleatoriamente con necesidad se producen multiplicidades y se destruyen, donde se producen formas y se fagocitan.¹ Liberar lo dionisiaco simboliza la potencialidad con la que el devenir irrumpe conformando multiplicidades sobre el flujo del espacio y el tiempo. Lo dionisiaco, que remite al mundo de las formas apolíneas, no se justifica a partir de la necesidad estética que ello genera, sino que remite a la potencia afirmativa del ser como devenir: flujo de fuerzas múltiples, desiguales y en relación que crean y destruyen toda multiplicidad. La afirmación trágica de la vida consiste en pensar al ser como ser del devenir tal como declara Deleuze. Vida y muerte, nacimiento y decadencia son sólo aspectos del mismo devenir que conforma la vida. Lo individualizado es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge a la vez que se disuelve en las profundidades de las fuerzas dionisiacas.

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

¹ "En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobra la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco, el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y a su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dionisos" (KSA I, GdT 21, pp. 139-140. NdT 21, p. 172).

donde nacimiento y muerte son formas trágicas de la misma existencia que se repite continuamente en el seno de la diferencia.

Ello nos lleva a considerar otro aspecto de la comprensión deleuziana de la ontología de Nietzsche en torno a la figura de Dionisos. Dionisos es comprendido como juego. Con la noción de juego logra romper, fisurar el edificio de la metafísica, en este sentido se instala fuera de ella y provoca un movimiento hacia un nuevo pensamiento del devenir en cuanto diferencia de fuerzas intensivas en pugna. Así sostiene Deleuze:

La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un *juego*. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño. El jugador-artista-niño, Zeus-niño: Dionysos (...) El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él (Deleuze, 1971: 39).

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

En síntesis, en Deleuze, a través de la obra sobre la tragedia nietzscheana, el ser es pensado como devenir por medio de Dionisos, devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser (Fink, 2000: 199). Lo trágico experimenta lo figurativo pero su fuerza vital, goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, que retorna al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Al concebir al ser como devenir, el movimiento es movimiento del límite de la cosa. Las fuerzas vitales del devenir

crean y aniquilan las cosas continuamente, en el tiempo total, dionisiaco, que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo. Lo dionisiaco es aquella figura que genera límites en el tiempo y a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento, de la diferencia.

Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que "Dionysos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador" (Deleuze, 1971: 23), porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quién la vida resulta afirmada, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que en el sufrimiento y el desgarramiento dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación vital del devenir de fuerzas que con-forman multiplicidades.¹

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

En conclusión, lo trágico es afirmación de la vida, pero esto no hace referencia a la vida humana como fundamento de toda realidad o medida de todas las cosas; sino que refiere a una vitalidad originaria, impersonal que emerge más allá de toda conciencia. En este sentido, lo trágico muestra una posición anti-dialéctica en cuanto que esta supone la negación de la negación, aquella es simplemente afirmación del devenir que no necesita ser negado para desarrollar su

¹ Ahora bien, lo que está claro en la filosofía del joven Nietzsche es que el engaño que producen las categorías metafísicas sobre la realidad al objetivarla en conceptos estables queda cuestionado. Pero, por otro lado, al mostrar que lo determinante en la comprensión y en la composición de la realidad es el elemento dionisiaco, Nietzsche, en última instancia, sostiene que no hay cosas, fenómenos estables; porque él no piensa al ser como fundamento de lo ente, sino como devenir. Desde la posición alcanzada se puede afirmar que Nietzsche cuestiona, de este modo, la objetividad del objeto, es decir, el conocimiento representativo; pero, a su vez, sostiene que el fenómeno, lo que puede ser un ente determinado es, en realidad, un centro de poder constituido por fuerzas cualificadas y temporales que no se dejan objetivar categorialmente.

movimiento. Ello se desprende a partir de que, para Nietzsche, lo trágico no resulta de una síntesis equilibrada o de una reconciliación entre Apolo y Dionisos sino que Dionisos es la afirmación del devenir de la vida como última instancia a la que se puede retrotraer el pensamiento. Ello es la inmanencia de la vida.

2. Activo-reactivo: una ontología de la diferencia de fuerzas

Deleuze sostiene que la filosofía debe entenderse como una crítica positiva en el sentido de que ella implica creatividad afirmando que “el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*” (Deleuze, 1971: 7). Este problema solo puede ser evaluado a partir del elemento diferencial (la voluntad de poder): elemento determinante de toda valoración dado que muestra la cualidad de la fuerza, i. e., activo-reactivo, siendo a la vez, elemento crítico y creador. El problema crítico es doble: el valor de los valores (el sentido) y la valoración de la que procede su valor (la voluntad), es decir, los modos de existencia, diferenciales, jerárquicos, creadores de valores (lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil).

