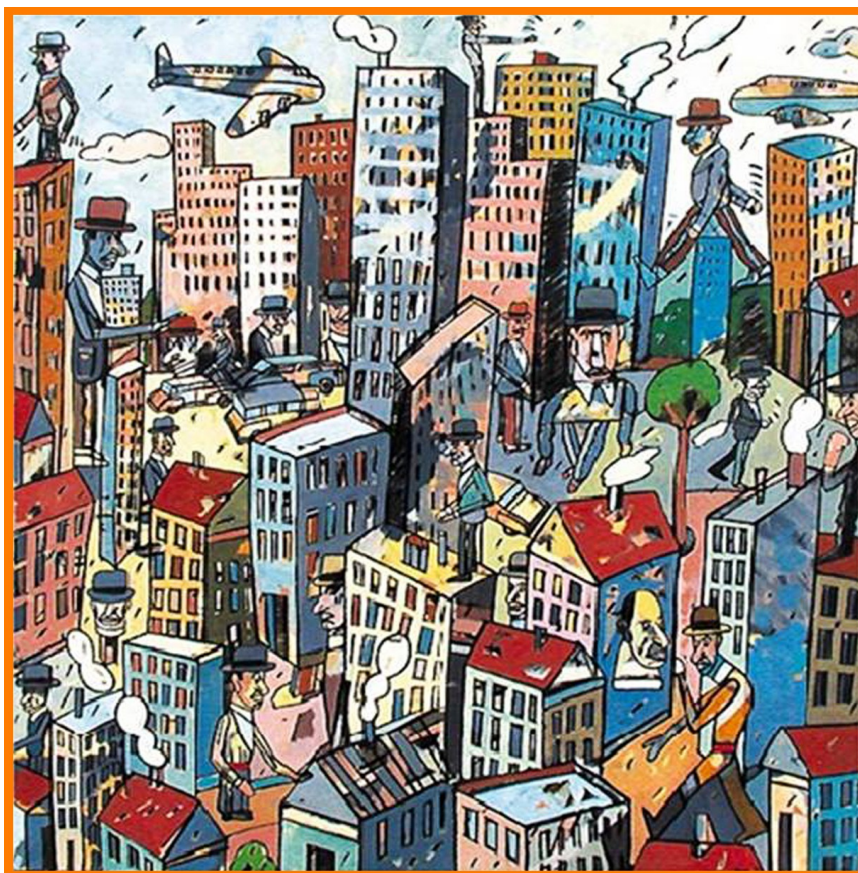


El BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

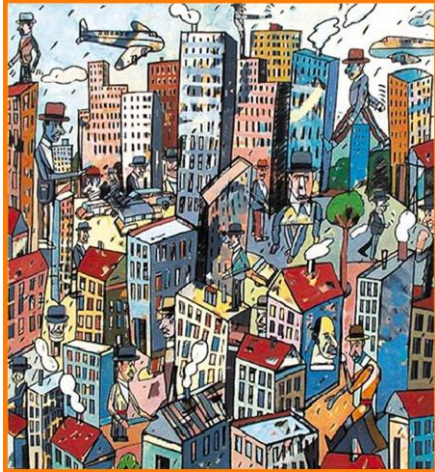
6

Estética,
política y
ontología en
la filosofía de
Gilles
Deleuze



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Volumen 4 – Nº 6
Mayo 2016 – Noviembre 2016
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Revista El Banquete de los Dioses

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: info@banquetedelosdioses.com.ar



Sumario

Cuerpo Editorial	4 – 6
Editorial	7 – 9
Dossier:	
Estética, política y ontología en la filosofía de Gilles Deleuze	
Deleuze y la filosofía de la naturaleza. <i>Deleuze and the philosophy of nature.</i> Diego Abadi	10 – 34
Convergencias y divergencias sobre el <i>nomos</i> de la tierra. <i>Convergences and divergences on land nomos.</i> Ramiro Riera	35 – 51
La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze. <i>The voluptuousness of being the Other in the young Deleuze.</i> Julián Ferreyra	52 – 70
Deleuze y la política. A propósito de <i>Faire l'idiot</i> de Philippe Mengue. <i>Deleuze and politics. In the light of Faire l'idiot by Philippe Mengue.</i> Marcelo Sebastián Antonelli Marangi	71 – 102
De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze <i>From the Heights to the Surface. The ambivalence of Plato in Gilles Deleuze's thought</i> Germán Prospero	103 – 132
Intersticios del pensamiento y de la estética: Expresión e inmanencia del cine en Gilles Deleuze <i>Interstices of the Thought and the Aesthetics: The Expression and Immanence of Cinema in Gilles Deleuze</i> Esteban Dipaola	133-152



Ismos

- Tentación de irrealismo: Apostillas a De la realidad, de Gianni Vattimo.
Temptation of irrealism: Comment to Gianni Vattimo's Of Reality.
Victor Samuel Rivera 153 – 186

Convergencias y tensiones

- El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre
existencialismo y marxismo.
*The Antisartrean's Paradoxical of Carlos Astrada. Controversies (o
disagreements) between Existentialism and Marxism.*
Leonardo Eiff 187 – 210

Reseñas

- Raffin, Marcelo (editor), *Estética y política en la filosofía de Giorgio
Agamben*
Beatriz Podestá 211 – 213
- Sferco, Senda, *Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción
política*
Adrián Melo 214 – 216

