

METAFÍSICA Y POST-FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER Y GILLES DELEUZE

Juan Pablo E. Esperón ¹

UNLaM, Usal, Ancba, CONICET

jpesperon@hotmail.com

"Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos"

Juan Pablo E. Esperón "METAFÍSICA Y POST-FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER Y GILLES DELEUZE" vol. 1, n° 4, año 2, del 15 de noviembre de 2013, pp. 62-96
ISSN 2250-8139

Artículo original autorizado para su primera publicación en revista RiHumSo

Resumen

En el presente artículo nos proponemos delimitar la cuestión del fundamento y la verdad en la tradición filosófica occidental a partir de preguntarnos ¿qué son y cómo se constituyen tanto el fundamento como la verdad? tomando como eje la lectura heideggeriana sobre el tema, y luego relevamos 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 y diferencia.

¹ 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 y de la sociedad iberoamericana de estudios heideggerianos. Es editor responsable de la revista de filosofía Nuevo pensamiento dependiente del instituto de investigaciones filosóficas del la Universidad del salvador, área San Miguel en Bs. As. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

Summary

METAPHYSICS AND POST-PHILOSOPHY IN THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER AND GILLES DELEUZE

In this paper we propose to define the question of the foundation and truth in the Western philosophical tradition from ask what they are and how they are both the foundation and the truth? taking as the Heideggerian reading on the subject, and then we collected some connections of the reception Deleuzian of the Nietzsche philosophy exposed in his book "Nietzsche and Philosophy" to show how Deleuze fight and runs a decisive attack against the problem of the foundation and truth, issues specific to the philosophical tradition whose route requires, to Deleuze, liberated to being of those bonds, rethinking key concepts as force Nietzschean philosophy, becoming, will return and eternal difference.

Keywords: force, becoming, will, eternal return and difference.

Introducción

Según Heidegger, la metafísica occidental se constituye y se caracteriza, desde su comienzo histórico, por estar determinada desde una estructura de pensamiento cuyo carácter es la oposición disyuntiva exclusiva² que presupone la lógica de la identidad. Dicha estructura está constituida por polos que se oponen entre sí para, luego, fundamentar la reducción de uno a otro. Ello pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de occidente, dado que, tal estructura de oposición que fue instituida por Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica, elaborando de la misma manera y bajo la misma lógica la reducción, a saber: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las *creaturas* al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad). Ello, a su vez, muestra ciertos límites 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 y, por otro lado, abordamos una posición alternativa al planteo de la tradición filosófica a partir de la recepción deleuziana del pensamiento de Nietzsche. En Deleuze hemos encontrado una lucha feroz por liberar al pensamiento de toda lógica de reducción y oposición dualista o binaria³ que rige la tradición filosófica occidental, que justamente limita la actividad del pensar⁴ en cuanto que en esta tradición el pensamiento

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

³ 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 exclusiva³ 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.

⁴ 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.

siempre debe encontrar aquel fundamento absoluto que justifique lo ente en general y a sí mismo. 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 ende, planteado este escenario, en el presente artículo nos proponemos delimitar la cuestión del fundamento y la verdad en la tradición filosófica occidental a partir de preguntarnos ¿qué son y cómo se constituyen tanto el fundamento como la verdad? tomando como eje la lectura heideggeriana sobre el tema, y luego relevamos algunas conexiones de la recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche expuesta en su libro “Nietzsche y la filosofía”⁵ 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.

I. El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana.

A. La disolución de la filosofía en metafísica en el pensamiento de Martin Heidegger.

Desde su inicio, la filosofía nace ligada a un forma de pensamiento de índole especulativo que impulsa la búsqueda de un fundamento o principio absoluto (*arkhé*),⁶ que permita explicar por qué son las cosas (fundamentar su existencia) y qué son las cosas (qué es lo que hace que los entes sean, su esencia) produciendo, disponiendo y determinando, al mismo tiempo, un tipo

⁵ 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 NF.