...así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento (Deleuze, 1971: 9).

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

Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual (Deleuze, 1971: 10).

Así como el desarrollo del problema del valor supone un nuevo “método” (genealogía), así también el desarrollo del problema del sentido requiere de una teoría de las fuerzas. La historia de una cosa, cualquiera que esta sea, supone

una sucesión de fuerzas que se apoderan de ella, la constituyen y coexisten en ella para apoderársela. Así, un mismo fenómeno cambia su sentido de acuerdo a la fuerza que se apodera de él. Pero siempre hay una pluralidad de sentido, una constelación de sentido. El sentido es una noción compleja: en primer lugar implica siempre relaciones plurales. Una constelación es un sistema abierto. En un sistema cerrado hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aun cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones y se puede apreciar haciendo una hermenéutica de las fuerzas que en cada momento se apropian de un fenómeno o de un ser y que le confieren un sentido actual o que le fueron dando diferentes sentidos en el tiempo. En definitiva, todo acontecimiento¹ tiene múltiples sentidos. Por ende, los conceptos de "esencia/apariencia", "idea/opinión", "valor en sí/aplicación" tienen que ser abandonados y reemplazados por "fuerzas/síntomas", "fenómenos/sentidos". Ningún fenómeno tiene sentido en sí mismo, sino a partir de las fuerzas que se apoderan de él. Además, esos sentidos nunca son "eternos" o "permanentes", sino que son siempre "inestables". Hay que pensar en una dinámica de las fuerzas. No se trata de un sistema cerrado de fuerzas, sino un sistema inestable. Al dominar un fenómeno, la fuerza le da un sentido, le da una dirección. El significado más simple de "sentido" es "dirección". Deleuze, a partir de la filosofía de Nietzsche, está desarrollando una teoría general de la fuerza, que no se restringe a las relaciones humanas ni sociales, tampoco a lo orgánico, vital o biológico. Las fuerzas son relaciones entre

¹ El concepto de "acontecimiento" es central en el pensamiento deleuziano. Se opone a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, que considera a la historia sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de "acontecimiento" supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. ¿Cómo se produce un acontecimiento si no es como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de "acontecimiento" hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas (aunque los tipos de fuerzas puedan reducirse a lo alto y lo bajo). Hay acontecimientos que resultan de una conjunción de fuerzas activas y creativas, como en Mayo del '68. Los acontecimientos de este tipo no se caracterizan por su duración sino por los efectos múltiples que generan. (En un reportaje a Mario Benedetti divulgado en un programa sobre este autor uruguayo en Canal Encuentro, decía que para su generación, el acontecimiento había sido la Revolución Cubana y no Mayo del '68, que no había tenido consecuencias significativas para los sudamericanos). Los grandes acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles, lo cual puede vincularse con el "efecto mariposa".

fenómenos. Las relaciones entre fuerzas ni siquiera suponen un “sujeto”. Aquí Nietzsche se muestra como un heredero de la tradición iluminista: Kant ya había impreso el giro al pensamiento por el cual se deja de poner el acento en el conocimiento para centralizar en la acción, en la moral. Después de él, la primacía de la acción se desarrollará cada vez más con Fichte, Schelling, Hegel, la filosofía del idealismo alemán, Marx y la filosofía de la praxis. Nietzsche es heredero de esta tradición que deja de pensar en términos de cosas o de esencias para pensar en términos de acción, de fuerzas (o, como la va a llamar más adelante: de voluntad). En síntesis, por un lado, el sentido es siempre múltiple porque está constituido por una pluralidad de fuerzas que lo definen pero también diferentes respecto a otras fuerzas; por otro lado, el sentido nunca es absoluto sino que cambia cuando cambian las fuerzas que se apoderan de él (Etchegaray, 2011: 216).

Retomemos el otro problema de la genealogía: el valor, Deleuze afirma que “la genealogía no solo interpreta sino también valora” (Deleuze, 1971: 14)

Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás (Deleuze, 1971: 14).

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

Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para mandar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la

jerarquía, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente (Deleuze, 1971: 16).

Por ello afirma Deleuze que el verdadero problema de la genealogía es la jerarquía,¹ y ella es inseparable de la diferencia y del origen. La genealogía tiene como tarea el problema del sentido y del valor y su mutua relación dado que “el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo” (Deleuze, 1971: 16). Entonces las fuerzas pueden ser evaluadas cualitativamente o cuantitativamente. Desde el punto de vista de la cualidad o diferencia, las fuerzas pueden ser altas o bajas, nobles o viles, dominantes o dominadas. Desde el punto de vista de cantidad, las fuerzas pueden ser fuertes o débiles, afirmativas o negativas.