- Normas de Publicación** 217 – 220

- Convocatoria para el próximo número** 221



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin

Comité Editorial

Paula Biglieri
Paula Fleisner
Adrián Melo
Gabriela Rodríguez
Senda Sferco

Comité de Redacción

Luis Blengino
Omar Heffes
Alejandra Pagotto
Graciela Pozzi
Ramiro Riera
Natalia Taccetta

Comité Académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo, Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo, Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) - Universidad de Santiago de Chile, Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Boron, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Marie Cuillerai, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense, Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile, Chile.*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia †.*

Mónica Jaramillo, *Universidad de Caldas, Colombia.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Cristina López, *Universidad Nacional de San Martín, Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad del Salvador, Argentina.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval, Canadá.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Collège International de Philosophie - Centre d'innovation et de recherche en pédagogie de Paris, Chambre de commerce et d'industrie de Paris, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia. Eduardo Rinesi, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Judith Revel, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia, España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Tuillang Yuing Alfaro, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

El *dossier* del número 6 de la revista está dedicado a la producción del filósofo contemporáneo Gilles Deleuze, haciendo especial hincapié en las múltiples relaciones que su pensamiento y su filosofía proponen entre la estética, la política y la ontología.

Podría decirse que el propio Deleuze es una máquina. Una máquina que produce conceptos. Justamente esta es en su visión de la filosofía, la de la creación o elaboración de conceptos que acrecientan las posibilidades de vivir. Pero también es una “máquina de guerra”, una máquina que libra una batalla y que arremete con la mayor fuerza contra toda la filosofía heredada. De esta batalla, que es una suerte de “desenmascaramiento”, para retomar una imagen nietzscheana, surgen nuevos conceptos, nuevas ideas, nuevas formas de hacer filosofía. La producción deleuziana está signada por el movimiento, por lo múltiple y por la invención; busca constantemente la denuncia de toda institución y de toda sistematización, proponiendo una suerte de revolución permanente del pensamiento y la valoración de la potencia afirmativa del deseo, que engloba la vida y

la produce.

Deleuze procedió, en consecuencia, a la producción de conceptos a partir de, como él mismo lo explica, la elaboración de múltiples “retratos” de filósofos que le abrieron el camino a su propia filosofía. De ahí que encontremos en la obra deleuziana una primera etapa donde el filósofo prueba el color, elabora bocetos y piezas y construye las líneas fundamentales de las que serán sus ideas. El final de los años 1960 será entonces el momento inicial de la propuesta de sus grandes conceptos: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* (1969) como primer movimiento del gran proyecto de “Capitalismo y esquizofrenia” que comprende *El Anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) y que llevará adelante junto con Félix Guattari. Deleuze liquida el principio de identidad elaborando al mismo tiempo una nueva concepción del sujeto y del tiempo y sostiene que solo existen cosas singulares, diferenciadas por su posición en el espacio, incluso cuando declaramos su semejanza. Por lo tanto, el sujeto no preexiste, no produce las representaciones que constituyen el mundo, sino que es producido por los juegos múltiples de lo real y de la immanencia.

Pero la filosofía de Deleuze no se detiene allí; pasa por la literatura, el cine, la pintura, el conocimiento, la política, la percepción, el espacio, el inconsciente, el deseo, bifurcándose siempre en nuevos y nuevos senderos, en la multiplicidad de nuevos agenciamientos, en la construcción de conceptos que nos hacen avanzar en la comprensión y la solución de los problemas.

El dossier de este número invita pues a adentrarnos en los múltiples pliegues de la filosofía deleuziana, de los destellos que de de ella emanan y de los caminos insospechados que abren en el debate actual de la Filosofía y la Teoría Políticas.

Recordamos, asimismo, que la revista *El banquete de los dioses* cuenta además con las secciones *Ismos*, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, y *Convergencias y tensiones*, que comprende trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política

contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados.

Por otra parte, la sección *Reseñas bibliográficas* presenta reseñas acerca de las novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista.

Los invitamos entonces, estimados lectores, al banquete de este número.

Buenos Aires, mayo de 2016

Deleuze y la filosofía de la naturaleza Deleuze and the philosophy of nature

Diego Abadi*

Fecha de Recepción: 15/01/2016

Fecha de Aceptación: 25/02/2016

Resumen: *En el presente trabajo intentaremos mostrar que la filosofía deleuziana puede concebirse como una filosofía de la naturaleza. Pero en la medida en que, en tanto disciplina filosófica, esta corriente parece haber sido condenada al olvido, sobreviviendo solamente como una curiosidad anacrónica, nuestra hipótesis de trabajo implicará proveer una definición aproximativa de lo que se podría considerar, actualmente, como filosofía de la naturaleza. Intentaremos entonces encontrar una serie de criterios o condiciones que permitan definir esta corriente filosófica general, para a continuación poner a prueba estos criterios en la obra de Deleuze. Nuestro recorrido se desarrollará en tres etapas: en un primer momento, haremos una lectura de Schelling con el objetivo de extraer, de su filosofía de la naturaleza, ciertos rasgos genéricos que nos permitan definir esta corriente; posteriormente, pondremos a prueba esos criterios haciendo una lectura, muy esquemática, de Diferencia y repetición; por último, intentaremos mostrar la relevancia de la filosofía de la naturaleza en la escena filosófica contemporánea, poniéndola a dialogar con otras tendencias con las que actualmente se encuentra emparentada.*

Palabras clave:

Filosofía de la naturaleza, Deleuze, Schelling, Realismo especulativo.