⁶ Del griego antiguo ἀρχή.

discurso (*lógos*)⁷ de aquello pensado y fundamentado que podemos expresar en la estructura de la proposición lógica del lenguaje S es P,⁸ cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Es sabido que los pensadores que iniciaron la filosofía han especulado en este sentido.⁹ Así los primeros filósofos que indagaron por el fundamento de los entes naturales, entre ellos: Tales, Anaxímenes y Anaximandro han hallado (intuído), como sustrato de la realidad, un ente material (el agua, lo indeterminado o el aire) y, de ello se infiere, la reducción de la multiplicidad de entes a un fundamento único. En contraposición, los Pitagóricos, Sócrates y Platón han tomado un aspecto formal y abstracto para explicar la realidad, respondiendo a la pregunta por el fundamento con la cifra, el concepto y la idea, respectivamente. Sin embargo, es Aristóteles quien responde al problema de la *arkhé*, como búsqueda en torno al fundamento de la totalidad de lo existente, con la noción de substancia (*ousía*),¹⁰ como un compuesto de materia y forma.

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

⁷ Del griego antiguo λόγος.

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

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

¹⁰ Del griego antiguo οὐσία.

¹¹ Del griego antiguo εἶναι.

relación, se manifestará un modo peculiar de comprender, habitar y aprehender el mundo lo que constituirá a la historia como tal.

Ahora bien, cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1998: p.74, 982^a), asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, puesto que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: *“La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales”* (Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, 1985: p. 43). Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en tanto que es y las propiedades que por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser en miras al fundamento de los entes.

La metafísica, por ende, es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que 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. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones¹² que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo in-pensado en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás, pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.¹³ 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. Ello constituye el olvido de la diferencia como *diferencia-diferenciante*.

El ser-humano, en su quehacer cotidiano y quizás sin ser consciente de ello, tanto en el lenguaje como en la relación que tiene con las cosas mismas en

¹² Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad*.

¹³ Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad.

cuanto habita el mundo, comprende o, como diría Heidegger, tiene una pre-comprensión que se establece entre el ser y la nada, entre el ser y el devenir, entre el ser y la apariencia y entre el ser y el pensar. Esto significa que, en el habla cotidiana, expresamos siempre una pre-comprensión del ser que implica co-pensarlo en el horizonte de la nada, del devenir, de la apariencia y del pensar. Pero lo decisivo dentro de este aspecto, y que Heidegger ha señalado lúcidamente, es que la metafísica se desarrolla como actividad que supone al pensamiento dentro del horizonte onto-teo-lógico, pero no convierte a la dimensión del ser mismo y a la relación que este tiene con lo ente en problema; es decir, no se pregunta ¿qué es la diferencia y por qué la diferencia? Solo se problematiza y se desarrolla la cuestión de lo ente. En Platón, por ejemplo, lo ente aparece como aspecto o idea cuya estabilidad y unidad hacen que permanezca idéntica a sí misma. Por el contrario, las cosas sensibles muestran una inestabilidad en tanto devienen, surgen y desaparecen; en tanto entes sensibles su ser consiste en participar o imitar a las ideas. En Aristóteles ello tiene el carácter de interpretación categorial de la *ousía*, como también la comprensión de la cosa como obra (*ergon*)¹⁴ en el ámbito de la *dýnamis*¹⁵ y la *energeia*.¹⁶ Ahora bien, este esquema o estructura que define a la metafísica onto-teo-lógicamente no puede ser atribuido absolutamente ni a Platón ni a Aristóteles; aunque Heidegger sostenga, que en Aristóteles, la metafísica se constituyó como tal. Numerosos estudios han demostrado que ello es insostenible. Sin embargo, podemos afirmar que la metafísica se ha afianzado, de tal modo, conforme a la tradición medieval, a la asimilación y apropiación de la filosofía griega por el mundo cristiano; y, fundamentalmente, a las discusiones escolásticas y a la relectura de Aristóteles en clave teológica. Para rastrear cómo se afianza la metafísica, habría que realizar un análisis exhaustivo de la historia interna de las ideas en esta época, pero cuyo fin no persigue este estudio. Ahora bien, a modo de indicaciones, podemos establecer cuatro oposiciones propias del modo de pensamiento metafísico: 1) cuando la investigación es guiada por la oposición entre el ser y la nada, lo que se pregunta es por el ente en cuanto tal; 2) cuando la oposición es entre el ser

