

EL ETERNO RETORNO DE LA DIFERENCIA. ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL A PARTIR DE LAS FILOSOFÍAS DE HEIDEGGER, NIETZSCHE Y DELEUZE.¹

The eternal return of the difference. Elements for a critique of western metaphysics from the philosophies of Heidegger, Nietzsche and Deleuze.

Juan Pablo E. Esperón² (Usal, Unlam, Ancba, CONICET)

jpesperon@hotmail.com

Resumen.

En el presente artículo nos proponemos delimitar la metafísica occidental como onto-teología desde de la lectura de Heidegger y su vinculación con la cuestión del nihilismo a partir de la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto" para mostrar, luego, cómo Deleuze, también apoyado en la filosofía nietzscheana, postula una filosofía de la inmanencia y la diferencia de fuerzas como alternativa a un modo de pensar nihilista, reelaborando nociones claves de la filosofía nietzscheana, como fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia.

Palabras clave: metafísica, nihilismo, fuerza, diferencia, devenir.

Abstract.

In this paper we propose to define Western metaphysics as onto-theology from reading Heidegger and its connection with the question of nihilism from Nietzsche's statement "God is dead" to show then as Deleuze also supported Nietzschean philosophy, posits a philosophy of immanence and the difference of forces as an alternative to a mindset nihilistic, reworking key

¹ Artículo recibido el 04/2013, aprobado el 07/2013.

² Juan Pablo E. Esperón es Doctor, Profesor e Investigador de Filosofía por la Universidad del Salvador. Profesor e Investigador de la Universidad Nacional de la Matanza en Buenos Aires, Argentina y de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires. Es miembro del CONICET. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

notions of Nietzschean philosophy as a force, becoming, will, eternal return and difference.

Keywords: metaphysics, nihilism, power, difference, becoming.

I. La metafísica como onto-teo-logía.

La metafísica es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal, al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Es muy difícil explicar la procedencia de tal constitución, pero una de las hipótesis que podemos aventurar es la gran dimensionalidad que implica la noción del *ser*. La metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar, que desde Platón a la actualidad, se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás; pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa

toda existencia. Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. *Al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente.* Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente.

En la metafísica, entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: dando comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este extravío ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde ésta nació, al dirigirla por un camino extraviado y llevándola fuera de su inicio.³ Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, ‘el ser es la idea’; porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean.⁴ Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*, sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.⁵ El mundo de la naturaleza tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la “permanente presencia”. La *idea* es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales y, que además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las

³ Para Heidegger, hay una diferencia esencial entre *comienzo* e *inicio*. “Inicio” hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, “comienzo” nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas.

⁴ Introducción de Arturo Leyte a HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 16-17.

⁵ Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen⁶.

Cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta “¿qué es el ser?”, ha entendido al ser como no fue pensado originalmente porque, en su origen, el ser fue pensado, precisamente, a diferencia de lo ente. Consecuentemente, a la diferencia originaria que Parménides y Heráclito simplemente nombraron pero no tematizaron,⁷ Platón responde con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser y el ente, sino:

lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)⁸.

Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica de oposición excluyente), con lo cual se ha identificado la verdad con lo que las cosas tienen en general y en común⁹, pero que está más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica

⁶ Introducción de Arturo Leyte a HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia*, pp. 16-18.

⁷ El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis*, entendiendo por ella ‘la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que son’. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.

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

⁸ Introducción de Arturo Leyte a HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia*, p. 18. Aquí se pone de manifiesto el olvido de la diferencia ontológica en favor de la diferencia de modos de ser: qué-es (esencia), y que-es (existencia).

⁹ Recordemos que en la filosofía platónica las ideas conllevan el doble tratamiento metafísico (onto-teo-lógico), en el sentido de que la idea caracteriza, en general, lo ente, esto es, la idea como condición de posibilidad de todo ente, pues cada ente particular por ser y para serlo tiene que participar (fundamentarse) en ellas; además, todas las ideas tienen su fundamento último en la idea de Bien.

es la permanente presencia, la inmutabilidad: el concepto)¹⁰. Lo dicho da cuenta de por qué la filosofía se disuelve y es reemplazada por la metafísica,¹¹ puesto que ella absorbe todo el significado de la filosofía.