Abstract:

In the present paper we will try to show that the deleuzian philosophy can be conceived as a philosophy of nature. But, insofar as this philosophic discipline seems to be condemned to oblivion, surviving only as an anachronistic curiosity, our hypothesis will require us to provide an approximate definition of what may be considered, nowadays, as a philosophy of nature. We will then try to find a series of

* Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Diego Abadi se encuentra actualmente cursando estudios de doctorado en la misma universidad y en cotutela con la Université Paris 8. Beneficiado de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la tesis en preparación se enfoca en la obra de Gilles Deleuze, y más precisamente en su ontología diferencial. Correo electrónico: diego.abadi@gmail.com

criteria that may define this philosophical discipline, in order to test if they can be also found in the deleuzian thought. Our exposition will be developed in the following manner: first, we will do a reading of Schelling, in order to extract from his philosophy of nature certain generic features that may help us define this current; then we will test these criteria in Deleuze's philosophy by doing a very schematic reading of Difference and repetition; finally, we will try to show the relevance of the philosophy of nature in the contemporary philosophical scene, by establishing a dialogue between it and other philosophical variants grouped under the general current of the speculative realism.

Keywords: *Philosophy of nature, Deleuze, Schelling, Speculative realism*

1. Introducción

En el presente trabajo intentaremos mostrar que la filosofía deleuziana puede concebirse como una filosofía de la naturaleza. No habrá sin embargo que confundir nuestra hipótesis, la afirmación de que *hay* una filosofía de la naturaleza en Deleuze, con la hipótesis emparentada, pero más ambiciosa, de que la filosofía deleuziana *sea* una filosofía de la naturaleza. Sin que marcar la diferencia que existe entre estas dos inflexiones implique negar la posibilidad de la segunda de ellas, preferiremos sin embargo mantenernos dentro de las exigencias, más modestas, de la primera hipótesis. No solamente para evitar las dificultades y las objeciones de una lectura inevitablemente polémica, sino sobre todo porque no consideramos que sea interesante efectuar una operación de reducción que permita dar la última palabra sobre la obra deleuziana (y deleuzeo-guattariana), definiendo qué sería finalmente la filosofía deleuziana al identificarla bajo una sola categoría que pudiera englobar todas sus variantes. Más aun, creemos que una de las riquezas características del pensamiento deleuziano es justamente su capacidad de diferenciarse en múltiples direcciones y soportar lecturas heterogéneas, por lo cual el criterio de validación de una interpretación del texto deleuziano deberá ser el de la buena construcción más que el de la cercanía o la duplicación del texto comentado.

No pretendemos sin embargo que afirmar la existencia de una filosofía de la naturaleza en Deleuze constituya una posición ni original ni novedosa, ya que si bien no se trata de una línea interpretativa mayoritaria dentro de los comentarios de la obra de Deleuze –y de Deleuze y Guattari–, ha sido sostenida por varios autores: Alain Badiou, en su lectura de *El pliegue. Leibniz y el barroco*, sostiene que “Deleuze quiere y crea una filosofía ‘de’ la naturaleza, o mejor aún, una filosofía como naturaleza”,¹ aunque allí dicha filosofía de la naturaleza no sea explorada en sí misma sino que sea reconducida al vitalismo, que es la matriz de lectura a través de la cual Badiou interpreta generalmente a Deleuze; Iain Hamilton Grant, en *Philosophies of Nature After Schelling*,² destaca a Deleuze y a Guattari como a los más acabados exponentes de la filosofía de la naturaleza contemporánea, pero el hecho de enfocar su trabajo exclusivamente en Schelling lo conduce a dejara Deleuze y a Guattari solamente en el rol de rivales predilectos, haciéndose mención a sus nociones para la construcción de ciertos contrapuntos pero sin brindar una exposición –ni aún esquemática– de su perspectiva propia; Alberto Gualandi, en su texto “La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain”,³ cuenta a Deleuze, junto con Gilbert Simondon y Michel Serres, como a los autores responsables del retorno a la escena filosófica, durante los años sesenta, de la filosofía de la naturaleza, aunque sin dar de ellos una interpretación de conjunto y pasando rápidamente a dedicarse puntualmente a la visión anticipatoria que Deleuze habría tenido de ciertas nociones aparecidas en la biología contemporánea; Pierre Montebello, en cambio, dedica un capítulo entero de su *Deleuze. La passion de la pensée* a la cuestión de la filosofía de la naturaleza deleuziana, analizando el capítulo

¹ Badiou, Alain. “Gilles Deleuze, the fold: Leibniz and the Baroque”. *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Comps: Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski. Nueva York: Routledge, 1994. 63.

² Grant, Ian Hamilton. *Philosophies of Nature After Schelling*. Londres: Continuum, 2006.

³ Gualandi, Alberto. “La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain”. *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Comp: Patrice Maniglier, Paris : Presses Universitaires de France, 2011. 59-72.