¹⁴ Del griego antiguo ἐργων.

¹⁵ Del griego antiguo δύναμις.

¹⁶ Del griego antiguo ἐνέργεια.

y el devenir, se pregunta por la relación existente entre lo uno y lo múltiple; 3) cuando la oposición se piensa entre el ser auténtico y el ser inauténtico, se pregunta por el ente supremo como criterio absoluto de ser; y 4) cuando la oposición es entre el ser y el pensar, se pregunta y tematiza por el estatus y la concepción de la verdad. Estos problemas guían el pensar filosófico en cuanto la metafísica es comprendida onto-teo-lógicamente, y corresponden a lo que en la tradición filosófica, tanto en la época antigua, como en la medieval y la moderna, se ha conceptualizado bajo la noción del *ser* en el horizonte de lo que se dio en llamar “trascendentales del ser”, con matices diferentes en cada una de ellas: *on, hen, agathon, alethes*;¹⁷ o, *ens, unum, bonnum y rerum*. (Cfr. Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, 2000: p. 218). De este modo, queda evidenciada la lógica de oposición, que se instituye y guía a todo pensar filosófico dentro de la tradición metafísica, y que frente a la problematización y tematización de aquellas oposiciones, la filosofía resuelve reducir uno de los extremos al otro, esto es, identificar lo verdaderamente real con uno de los extremos de la oposición que se fundamenta sobre el otro extremo, el cual, a su vez, se yergue en cimiento de éste. Entonces, en la filosofía antigua podemos decir, de modo general, que se reduce lo múltiple a lo uno (i. e. la idea en Platón; la sustancia en Aristóteles), donde el pensamiento metafísico opera categóricamente de acuerdo a una suerte de onto-logía objetiva inmanente; en el caso de la filosofía medieval, a la pregunta: ¿por qué lo creado? La respuesta es categórica y reduccionista: “porque depende de su creador”, en este caso, tendríamos una suerte de teo-logía objetiva trascendente. Por último, cuando la filosofía moderna se pregunta, de modo general, por la relación entre sujeto y objeto, podemos decir que se reduce lo representado a la representación, donde el pensamiento establece las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto. Por ello, es que la metafísica se presenta, en la época moderna, como una suerte de onto-logía subjetiva trascendental.¹⁸ Ahora bien, ¿qué sucede con nuestra época, la actual?, ¿cómo es comprendida tal relación de oposición? El desarrollo del

¹⁷ Del griego antiguo ὄν, ἔν, ἀγάθων, ἀλήθεις.

¹⁸ Recordemos que para Heidegger la metafísica y su historia se constituye en íntima unión onto-teo-lógica. Nosotros estamos mostrando el carácter distintivo y peculiar que cada época conlleva.

texto tiende a problematizar esta cuestión determinante para situarnos y habitar el mundo en el siglo XXI.

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

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

En filosofía se llama ente a todo aquello que es y que existe de alguna manera, ya sean sensibles, como los entes físicos o los entes psíquicos; ideales, como los entes matemáticos y las esencias; y los axiológicos, como los valores morales. De todo esto puede predicarse: el término *es*. A lo que hace que estos entes sean, se lo llama "ser". Cuando preguntamos, entonces, por el ser de los entes planteamos el asunto propio de la filosofía cuyo carácter es onto-lógico.