En la metafísica el tiempo simplemente no ha sido pensado en cuanto tal; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino también del nihilismo, como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger, que recoge el término a partir del sentido que éste pensador le otorga, *metafísica* es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica, la historia donde se olvida al ser, comienza con Platón y termina cuando se hace patente que allí, donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación.¹²

II. La “muerte de dios” como expresión del nihilismo.

La esencia del nihilismo¹³, que en sentido amplio Nietzsche expresa con la sentencia “Dios ha muerto” anunciada en el pasaje de *La Ciencia Jovial*, que

¹⁰ Introducción de Arturo Leyte a HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia*, pp. 17-18.

¹¹ Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá physicá*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, “traspasar algo” “por encima de”, se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es “*metá tá physicá*”, lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, “metafísica”. Cfr. HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, Bs. As, Nova, 1969, pp. 55-57.

¹² Introducción de Arturo Leyte a HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia*, pp. 21-23.

¹³ Nietzsche señala dos tipos de nihilismo: por un lado, el nihilismo activo, aquel según el cual tiene la fuerza para destruir los valores que han perdido sentido, pero todavía no tiene la fuerza para imponer y crear nuevos valores; pero, por otro lado, hay un nihilismo más peligroso, el nihilismo pasivo, que muestra por todas partes los signos de debilidad producto de la cultura occidental. Aquí, la fuerza propia del espíritu está cansada, agotada. Así, los valores que tenían crédito pierden su lugar, se consideran inadecuados, pero no hay fuerza para destruirlos, por lo tanto vuelven a aparecer con nuevos disfraces – religiosos, morales, epistémicos, estéticos-, cuya consecuencia es la decadencia en la cual está sumergida la cultura actual.

lleva el título de “El Hombre frenético”¹⁴; ha dado lugar a numerosísimos malos entendidos debido a que no podemos comprender qué quiere significar Nietzsche en ella si no se tiene en cuenta la temática que gira en torno al problema del nihilismo.

La sentencia “*Dios ha muerto*” nos indica (en relación con la cuestión del nihilismo), por un lado, la destrucción del mundo suprasensible (platónico) de las ideas eternas e incuestionables, pero por otro lado, significa también, la destrucción del modo de pensamiento tecno-científico, como único modo del pensamiento viable para el hombre.

Heidegger, por su parte, ya da cuenta de la desdivinización del mundo en su ensayo de 1938, titulado “*La época de la imagen del mundo*”¹⁵, como uno de los rasgos característicos de la época moderna; refiriéndose con aquella noción, no a la negación de dios, sino al modo como el cristianismo se ha configurado en una ideología, dando lugar a la huida de lo divino. Luego, interpretando el pasaje de Nietzsche, citado arriba, en su ensayo titulado “La frase de Nietzsche ‘Dios ha Muerto’”, Heidegger sostiene que esta sentencia designa el destino nihilista de dos milenios de historia occidental,¹⁶ al tiempo que nos advierte que con la muerte de dios, Nietzsche claramente refiere al dios cristiano como símbolo para designar la pérdida del valor del mundo suprasensible de la metafísica y su constitución onto-teo-lógica.

De este modo, el dios muerto designa que el valor de los valores, que sostuvieron y ordenaron la historia y la cultura occidental, ya no valen o lo que es lo mismo no tienen fuerza.¹⁷ Esto muestra, que la metafísica ha llegado a su consumación lo que significa, por un lado, no que haya acabado o finalizado, sino que ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro lado, al desplegar todas sus posibilidades, la metafísica muestra sus propios límites, lo cual nos coloca, de algún modo, fuera de ella. Para Heidegger, interpretando la sentencia de Nietzsche, el nihilismo es el movimiento fundamental de la historia

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich W., *La ciencia Jovial*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 116-118.

¹⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto” en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 160.