“La geología de la moral” de *Mil mesetas* e intentando extraer las consecuencias que dichos planteos tendrían sobre los modos tradicionales de concebir la naturaleza.⁴

Así pues, si bien en variadas ocasiones se ha sostenido la hipótesis que defenderemos en este trabajo, raramente se la ha intentado desarrollar en profundidad. En muchos casos se la ha dado simplemente por sentada, sin justificar acabadamente por qué la filosofía deleuziana podía contarse como una filosofía de la naturaleza. Lo que sucede, evidentemente, es que para justificar una aserción de ese estilo resulta necesario definir previamente qué se concebirá como filosofía de la naturaleza. Ese será entonces nuestro proceder: intentaremos encontrar una serie de criterios o condiciones que permitan definir a la filosofía de la naturaleza como corriente filosófica general, para a continuación poner a prueba estos criterios en la obra de Deleuze. Ahora bien, no partiremos de una definición prescriptiva de la filosofía de la naturaleza, tal como lo hace, por ejemplo, Bertrand Saint-Sernin en su artículo “Légitimité et existence de la philosophie de la nature?”, donde plantea, desde el inicio, a la filosofía de la naturaleza como una visión racional del mundo que, apostando al realismo, permita diferenciar, de entre sus construcciones, aquellas que representan fielmente los procesos naturales de aquellas que sólo resultan lógicamente coherentes.⁵ En lugar ello, intentaremos arribar a una serie de principios descriptivos, que no podrán considerarse entonces como un molde previo o autónomo, sino que serán extraídos y contruidos en el proceso de lectura mismo de los autores estudiados. Nuestro recorrido se desarrollará entonces en tres etapas: en un primer momento, haremos una lectura de Schelling con el objetivo de extraer, de su filosofía de la naturaleza, ciertos rasgos genéricos que nos permitan definir esta corriente; posteriormente, pondremos a prueba esos criterios haciendo una lectura, muy esquemática, de *Diferencia y repetición*; por último, intentaremos mostrar la relevancia de la filosofía de la naturaleza en la escena filosófica contemporánea, poniéndola a dialogar con otras tendencias con las que actualmente se encuentra emparentada.

⁴Montebello, Pierre. Deleuze. *La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008.

⁵ Saint-Sernin, Bertrand. “Légitimité et existence de la philosophie de la nature? ”, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, P.U.F., Volumen 43, Número3 (2004) : 331-342.

2. La filosofía de la naturaleza de Schelling

La intención de arribar a principios descriptivos no exime, sin embargo, de ciertas decisiones filosóficas que no deben ser desatendidas. Así, la elección del material a analizar da cuenta de una interpretación previa que no nos permite refugiarnos en la pretendida inocencia de una mera descripción. Si decidimos tomar a Schelling como punto de partida, y como autor-de alguna manera-paradigmático de la filosofía de la naturaleza, es necesario justificar esa elección. La respuesta a dos preguntas puede delinear esa justificación: ¿por qué ir a buscar en Schelling el modelo de la filosofía de la naturaleza contemporánea? ¿Por qué hacer de Schelling un precursor de Deleuze?

En lo que respecta al primer interrogante, la decisión de enfocarnos en Schelling responde, más que al hecho de buscar en su obra un modelo originario de la filosofía de la naturaleza, al hecho de considerarla en el origen de las filosofías de la naturaleza contemporáneas. Esto se debe a que, según nuestra perspectiva, es tras la obra kantiana, y en buena parte como reacción a esta, que las filosofías de la naturaleza contemporáneas se han desarrollado. Schelling goza así de cierta prioridad temporal, por haber sido el primer autor post-kantiano en desplegar una filosofía de la naturaleza, pero a su vez de cierta ejemplaridad, por haber definido algunos focos temáticos que, en contraposición con la filosofía crítica kantiana, delinearían las inquietudes y los problemas de la nueva corriente.

En lo que respecta al interrogante sobre la influencia de Schelling en Deleuze, creemos que no es necesario exagerar el impacto directo que la obra del primero tuvo en la del segundo para reconocer sin embargo una filiación relevante. Deleuze menciona a Schelling en contadas ocasiones, aunque de un modo generalmente aprobatorio: en el texto sobre “La concepción de la diferencia en Bergson”, por ejemplo, donde al hablar del reemplazo de las condiciones de la experiencia posible por las condiciones de la experiencia real, Schelling y su “empirismo superior” resultan de

alguna manera precursores de Bergson;⁶ o en *Diferencia y repetición*, donde Deleuze defiende a Schelling de la injusta crítica hegeliana, elogiando su modo sutil de extraer la diferencia de la noche de lo Idéntico.⁷ Lo anterior no encuentra sin embargo un desarrollo profundo, ni en lecturas más extensas ni en textos dedicados a analizar la obra schellinguiana, tendencia que, salvo algunas excepciones, se repite entre los comentaristas de la obra de Deleuze.⁸ Pero, como decíamos anteriormente, la falta de ese reconocimiento explícito no debe desalentar la búsqueda de resonancias que podrían resultar profundas: aun tratándose de una mención al pasar, la alusión al empirismo superior resulta prometedora ya que traza una línea directa entre Schelling y Deleuze alrededor de un problema que será central en la obra deleuziana.

...

Comentar la obra de Schelling resulta particularmente difícil: a la enorme cantidad de textos que la conforman hay que sumar las variaciones de enfoque de cada etapa de su producción (“filosofía trascendental”, “filosofía de la naturaleza”, “filosofía de la identidad”, “filosofía del arte”, “filosofía de la libertad”, “filosofía de la mitología”, “filosofía de la revelación”), las complejidades propias de los temas tratados y el estilo, muchas veces inacabado, de los textos. Pero como en este trabajo lo que nos interesa es concentrarnos únicamente en la filosofía de la naturaleza schellinguiana, intentaremos llegar lo más rápidamente posible a ella, para lo cual nos contentaremos con dar una caracterización mínima del pensamiento schellinguiano que nos permita comprender, al menos esquemáticamente, cómo la etapa o la perspectiva de la filosofía de la naturaleza se inserta en él. Diremos, pues, que la filosofía schellinguiana puede caracterizarse como una filosofía de lo Absoluto o de lo Incondicionado. Así, la pregunta que permitirá introducirnos en la filosofía de la naturaleza será: ¿en qué sentido la filosofía de la naturaleza es una filosofía del

⁶ Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. : Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les éditions de minuit, 2002. 49.