El azar siempre pone en relación al menos dos fuerzas diferentes. La voluntad de poder es el elemento diferencial y genealógico de la fuerza, es decir, ella determina la relación de una fuerza con otra fuerza al tiempo que produce la cualidad de las mismas, a la vez que se manifiesta como un poder de ser afectado ya sea por fuerzas superiores, ya sea por fuerzas inferiores. “La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.” (Deleuze, 1971: 74) Por ello la voluntad de poder nunca se puede separar de la fuerza, sea esta cualquiera, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es al mismo tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante (cfr. Deleuze, 1971: 90). Tengamos en cuenta que la voluntad de poder no es la misma fuerza, hay que diferenciar la voluntad de la fuerza, pero la voluntad de poder no es exterior a la fuerza es la fuerza misma, su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar ¿quién quiere? No se puede responder la fuerza, porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere y, ello, no puede ser alienado ni delegado. Sin el

¹ Deleuze afirma que “la jerarquía tiene dos sentidos en Nietzsche. Significa, en primer lugar, la diferencia de las fuerzas activas y reactivas, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas (...) Pero jerarquía designa también el triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde los fuertes son contaminados, donde el esclavo que no ha dejado de ser esclavo prevalece sobre un señor que ha dejado de serlo: el reino de la ley y de la virtud. Y en este segundo sentido, la moral y la religión aún son teorías de la jerarquía” (DELEUZE, Gilles, NP, p. 88).

elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada. “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción” (Deleuze, 1971: 75). Deleuze también afirma que la voluntad de poder no es el ser ni tampoco el devenir. “La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial” (Deleuze, 1971: 91). Es decir es el poder de afectar y ser afectado, ello remite a que ella se muestra como sensibilidad, sensación, afectividad. Deleuze se pregunta entonces:

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, «en relación de tensión» unas con otras¹. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto ‘arbitrario’ de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad² de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas, reactivas. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Porque las fuerzas que entran en relación no poseen una cantidad, sin que al mismo tiempo cada una deje de tener la calidad que corresponde a su diferencia de cantidad como tal. Se llamará jerarquía a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas (Deleuze, 1971: 60-61).

No hay que entender el campo o el medio como algo previo a las fuerzas. Cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un

¹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 373 (citado por Deleuze).

² Se introduce aquí el concepto deleuziano de “multiplicidad”. Contra Platón, lo real no remite a lo uno, ni siquiera a la dualidad sino a una multiplicidad. No se parte de la identidad sino de la diferencia.

escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario. Las fuerzas crean el ámbito que necesitan. Cuando se da prioridad al campo o al medio la resolución del conflicto entre las fuerzas se traslada al contexto de la relación, a la totalidad que contendría a las fuerzas (a la manera del estructural-funcionalismo). El escenario o la totalidad es un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. En física se ha diferenciado entre los cuerpos y la energía, las ondas. Para Deleuze no hay escisión: cuerpo es energía, es una relación de fuerzas/energías.

Un cuerpo no se define por lo que es, sino por lo que puede; esto ya es un *quantum* de fuerzas en relación, afirma Deleuze citando a Spinoza. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Pero en un cuerpo, sostiene Deleuze, sólo se actualiza una porción de su poder. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder, su ritmo singular de cambio. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, "no sabemos de lo que un cuerpo es capaz" (Deleuze, 1971: 62). Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación dis-funcional con otros cuerpos, pero siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, identificar de antemano qué es un cuerpo. El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas, pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas, como se dijo más arriba, actualizándose sin agotar su poder de cambio. Ahora bien, la diferencia entre las fuerzas se llama "jerarquía". Todo cuerpo es una relación de fuerzas desiguales, es decir, jerárquicas. "Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su

cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades¹, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción” (Deleuze, 1971: 61). Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar. Las fuerzas reactivas están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte: “Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia²: ‘La gran actividad principal es inconsciente’³. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva⁴; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz” (Deleuze, 1971: 62). La conciencia⁵ es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales: una inferior y otra superior. La misma relación supone dos valoraciones, de acuerdo a la perspectiva de las fuerzas dominadas o a la de las fuerzas dominantes. La primera es la moral de los esclavos; la segunda es la moral de los señores. Los esclavos valoran partiendo del límite, de la ley, de lo que regula o impide. La conciencia parte de lo que no puede. Los señores valoran partiendo de lo que pueden. La valoración no está en la fuerza “en sí misma” sino en la relación que una fuerza establece con otras. Por eso, el concepto de fuerza no sustituye el concepto de substancia. Para Aristóteles la relación es un accidente de la substancia; para Nietzsche la

¹ La discusión entre mecanismo y finalidad es una falsa discusión ya que ambos son posibilidades de las fuerzas reactivas, ambos son reactivos. La verdadera discusión es entre lo reactivo y lo activo.