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto” en *Caminos de Bosque*, p. 162.

de occidente que, en la época de la técnica moderna, ha de consumarse, y que muestra, en todos los ámbitos de la realidad, sus consecuencias devastadoras. El discurso del hombre loco, que no es un hombre ateo como se suele interpretar, sino que mienta un hombre religioso en búsqueda de la divinidad (v. g. “*el hombre loco grita incesantemente: busco a dios, busco a dios*”¹⁸), nos advierte que el nihilismo a llegado y a penetrado en nuestra cultura, pero también, que aún no hemos de tomar conciencia de semejante situación y decadencia que conlleva semejante advenimiento (v. g. los mercaderes que creen que descreyendo de toda religión se ha superado el nihilismo). Ello muestra que seguimos pensando, aún, de acuerdo a la lógica metafísica.

III. ¿Es activo - es reactivo?: elementos para una crítica de la metafísica occidental.

Es sabido el gran interés que la obra de Nietzsche despierta en el pensamiento de Deleuze 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 del pensamiento, al cual se puede llegar a través de la deducción o la dialéctica y, de esta manera, llegar a conocer la esencia del hombre, de la vida, del 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 del ente 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 concepto de “la verdad”, el cual también queda cuestionado junto a la noción de ser, sea comprendido ya como adecuación, ya como correspondencia o certeza de la 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

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich W., *La ciencia Jovial*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 117.

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 una nueva crítica evaluando las inter-relaciones y las conexiones que entre las diferentes fuerzas se establecen.

Deleuze sostiene, entonces, 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*”¹⁹. 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.²⁰

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

¹⁹ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París: PUF, 1962. Edición hispana: Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 1971. En adelante todas las citas se harán de la edición hispana aquí citada con la sigla NP. En este caso DELEUZE, Gilles, NP, p. 7.

²⁰ DELEUZE, Gilles, NP, p. 9.

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 aparición ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual.²¹

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 acontecimiento 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,

²¹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 10.

está desarrollando una teoría general de la fuerza, que no se restringe a las relaciones humanas ni sociales, tampoco a lo orgánico, vital o biológico. Las fuerzas son relaciones entre fenómenos. Las relaciones entre fuerzas ni siquiera suponen un “sujeto”. Aquí Nietzsche se muestra como un heredero de la tradición iluminista: Kant ya había impreso el giro al pensamiento, con él se deja de poner el acento en el conocimiento para centralizarlo 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.²²

Retomemos el otro problema de la genealogía: el valor, Deleuze afirma que “la genealogía no solo interpreta sino también valora”²³

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.²⁴

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

²² ETCHEGARAY et, ALIA, *La rebelión de los cuerpos*, San Justo, Unlam, 2012, p. 234.

²³ DELEUZE, Gilles, NP, p. 14.

²⁴ DELEUZE, Gilles, NP, p. 14.

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.²⁵

Por ello, afirma Deleuze que el verdadero problema de la genealogía es la jerarquía,²⁶ 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”²⁷. Entonces las fuerzas pueden ser evaluadas cualitativamente o cuantitativamente. Desde el punto de vista de la cualidad, las fuerzas pueden ser activas o reactivas, nobles o viles, dominantes o dominadas. Desde el punto de vista de cantidad, las fuerzas pueden ser fuertes o débiles, afirmativas o negativas. Así lo explica Deleuze:

Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica.²⁸

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

²⁵ DELEUZE, Gilles, NP, p. 16.

²⁶ 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” en DELEUZE, Gilles, NP, p. 88.

²⁷ DELEUZE, Gilles, NP, p. 16.

²⁸ DELEUZE, Gilles, NP, p. 77.

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.²⁹

Por ello la voluntad de poder nunca se puede separar de la fuerza, sea ésta cualquiera, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es, al mismo tiempo, determinada y determinante, cualificada y cualificante.³⁰ 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 su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar ¿quién quiere? No se puede responder la fuerza porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere y, ello no puede ser alienado ni delegado. Sin el elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada: “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción”³¹. 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”³². 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?³³ 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

²⁹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 74.

³⁰ DELEUZE, Gilles, NP, p. 90.

³¹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 75.

³² DELEUZE, Gilles, NP, p. 91.

³³ DELEUZE, Gilles, NP, pp. 60-61.

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”³⁴. 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.³⁵ 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 finalidades³⁶, 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 reacción³⁷.

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar y 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:

³⁴ DELEUZE, Gilles, NP, p. 62.

³⁵ ETCHEGARAY, Ricardo et AliA, *La rebelión de los cuerpos*, p. 234.