⁷ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : P.U.F., 2011. 246-247.

⁸ Cf. Toscano, Alberto. “Philosophy and the experience of construction”. *The New Schelling*. Comps: Judith Normal y Alistair Welchman. Londres: Continuum, 2004. 106-127.

Absoluto?

Pero como el hecho de que las etapas del pensamiento schellinguiano no son ni autónomas ni se encuentren siempre netamente separadas nos obliga, si queremos tener una comprensión adecuada de la filosofía de la naturaleza, a enfocarnos en el pasaje entre la filosofía trascendental y esta última. Así, todavía dentro de la perspectiva trascendental, Schelling se hacía eco de los desarrollos fichteanos, criticando a la filosofía kantiana por no haber provisto un principio común, incondicionado, a la razón teórica y a la razón práctica. Es pues consecuencia de esa falta de un principio incondicionado lo que lleva a Kant a presentar todo tipo de divisiones extrínsecas, como la que se halla entre la razón práctica y la razón teórica, y entre sus concomitantes mundos, el nouménico y el fenoménico. El desafío de una filosofía del absoluto será entonces buscar un principio incondicionado que permita superar aquellos dualismos metafísicos, pero sin por ello caer en una posición pre-crítica que volviera a considerar lo Absoluto como una sustancia objetiva. El modo de superar ese doble condicionamiento será considerando a lo Absoluto no mediante un monismo sustancial donde se supriman las dualidades, sino como un principio que, tal como lo aclara Arturo Leyte, permita poner en continuidad lo separado: “lo absoluto no es un tercer elemento que como principio exterior viniera a unir lo separado, la razón teórica y la razón práctica, la naturaleza y el espíritu, sino la continuidad de ambas”.⁹

En un primer momento de su desarrollo, la filosofía de la naturaleza conformará, junto con la filosofía trascendental, una de las dos caras de la filosofía del Absoluto o de lo Incondicionado. Así lo expresa Schelling en los primeros párrafos de la *Introducción al Proyecto de un sistema de la naturaleza* (1799): si la filosofía trascendental es una tendencia cuyo fin será “subordinar siempre lo real a lo ideal”, “la tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real: ambas ciencias son por lo tanto una y sólo se distinguen por las contrapuestas direcciones de sus tareas”.¹⁰ En tal esquema, lo Absoluto cumplirá ese rol de continuidad entre partes que,

⁹Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996. 18.

¹⁰Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 120.

si bien podrían aparecer como extrínsecas, no serán más que tendencias opuestas dentro de un mismo saber. Schelling define la tarea de la filosofía de la naturaleza de la siguiente manera: en oposición a la filosofía trascendental, que considera a la naturaleza sólo como “el organismo visible de nuestro entendimiento” o el “órgano de la autoconciencia”, “la filosofía de la naturaleza se diferencia de esta principalmente porque plantea a la naturaleza como autónoma (no en la medida en que es un producto, sino en la medida en que es al mismo tiempo productiva y producto)”.¹¹

Estos dos rasgos esenciales, la autonomía y la productividad, se hallan condensados en la caracterización que Schelling hace de la filosofía de la naturaleza como física especulativa, noción mixta que podríamos resumir de la siguiente manera. Si la filosofía de la naturaleza es una *física* especulativa, es porque estudia a la naturaleza en su autonomía, esto es, estudia los procesos naturales desde una perspectiva más cercana a la de la ciencia natural que a la de la filosofía trascendental, en la medida en que la última postula un sujeto como condición de conocimiento de los procesos naturales, mientras que la primera tiene como condición específica y como objetivo último, por el contrario, hacer desaparecer toda presencia subjetiva en los procesos estudiados. Es por ello que la primera máxima de la filosofía de la naturaleza será entonces: explicar todo a partir de las fuerzas de la naturaleza. Pero si la filosofía de la naturaleza es una física *especulativa*, y no se emparenta con la física empírica, es porque esta última limita su perspectiva a los productos de la naturaleza, en tanto entidades ya constituidas, dejando de lado el carácter propiamente productivo de la naturaleza. Según Schelling, esta diferencia de enfoques resulta clara en su comparación con una física mecánica u atomista, ya que si en ambos casos el objeto de estudio será el movimiento, sólo la física especulativa llegará a investigar la causa absoluta del movimiento: mientras que desde el punto de vista mecánico, un movimiento producido sólo puede tener como causa otro movimiento producido, la física dinámica o especulativa sostiene el “*presupuesto* de que el movimiento no sólo surge del movimiento sino también del reposo”, de manera que “todo movimiento

¹¹Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 120-121.

mecánico sólo sea un movimiento secundario y derivado de ese movimiento primitivo y originario”.¹²