² Lo activo se identifica con lo inconsciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la conciencia. Las fuerzas activas escapan a la conciencia.

³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

⁴ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

⁵ Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador. Por ello afirma Deleuze que “La conciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’¹”(Deleuze, 1971: 60). “¿Qué es lo que es activo? Tender al poder². Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias³” (Deleuze, 1971: 63).

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

Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo (Deleuze, 1971: 63).

¹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

² NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

³ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault (Deleuze, 1987: 49ss): el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. Toda fuerza es, por definición, fuerza. No existe una fuerza *carente* de fuerza. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia. Se trata siempre de una relación, el poder es relación. Pero una incapacidad de lo reactivo para comprenderse a sí mismo más allá de su propio horizonte, que es el horizonte de la reacción, de la supervivencia.

Ahora bien estas fuerzas pueden ser evaluadas cuantitativamente, es decir qué cantidad de poder hay en cada una de ellas, pero a su vez, pueden ser evaluadas cualitativamente¹, es decir de acuerdo a *la diferencia de cantidad* de fuerza, por eso afirma Deleuze "activo y reactivo son las cualidades de la fuerza" (Deleuze, 1971: 63). La diferencia de cantidad de fuerza es la esencia de toda fuerza. Toda cuantificación supone una valoración previa, una perspectiva valorativa implícita. Lo cuantitativo supone siempre una valoración cualitativa. "Si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cantidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad" (Deleuze, 1971: 65). No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación cualitativa de las fuerzas se desprende de las diferencias de cantidad. Los cuerpos son relaciones de fuerzas diferentes. Es la diferencia entre esas fuerzas lo que constituye la cualidad. La diferencia entre las cantidades no es cuantitativa sino cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las cantidades, cuantitativamente, abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas. La cualidad de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o substancia. Es una relación que se cualifica de diferente manera de

¹ Se plantea aquí un problema de larga data (la relación entre lo cuantitativo y lo cualitativo): se había planteado ya en la *Lógica* de Hegel y se discutió largamente en la tradición dialéctica desde Marx hasta Lenin.

acuerdo con el otro término con el que se relaciona. Además aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria, equivalencial es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. El problema no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. El problema es lo que Nietzsche llamó nihilismo.

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

3. Conclusión: el eterno retorno de la diferencia, una filosofía del devenir y lo múltiple

El ser es comprendido por Deleuze como devenir de diferencia de fuerzas intensivas que se muestran y fluyen sobre un plano de consistencia. Ella es una diferencia que se rehúsa a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Aquí lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido a la identidad que opera en toda lógica de oposición. Esta es una diferencia móvil, que potencia y crea lo diferente, en cuanto diferente. Desde

esta consideración sostiene Deleuze *"Todo lo que ocurre y aparece es correlativo de órdenes diferenciales: diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencia, diferencia de intensidad"* (Deleuze, 1998: 110). Estas diferencias tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad, ello sugiere un proceso de permanente diferenciación, sin puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida o reducida, desde una instancia exterior a ella, porque no hay exterior, lo que hay (el devenir), es-y-diferencia. Esto es lo que llamamos "plano de consistencia"¹, necesario para quebrantar los límites fijos, que operan en la lógica de oposición metafísica. Consecuentemente, ello nos obliga a des-fundamentar al sujeto y al objeto de su carácter trascendental y, a su vez, nos obliga a dejar de pensar la diferencia a partir de un fundamento organizador. Desde la consideración del ser como devenir que diferencia activamente, el movimiento "es" flujo caótico, abierto, que des-fundamenta lo real. Pero ¿qué es la consistencia? La consistencia es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano. Recordemos que para Deleuze pensar es crear-conectar conceptos y este es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente pensamiento (sentido) y ser (voluntad) y que

¹ Debemos aclarar que el plano de inmanencia o plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica) lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos nuevamente ante la presencia de un fundamento absoluto al modo onto-teo-lógico de la metafísica occidental; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido-pensamiento. Es decir, el pensamiento es inseparable del ser y el ser mismo es inseparable del devenir de la vida.

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida (...). Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida (Deleuze, 1971: 115).