Ahora bien, en la tradición filosófica encontramos un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción; es decir, cuando el ser humano piensa lo real, lo nombra discursivamente, suponiéndolo. Ello es lo que enuncia la proposición "S es P", donde se comprende al "es" como fundamento de lo ente en tanto identidad onto-lógica. El principio de identidad afirma que "todo ente es idéntico a sí mismo". La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$.¹⁹ Este principio es considerado la suprema ley

¹⁹ La identidad, en su sentido originario, es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica, en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico. Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no (Cfr. Heidegger, Martin, "¿Qué es Metafísica?", 2000).

lógica del pensar.²⁰ La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido; el primer principio señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto, y el segundo, señala que todo ente es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*” (Eggers Lan, y Juliá, *Los filósofos presocráticos*, tomo I: p.436-438). Pues, ¿qué significa esta fórmula, leída desde la tradición metafísica?, la fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens*. Siempre que tomamos a un ente como ente, lo estamos considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando decimos lo mismo, por ejemplo una flor es una flor, se está expresando una tautología, no nos hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, pero esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula $A = A$, habla de igualdad, por lo cual, no se nombra a cada A como lo mismo. La identidad anunciada por Parménides no dice que todo ente sea igual a sí mismo, dado que identidad e igualdad no son lo mismo, pero nuestra tradición ha confundido ambos sentidos. La palabra identidad deriva del griego *tó autó*²¹ que significa “lo mismo”, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Tal fórmula encubre lo que, en su origen, la identidad anuncia. Este cambio de sentido (de mismidad a igualdad y unidad), en la comprensión de la identidad, produce un extravío en el pensar occidental, claramente señalado por Heidegger, constituyendo la historia de la metafísica, y disolviendo la esencia de la filosofía relativa a problematizar la diferencia, en onto-teo-logía. A partir de ello, se piensa la triple relación constitutiva de lo real y de la filosofía, esto es: ser-humano, entes y ser, presuponiendo el principio de identidad. Esto determina, en lo sucesivo, la objetivación de lo real a través del concepto y

²⁰ El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la auto-identidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada “lógica de predicados”, esto es, $(x) (x = x)$, donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición ($A = A$), donde la letra A es una variable proposicional.

²¹ Del griego antiguo *tò aútò*.

posibilitará la manipulación tecno-científica. Ahora bien, ¿qué expresa el principio de identidad?

Lo que expresa el principio de identidad, en la historia de la metafísica, es que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente, y se constituye como supuesto de todo pensar, en la medida en que es una ley que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo (Cfr. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 1986: p. 154). Igualdad y unidad pertenecen a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si los rasgos fundamentales del ser son la unidad y la igualdad, éstos rasgos son concebidos como fundamentos de todo lo ente (unificados por el principio de identidad), posibilitando su aparición y su permanente presencia en la unidad de la identidad de sí mismo.

La primera formulación de la noción de identidad aparece dentro del pensamiento occidental en el pasaje del fragmento B 2 del Poema de Parménides que reza “*tò gàr autò noeín estín te kai eînai*”,²² que Heidegger vierte al alemán como “*Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein*”, y que traducimos a nuestra lengua hispana del siguiente modo: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”. Reparemos en la cita; *to autó*, en griego, significa “lo mismo”, pero es comprendido, bajo categorías ontológicas de la ciencia filosófica, en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como “igualdad”, en sentido lógico, y como unidad, en sentido “óntico”. Así, podemos observar que en la frase de Parménides, leída desde la tradición filosófica, opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides, en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma, así, en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó*, en griego; *idem*, en latín; *das Selbe*, en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica; la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y

²² Del griego antiguo “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”.

pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es”²³ como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. *Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria.* Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su *diferencia-diferenciante*, con lo ente.