En un sentido, entonces, tanto la orientación trascendental, que consideraba a la naturaleza como un efecto de nuestro entendimiento, como la perspectiva científica, que considera los productos de la naturaleza como ya constituidos olvidando su costado productivo, conciben a la naturaleza meramente como objeto. La función de la física especulativa será justamente la de restituir lo productivo en la naturaleza, conectando los productos naturales que conforman una *natura naturata* con un producir incondicionado que caracteriza a la *natura naturans*. Ello implica exceder la perspectiva empírica de la física mecánica hacia una perspectiva especulativa: “Desde el momento en que el objeto nunca es incondicionado, debe *disponerse* algo absolutamente no objetivo dentro de la naturaleza, que es precisamente esa originaria productividad de la naturaleza”.¹³ Vemos pues cómo, así como en el párrafo anterior Schelling hablaba de un “presupuesto”, aquí habla de un “disponer” que marcan la distancia positiva que separa a la física especulativa de la física empírica. La científicidad de la primera vendrá dada por su capacidad de mostrar la necesidad de sus presupuestos, de los cuales, a modo de fundamentos últimos de la naturaleza, tendrá que ser posible derivar las manifestaciones de la naturaleza. Así pues, Schelling considera necesario suponer a la naturaleza como productividad infinita, como devenir y no como ser sustancial: “este carácter absolutamente productivo (que ya no posee un substrato, sino que es por el contrario la causa de todo substrato) es aquello que bloquea absolutamente todo análisis; precisamente por esa razón, es el punto al que nuestro análisis (experiencia) nunca consigue llegar. Tiene que ser simplemente puesto en la Naturaleza, siendo el primer postulado de toda filosofía de la naturaleza”.¹⁴

Pero el poner este principio incondicionado como un supuesto necesario no

¹²Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 122. Subrayado mío.

¹³Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 131. Subrayado mío.

¹⁴Schelling, F.W.J. *First Outline of a System of The Philosophy of Nature*. Nueva York: New York Press, 2004. 20.

constituye el final o el resultado último de la tarea de la física especulativa, sino que se trata, por el contrario, de su punto de inicio, ya que en la medida en que la naturaleza no es sólo la producción infinita sino también el conjunto de los productos finitos que serán considerados como sus efectos, la física especulativa tiene que poder dar cuenta de estos últimos a partir de la primera. Lo que con estos planteos se torna evidente es cómo la relación de igualdad entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza, que tenía a lo Absoluto como principio de continuidad, empieza a dejar lugar a una preeminencia de la filosofía de la naturaleza, cumpliendo lo Absoluto, como *natura naturans*, el rol de principio genético.

El paso del producir infinito a los productos finitos resulta esencial. Para ello hay que suponer una auto-inhibición de la naturaleza, en tanto sujeto o pura producción, que le permita volverse su propio objeto. Se tratará entonces de una duplicidad que “no se puede seguir deduciendo en términos de la física, porque como condición de toda la naturaleza en general es principio de toda explicación de la física, y este tipo de explicación sólo puede pretender reconducir todas las oposiciones que se manifiestan en la naturaleza a esa oposición originaria escondida en lo más íntimo de la naturaleza que a su vez no se manifiesta”.¹⁵

En la medida en que lo anterior podría parecer puramente especulativo, detengámonos para finalizar esta sección en el texto “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física” (1800), ya que allí se puede ver, de un modo condensado, la particular interacción entre ciencia y especulación que Schelling construye en sus argumentaciones, a la vez que puede darse una muestra del proceso genético que sólo habíamos podido presentar de un modo general. En dicho texto, Schelling se pone como objetivo llevar adelante lo que, según él, se impone como la única tarea de la filosofía de la naturaleza, a saber, la de exponer el proceso de autoconstrucción de la materia. Y si le otorga tal importancia a esta cuestión es porque considera que estudiando este proceso se puede llegar a un proceso genérico que dé la llave para elucidar tanto la construcción de la naturaleza inorgánica como de la

¹⁵Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996. 135.

orgánica: “Desde el momento en que la naturaleza orgánica no es otra cosa que la materia inorgánica repitiéndose en la potencia superior, con las categorías para la construcción de la materia en general hemos obtenido también las necesarias para la construcción del proceso orgánico”.¹⁶ Para ello, en vez de suponer que los caracteres de la materia -impenetrabilidad, extensión, movimiento- pueden ser deducidos del análisis del concepto de materia, tal como lo hace Kant, hay que lograr una explicación genética, que muestre cómo la materia es construida a partir de las fuerzas originarias de la naturaleza, las fuerzas de atracción y de repulsión, que serán derivadas de aquella duplicidad originaria de la naturaleza.

Schelling distingue tres momentos en la construcción de la materia, que en tanto funciones generales de la materia se repetirán en cada nivel con una potencia mayor. Esos momentos son: el magnetismo, la electricidad y la fuerza química. Lo curioso, sin embargo, es que, si bien Schelling se refiere a procesos que tienen un estatuto científico positivo, toma esos elementos y esos análisis empíricos para desplegarlos en una dimensión no-empírica. Así, si el magnetismo es un fenómeno que la ciencia estudia en materias particulares ya constituidas, Schelling duplicará algunos de esos elementos, pero en un nivel previo a la constitución de la materia: no hay una materia magnética o una materia eléctrica, aclara, toda la materia es magnética y eléctrica. En ese sentido, el magnetismo simbolizará el primer momento en la construcción de la materia, o también, la primera dimensión. Así, los dos polos del imán representan las fuerzas originarias opuestas reunidas en un punto medio o de equilibrio. Las dos fuerzas fundamentales resultan entonces “dinámicamente indistinguibles o idénticas”¹⁷, definiendo la potencia uno (n^1) y la dimensión lineal de la longitud. El segundo momento, el de la electricidad, conlleva la aparición de la segunda dimensión. Si en el magnetismo el punto de equilibrio entre las dos fuerzas las unificaba en un solo sujeto, en la electricidad se produce una división entre dos individuos distintos. Así, las fuerzas

¹⁶Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 176.