³⁶ 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.

³⁷ DELEUZE, Gilles, NP, p. 61.

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia³⁸: 'La gran actividad principal es inconsciente'³⁹. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva⁴⁰; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz.⁴¹

La conciencia⁴² es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales: una inferior y otra superior. La misma relación supone dos valoraciones, de acuerdo a la perspectiva de las fuerzas dominadas o a la de las fuerzas dominantes. La primera es la moral de los esclavos; la segunda es la moral de los señores. Los esclavos valoran partiendo del límite, de la ley, de lo que regula o impide. La conciencia parte de lo que no puede. Los señores valoran partiendo de lo que pueden. La valoración no está en la fuerza "en sí misma" sino en la relación que una fuerza establece con otras. Por eso, el concepto de fuerza no sustituye el concepto de substancia. Para Aristóteles la relación es un accidente de la substancia; para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador.⁴³ Por ello, afirma Deleuze, que "La conciencia: testimonia únicamente 'la formación de un cuerpo superior'^{44,45}:

'¿Qué es lo que es activo? Tender al poder'⁴⁶. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar son los rasgos de la fuerza activa.

³⁸ Lo activo se identifica con lo inconciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la conciencia. Las fuerzas activas escapan a la conciencia.

³⁹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

⁴⁰ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

⁴¹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 62.

⁴² Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

⁴³ ETCHEGARAY et, ALIA, *La rebelión de los cuerpos*, p. 221.

⁴⁴ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

⁴⁵ DELEUZE, Gilles, NP, p. 60.

⁴⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias^{47,48}.

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. 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.⁴⁹

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 Foucault⁵⁰: el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. No existe una fuerza *carente* de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia.⁵¹ Pero se trata siempre de una relación, el poder es relación. Aparece aquí una tesis central en la

⁴⁷ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

⁴⁸ DELEUZE, Gilles, NP, p. 63.

⁴⁹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 63.

⁵⁰ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 49 ss.

⁵¹ ETCHEGARAY et, ALIA, *La rebelión de los cuerpos*, p. 231.

interpretación de Deleuze: no hay posibilidad para que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. El problema no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. El problema es lo que Nietzsche llamó nihilismo.

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?, ¿qué fuerzas están detrás de ella? 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.

IV. Conclusión. “El eterno retorno de la diferencia”.

El ser es comprendido por Deleuze como devenir de diferencia de fuerzas intensivas que se muestran y fluyen sobre un plano de consistencia. Las fuerzas son diferencias que se rehúsan 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 metafísica. Esta es una diferencia móvil, que potencia y crea lo diferente, en cuanto diferente. Desde esta consideración, sostiene Deleuze: “*Todo lo que*

ocurre y aparece es correlativo de órdenes diferenciales: diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencia, diferencia de intensidad⁵². 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”⁵³, necesario para quebrantar los límites fijos, que operan en la lógica de oposición metafísica. Consecuentemente, ello nos obliga a des-fundamentar al sujeto y al objeto de su carácter trascendental y, a su vez, nos obliga a dejar de pensar la diferencia a partir de un fundamento organizador. Desde la consideración del ser como devenir que diferencia activamente, el movimiento “es” flujo caótico, abierto, que des-fundamenta lo real. Pero ¿qué es la consistencia? La consistencia es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto, pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta, dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen, constantemente, conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano. El plano de inmanencia o consistencia es un plano que se forja de dos caras: una comprende al ser (en tanto devenir), la otra refiere al pensamiento (el concepto). El concepto expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros,

⁵² DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Madrid, Júcar, 1998, p. 110.

⁵³ Debemos aclarar que el plano de inmanencia o el 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.

conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y). Recordemos que para Deleuze pensar es crear-conectar conceptos y éste es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano, como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva, el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente pensamiento (sentido) y ser (voluntad) y que, por un lado, se distribuye (el plano) como realidad y, por otro, se interpreta como sentido-pensamiento. Es decir, el pensamiento es inseparable del ser y el ser mismo es inseparable del devenir de la vida:

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.⁵⁴

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 ésta noble o vil. Son estas fuerzas vitales las que permiten evaluar una vida como noble: fuerte creadora, o mezquina: llena de resentimiento y envidia. Sostener la inmanencia de la vida y del pensamiento implica rechazar, necesariamente, los fundamentos absolutos y las verdades universales. La inmanencia solo es inmanente a sí misma y a su