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

Por otro lado, en la época moderna, el pensar se determina a sí mismo (principio evidente) como elemento determinante con respecto al ser que, a su vez, implica la disposición de una nueva concepción de la verdad definida como certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). “*Pienso, luego soy*”,²⁴ afirma Descartes, dado que fuera del pensamiento nada hay; el ser, necesariamente, tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser, en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna es

²³ Del griego antiguo ἐστίν.

²⁴ “*Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy- era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba*” (Descartes, René, *Discurso del Método*, 1999: p. 108). Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan idénticos. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre como substancia pensante. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

configurada, de este modo, como *identidad subjetiva*. La identidad es comprendida entre la representación y lo representado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general en cuanto que es el ente privilegiado, entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.²⁵ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto. Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad, en cuanto tal, queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí: la identidad sujeto-verdad-objeto. Pero, en cuanto pre-sub-puesto, Descartes, con su duda metódica, no problematiza el principio de identidad, dado que éste sostiene toda la fundamentación metafísica. Por lo tanto, en la metafísica cartesiana no se da un nuevo comienzo de la filosofía, sino que continúa su desarrollo, abriendo una nueva época en su historia.

Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se haya llevado a cabo. Para ello, debemos señalar el rumbo metafísico que el proceso consumará en la filosofía de Hegel. Si el yo pienso es concebido como principio, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto –es la unidad sujeto-objeto–, es decir,

²⁵ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda” (Descartes, René, *Discurso del Método*, 1999: p. 95). Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero, asimismo, requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo, en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto, es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

el saber absoluto. Aquí estamos ante la dialéctica, donde no es ya lógica formal, sino que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad (Cfr. Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, 1985: p. 44).

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

II. Más allá del fundamento y la verdad. La recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche. “Activo-reactivo”: una ontología de la diferencia de fuerzas.

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 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 inter-relaciones y las conexiones que entre las diferentes fuerzas se establecen.

Deleuze, por su parte, 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*” (NF: p. 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” (NF: p. 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” (NF: p. 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 apodere 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 acontecimiento²⁶ 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 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:

²⁶ 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”.

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

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

“Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás” (NF: p. 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” (NF: p. 16).

Por ello afirma Deleuze que el verdadero problema de la genealogía es la jerarquía,²⁷ 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” (NF: p. 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. 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” (NF: p. 77).

²⁷ 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”. (NF: p. 88).

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 (NF: p. 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. NF: p. 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 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” (NF: p. 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” (NF: p. 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 otras²⁸. 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 pluralidad²⁹ 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 (NF: p. 60-61).

²⁸ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 373 (citado por Deleuze).

²⁹ 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.

No hay que entender el campo o el medio como algo previo a las fuerzas. Cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario. Las fuerzas crean el ámbito que necesitan. Cuando se da prioridad al campo o al medio la resolución del conflicto 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” (NF: p. 62). Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación disfuncional 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 finalidades³⁰, 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” (NF: p. 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 conciencia³¹: ‘La gran actividad principal es inconsciente’³². La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva³³; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz (NF: p. 62).

³⁰ 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.

³¹ Lo activo se identifica con lo inconsciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la conciencia. Las fuerzas activas escapan a la conciencia.

³² Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

³³ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

La conciencia³⁴ 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. Por ello afirma Deleuze que "La conciencia: testimonia únicamente 'la formación de un cuerpo superior'³⁵" (NF: p. 60).

"¿Qué es lo que es activo? Tender al poder'³⁶. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias³⁷"(NF: p. 63).

³⁴ Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

³⁵ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

³⁶ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

³⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

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 “dionisíaco” 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 (NF: p. 63).

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 (Cf. Deleuze, G., *Foucault*, 1987: pp. 49 ss): 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 cualitativamente³⁸, es decir de acuerdo a *la diferencia de cantidad* de fuerza, por eso afirma Deleuze “activo y reactivo son las cualidades de la fuerza” (NF: p. 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” (NF: p. 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 acuerdo con el otro término con el que se

³⁸ 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.