¹⁷Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 202.

se encuentran “enfrentadas dinámicamente y no son idénticas”.¹⁸ La segunda potencia (n^2), el cuadrado, implica entonces la aparición de un espacio de dos dimensiones. Por último, la fuerza química será la responsable de unificar las fuerzas enfrentadas en un mismo individuo, y en tanto fuerza sintética, será la operación a partir de la cual los caracteres de la materia podrán empezar a emerger. La química nos presentará entonces la tercera potencia, la del cubo (n^3), es decir, el espacio tridimensional: “Así pues, el completo miembro de unión de la relación exigida entre la fuerza de repulsión y la de atracción, es el espacio *llenado* o la *materia*, y dicha materia no existe en sí misma, sino sólo a modo de solución de este problema en la naturaleza”.¹⁹

...

Como nuestro objetivo no era hacer una exposición profunda de la filosofía de la naturaleza de Schelling, ni juzgar sobre sus eventuales éxitos o fracasos, sino simplemente recolectar ciertos rasgos genéricos que sirvieran para definir los caracteres generales de la filosofía de la naturaleza en tanto corriente filosófica, con lo expuesto hasta este punto creemos estar en condiciones de proveer ciertas conclusiones. Tres serán entonces los rasgos genéricos que extraeremos de los temas hasta aquí relevados: 1) el rechazo del dualismo metafísico, a la base de las divisiones Espíritu/Naturaleza, Sujeto/Objeto e Idea/Materia; 2) el restablecimiento de una relación de uso, intercambio, o al menos, de no exterioridad con la ciencia natural; y 3) el desarrollo de un método genético que provea las condiciones reales de la experiencia, en lugar del de un método trascendental que provea las condiciones de posibilidad de la experiencia.

3) La filosofía de la naturaleza en Deleuze

Habiendo extraído aquellos tres rasgos genéricos, lo que haremos a continuación será ponerlos a prueba en el pensamiento deleuziano. Nos veremos obligados, sin embargo, a hacer un recorte bibliográfico inevitable, enfocándonos exclusivamente en *Diferencia y repetición*. Si bien las variaciones dentro de la obra de Deleuze no resultan

¹⁸Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 202.

¹⁹Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 205.

para nada desdeñables, el hecho de que *Diferencia y repetición* sea el primer texto donde se presente acabadamente una filosofía propiamente deleuziana justifica dicho recorte al menos desde una perspectiva cronológica. Así pues, sean cuales fueran las variaciones o evoluciones que se pretendan hacer surgir, *Diferencia y repetición* funcionará siempre como un texto base a partir del cual pensar dichas mutaciones.

a) **Contra el dualismo**

Dentro de todos los ángulos a través de los cuales puede enfocarse el problema del dualismo en Deleuze, elegiremos uno que consideramos fundamental en lo que respecta a las apuestas de una filosofía de la naturaleza, a saber, el de la oposición entre Idea y materia. En *Diferencia y repetición* se despliega una teoría de la Idea que, en primer lugar, no se amolda a la división sujeto/objeto. Deleuze dice, en repetidas ocasiones, que las Ideas-Problemas no están en el sujeto, sino que conforman una dimensión objetiva: “Lo ‘problemático’ es un estado del mundo”, “la estructura problemática forma parte de los objetos”.²⁰ Esa extensión de la Idea-Problema por fuera del campo limitado de la subjetividad y hacia una dimensión objetiva puede señalarse como uno de aquellos rasgos platónicos que, aún dentro del proyecto de inversión del platonismo, es deseable conservar.²¹ La inversión vendría dada por el funcionamiento y el alcance de la Idea: en lugar de funcionar como principio de Identidad, como fundamento que permitirá seleccionar las diferencias que puedan considerarse como copias -por guardar semejanza con el modelo-, de las puras diferencias libres o simulacros, funcionará como principio sintético de esas diferencias puras. Desde la perspectiva platónica entonces, la Idea tiene un alcance deliberadamente acotado, que define por limitación la dimensión exterior de la materia. La Idea-problema, en cambio, no define un espacio de exclusión por relación a la materia, ni por limitación como en el caso platónico, ni por

²⁰Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002. 423, 112.

²¹“La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: inversión del platonismo. El hecho de que esta inversión conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable.” Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 105. Traducción modificada.

oposición como en el caso hegeliano. Deleuze diferencia a la Idea del concepto, que al momento de aplicarse a la naturaleza, “se encuentra siempre en otra cosa: no en la Naturaleza sino en el espíritu que la contempla o que la observa y se la representa”, de modo tal que la Naturaleza sea “concepto alienado, espíritu alienado, opuesto a sí mismo”.²² Por el contrario: “las Ideas problemáticas son, a la vez, los elementos últimos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones”.²³ Así pues, entre Idea y materia no hay exterioridad, ni hay tampoco oposición por limitación o por negación. Pero si consideramos que era justamente esa oposición la que definía a la materia como repetición bruta y muerta, como materia *partes extra partes* sin interioridad ni memoria, el nuevo alcance de la Idea problemática conducirá a Deleuze a crear también una nueva noción de materia, que encontrará su formulación acabada en la noción de intensidad o materia intensa.