⁵⁴ DELEUZE, Gilles, NP, p. 115.

propio devenir infinito. El peligro que ha acechado y acecha a la inmanencia de la vida es atribuirle ésta a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales propios de la tradición filosófica que se apropian del movimiento, de la inmanencia de la vida, lo detienen y atrapan para ponerlo a disposición (objetividad del concepto). Detener el movimiento implica negar el devenir de la vida. La inmanencia de la vida refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada, instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente al ser. Así Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”⁵⁵. De este modo, la realidad (el mundo) aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).⁵⁶ 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”⁵⁷, 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.⁵⁸

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

⁵⁵ MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As., Las cuarenta, 2008, p. 72.

⁵⁶ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama para Deleuze: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano.

⁵⁷ DELEUZE, Gilles, NP, p. 39.

⁵⁸ DELEUZE, Gilles, NP, p. 69.

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”⁵⁹.

El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere.⁶⁰

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

el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación.⁶¹

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

A partir de la noción de eterno retorno, entonces, se aborda definitivamente, desde la filosofía al tiempo, en su dinamismo constitutivo y se acaba con las nociones estáticas y abstractas de pasado, presente y futuro. Asimismo, lo que retorna es la diferencia, esto implica que no hay ser ni unidad fundamental ni identidades de antemano. El mundo es un constante fluir de diferencias intensivas. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. ¿Qué comprende, entonces, Deleuze por diferencia?

⁵⁹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 72.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles, NP, p. 69.

⁶¹ DELEUZE, Gilles, NP, p. 72.

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 (al modo metafísico); 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 potencialidad⁶² 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 simulacros⁶³ de otros.⁶⁴ 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.

Bibliografía.

CRAGNOLINI, M (2007), *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La Cebra,
 COLEBROOK, C. (2002) *Gilles Deleuze*. Londres-Nueva York: Routledge.

⁶² GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As., Las cuarenta, 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.

⁶³ Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido "1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas". GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, nota 9, p.17.

⁶⁴ GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, nota 9, p. 16.

- DELEUZE, G. (1986) *Foucault*. Bs. As., Paidós.
- _____ (1986), *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.
- _____ (1998) *Diferencia y Repetición*. Madrid, Júcar.
- ESPERÓN, J. P., (2010), "Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna", publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, Córdoba, editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- _____ (2010), "Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico" en *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Publicação semestral do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) Brasil, 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2.
- _____ (2011) "Pensar más allá de la dialéctica. Nietzsche, Heidegger y la diferencia" en *Nuevo Itinerario*. Revista digital de filosofía, dependiente de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Año VI, Volumen 6.
- ETCHEGARAY et, ALIA (2012), *La rebelión de los cuerpos*, San Justo, Unlam.
- FINK, E (2000), *La filosofía de Nietzsche*, A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, M (1969), *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Bs. As, Nova.
- _____ (1971), *Ser y tiempo*, trad, J. Gaos, México, FCE,.
- _____ (1990), *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos.
- _____ (1990), *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1990.
- _____ (1995), "La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto" en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza.
- _____ (1995) "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza.

- _____ (2000), "La esencia del fundamento" en *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza.
- _____ (2000), *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Madrid, Destino.
- _____ (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Bs. As, Almagesto.
- LEYTE, A (1990), "Introducción a Identidad y Diferencia" en HEIDEGGER, M., *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- MENGUE, P., (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As., Las cuarenta.
- NIETZSCHE, F (1990), *La ciencia Jovial*, Caracas, Monte Avila.
- _____ (1995), *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- _____ (1951), *La voluntad de dominio*, Bs. As., Aguilar.
- SANTIESTEBAN, L (2009), "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche" en *Diánoia*, volumen LIV, número 63, revista de la UNAM.
- VATTIMO, G (2002), *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Bs. As., Paidós.
- _____ (1986), *Las aventuras de la diferencia*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península.
- VITIELLO, V. (1999), "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia" en *Secularización y nihilismo*, Bs. As., ed. Jorge Baudino-UNSAM.