Conforme a la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche pensar es inventar nuevas posibilidades de vida, nuevas formas de sentido. Como hemos analizado en el apartado anterior, hay formas de vida que la exaltan y potencian, y otras formas que la aprisionan y de-potencian. En la inmanencia de la vida, en sus fuerzas es que se sitúa el elemento que permite evaluar las diferentes formas de vida y pensamiento. No hay verdades absolutas, mas allá del criterio que reside en la vida misma, sea esta noble o vil. Son estas fuerzas vitales las que permiten evaluar una vida como noble: fuerte creadora, o mesquina: llena de resentimiento y envidia. La filosofía crea conceptos sostiene Deleuze, esto es, experimentar para liberar las fuerzas vitales de todo aquello que tienda a conservarla y aprisionarla, porque la vida es devenir, flujo que siempre retorna. Pero debemos preguntarnos ¿Cuál es el ser del devenir? Deleuze nos da la respuesta "*Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir" (Deleuze, 1971: 39), y en su obra sobre Nietzsche afirma también: "El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia" (Deleuze, 1971: 69). De este modo, Deleuze comprende al retorno como repetición pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico sino que la repetición es de lo diferente de la diferencia, esto es, repetición de la posibilidad de relaciones, conexiones de fuerzas y multiplicidades siempre nuevas y diferentes. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio

retornar el que constituye al ser en cuanto se afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. "No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple" (Deleuze, 1971: 72). El mundo es un constante fluir de diferencias intensivas. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. ¿Qué comprende, entonces, Deleuze por diferencia?

Aparece aquí una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad como principio totalizador; en este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad¹ se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros² de otros. De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

¹ Cfr. GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en: MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Bs. As., 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

² Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido "1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas". Idem.

Problematizar la diferencia, a su vez, requiere experimentar la apertura del devenir en la cual los acontecimientos se dan y se hacen perceptibles en su arraigo originario que podemos nombrar junto a Nietzsche y Deleuze como Dionisos, que refiere a la comprensión del ser como diferencia-diferenciante que difiere de todo ente, pero que a su vez es posibilidad de todo ente, ello es, una fuerza eventualizante que se alza sobre la nada configurando distintos horizontes históricos, y que en su fluir por *medio* de las oposiciones los constituye en cuanto tal, pero los excede a la vez. En este sentido, las filosofías de Nietzsche y Deleuze son evidentemente contrastantes con el de la lógica de oposición que decide un fundamento absoluto en el que todo ente es fundamentado. El pensar por *medio* de las oposiciones metafísicas es aquel que no tiende a encerrar al pensamiento en la objetividad del concepto sino que abre un movimiento originario que en su función creativa y repetitiva hace acontecer y fluir nuevos mundos, instituye nuevos sentidos, nuevos acontecimientos. De este modo, estos pensadores se sitúan y dislocan la tradición metafísica de pensamiento. Este situarse en el *medio* de la metafísica permite una auténtica y siempre nueva reflexión filosófica cuyo movimiento es la libertad que deviene en la posibilidad de generar siempre nuevos sentidos históricos. Ello linda con lo que algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Heidegger, Gadamer y Vattimo entre otros, han denominado hermenéutica ontológica, considerando a la interpretación como rasgo esencial de la existencia humana y como base para la crítica de la metafísica occidental, cuyo apoyo lo encuentran también en Nietzsche cuando afirma que no hay hechos, sólo interpretaciones. ¶

Bibliografía

- COLEBROOK, C. (2002) *Gilles Deleuze*. Londres-Nueva York: Routledge.
- CRAGNOLINI, M. (2007) *Derrida, un pensador del resto*. Bs. As.: La Cebra.
- DELEUZE, G. (1971) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1986) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1998) *Diferencia y Repetición*. Madrid: Júcar.
- ESPERÓN, J. P. (2011) *¿Por qué la Filosofía en el Siglo XXI? La filosofía trágica de Nietzsche como apertura de la diferencia. Diálogo con la perspectiva heideggeriana*. Madrid: editorial académica española.
- ETCHEGARAY, R., et alia (2011) *La rebelión de los cuerpos*, Buenos Aires: Unlam.
- FINK, E. (2000) *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- GALLEGO, F. (2008), "Prefacio a un libro necesario", en: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As.: Las cuarenta.

- NIETZSCHE, F. (1980) *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York: Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- _____ (1986) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN (1986) *República*. Madrid: Gredos.
- VATTIMO, G. (2003) *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- _____ (1986) *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- _____ (2002) *Diálogo con Nietzsche*. Bs. As.: Paidós.
- VV.AA. (1994) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- VITIELLO, V. (1999) "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia". En *Secularización y nihilismo*. Bs. As.: Jorge Baudino-UNSAM.