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.³⁹

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.

³⁹ “Según Nietzsche, el nihilismo es el lógico punto final de la filosofía Occidental. La filosofía comienza con un proyecto de vida del ascetismo: el renunciar al deseo por algún mundo más alto o mejor (como el mundo de la verdad). Nos imaginamos un mundo más verdadero y mejor más allá de apariencias. Cuando fallamos en comprender aquel mundo verdadero nos caemos en la desesperación o el nihilismo, ya que hemos perdido aquel mundo más alto que nosotros nunca tuvimos. La consecuencia es el resentimiento. Todavía sentimos la pérdida de algún mundo más alto o mejor, y entonces nos imaginamos culpables, castigados o excluidos. Esto alcanza su culminación con el cristianismo donde somos permanentemente culpables en un mundo irredimiblemente caído. Para Nietzsche, la respuesta apropiada a esta caída en el nihilismo, la decadencia y el resentimiento no consiste en encontrar otra base de verdad, sino en abandonar nuestra esclavitud a la verdad. Tenemos que tener la fuerza y el coraje para vivir con este mundo aquí y ahora” (Colebrook, C., *Gilles Deleuze*, 2002: p. 19).

Conclusión. La inmanencia. “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, G., *Diferencia y Repetición*, 1998: p. 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”,⁴⁰ 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

⁴⁰ 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.

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, 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 este es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente pensamiento (sentido) y ser (voluntad) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido-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 (NF: p. 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. 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 propio devenir infinito. El peligro que ha acechado y acecha a la inmanencia de la vida es atribuir esta 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” (Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, 2008: p. 72). De este modo, la realidad (el mundo) aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o

estabilización (estratos o segmentos).⁴¹ 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” (NF: p. 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” (NF: p. 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” (NF: p. 72).

“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

⁴¹ 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.

retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere” (NF: p. 69).

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” (NF: p. 72).

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

A partir de la noción de eterno retorno, entonces, se aborda 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 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?

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 potencialidad (Cfr. Gallego, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, 2008, nota 9: p. 16) 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 simulacros⁴² de otros (Cfr. Gallego, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, 2008, nota 9: p. 16). 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.

5. Bibliografía

- Aristóteles (1998), *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
Colebrook, C. (2002) *Gilles Deleuze*. Londres-Nueva York: Routledge.
Corti, Enrique (1985), “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Bs. As: Usal.
Deleuze, G. (1987) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
Deleuze, G. (1986) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
Deleuze, G. (1998) *Diferencia y Repetición*. Madrid: Júcar.
Descartes, René, (1999), *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Alianza, Madrid.
Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., (1994) *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.

⁴² 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*, 2008, nota 9: p.17).

- Esperón, Juan Pablo E., (2010), “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, Córdoba: editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- _____, (2010). “Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico”, *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Publicação semestral do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) Brasil, 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2.
- _____, “Pensar más allá de la dialéctica. Nietzsche, Heidegger y la diferencia”, *Nuevo Itinerario*. Revista digital de filosofía, dependiente de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Año VI, Volumen 6, 2011.
- Fink, Eugen, (2000), *La filosofía de Nietzsche*, A. Sanchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin, (1971), *Ser y tiempo*, trad, J. Gaos, México: FCE.
- _____, (2000), “La esencia del fundamento” en *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza.
- _____, (1990), *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos.
- _____, (1969), *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Bs. As: Nova.
- _____, (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Bs. As.: Almagesto.
- _____, (2000), *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Madrid: Destino.
- _____, (1990), *Conceptos fundamentales*, Madrid: Alianza.
- _____, (2000), “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- _____, (2000), “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- _____, (1998), “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.
- _____, (2000), “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- Mengue, Philippe, (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As.: Las cuarenta.
- Pöggeler, Otto, (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque Pajuelo, Madrid: Alianza.