Sin embargo, en *Diferencia y repetición* el problema de la relación entre las Ideas virtuales y la materia intensa es un asunto particularmente delicado. La letra del texto no abunda en detalles al respecto, afirmando Deleuze, escuetamente, que entre ellas hay “afinidad” y “toda una corriente de intercambio, como entre dos figuras correspondientes de la diferencia”.²⁴ Para hallar una formulación que pudiera retener esa diferencia entre dos figuras correspondientes sin caer en el dualismo habría quizá que acudir a la lógica spinoziana de la expresión, recuperando la distinción formal, que haría de los atributos sentidos cualitativamente distintos pero relacionados ambos con un único y mismo designado.²⁵ Pero, sea como fuere que se intente resolver esa difícil relación, a los fines de los que nos interesa mostrar en este trabajo, lo anterior es suficiente para afirmar que no hay ni exterioridad ni oposición entre Idea y materia, y que por tanto la Idea no define una esfera del Espíritu o de la subjetividad que se oponga a una Naturaleza material o meramente objetiva.

²²Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 39-40

²³Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 252.

²⁴Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 365.

²⁵Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 78.

b) Relación con la ciencia

La relación que Deleuze mantiene con la ciencia es, al menos en *Diferencia y repetición*, cuanto menos compleja. Las ciencias naturales y formales tienen allí una presencia fuerte, que a primera vista no puede emparentarse con la relación de indiferencia o de rechazo que sostuvieron muchas de las tendencias dominantes de lo que se dio en llamar filosofía continental. Nociones de matemática, de biología y de física pueblan la segunda mitad del libro -los capítulos cuarto y quinto, “Síntesis ideal de la diferencia” y “Síntesis asimétrica de lo sensible”-, pero no con el objetivo de proveer ejemplos o casos que permitan confirmar y otorgar cierta validez empírica a categorías filosóficas previa o independientemente constituidas. Por el contrario, Deleuze hace uso de aquellas herramientas y nociones científicas en el proceso mismo de construcción de sus conceptos; hace un uso deliberadamente no-científico –y no anti-científico- de recursos científicos: el cálculo diferencial y el álgebra en la construcción de la noción de Idea dialéctica, las innovaciones darwinianas alrededor de la reproducción sexuada a fin constituir a la diferencia individuante como proceso de dramatización, la crítica de las interpretaciones de la energética termodinámica para delimitar la nueva noción de intensidad.²⁶ De hecho, podría decirse quizá sin exagerar que cada uno de los conceptos centrales de la segunda mitad de *Diferencia y repetición* (Idea-Problema-Virtual, Individuación, Intensidad) es construido con elementos extraídos de diversos campos de la ciencia.

Pero si bien aquel uso es respetuoso de la especificidad de los campos y las disciplinas de las cuales extrae sus recursos, dejando en claro que cuando se usan, por ejemplo, herramientas matemáticas o biológicas no se hacen matemáticas ni biología

²⁶En un texto muy posterior a *Diferencia y repetición*, Deleuze dice al respecto: “Conocemos, es verdad, los peligros de invocar determinaciones científicas fuera de su terreno. Está el peligro de una metáfora arbitraria, o bien de una aplicación trabajosa. Pero estos peligros quizá pueden conjurarse si nos limitamos a extraer de los operadores científicos tal o cual rasgo conceptualizable que remite él mismo a dominios no científicos, y que converge con la ciencia sin caer en la aplicación ni en la metáfora”. G. Deleuze, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Buenos Aires: Paidós, 2009. 175.

(“matemáticas y biología sólo intervienen aquí como modelos técnicos para la exploración de las dos mitades de la diferencia”,²⁷ dice Deleuze), dicha extracción de elementos no se despliega sin marcar, aunque de un modo implícito, la diferencia que existe entre la actividad filosófica y la científica. En ese sentido, *Diferencia y repetición* nos parece conservar una relación con la ciencia todavía cercana al espíritu crítico schellinguiano, en la medida en que allí parece considerarse a esta última como proveyendo una visión limitada y parcial, necesitada pues de la filosofía para completar su perspectiva.

Dos indicaciones nos permiten sostener esta interpretación, una referida a las Ideas-problema y otra a la noción de intensidad. Con respecto a la primera, Deleuze afirma: “*Los problemas siempre son dialécticos*, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico o sociológico...) son las soluciones. Pero es cierto, por una parte, que la naturaleza de las soluciones remite en la dialéctica misma a *órdenes* diferentes de problemas; y, por otra, que los problemas, en virtud de su inmanencia, no menos esencial que la trascendencia, se expresan ellos mismos técnicamente en ese dominio de soluciones que generan en función de su orden dialéctico”²⁸. Si seguimos a la letra lo que Deleuze expresa allí, tenemos que cada campo científico expresa un orden particular de problemas, en la medida en que provee un dominio técnico de soluciones. Así pues, si cada ciencia presenta un dominio particular, la dialéctica, el arte filosófico de las Ideas-problema, tiene un alcance universal. Es como consecuencia de ello que Deleuze puede hacer una de sus afirmaciones más ambiciosas, al identificar la Dialéctica con una *mathesis universalis* que atraviesa todos los órdenes científicos y disuelve todo los límites entre disciplinas.

La misma indicación parece repetirse al momento de tratar la noción de intensidad. Dice Deleuze al respecto: “En ese sentido, la energía, la cantidad intensiva, es un principio trascendental y no un concepto científico. De acuerdo con la repartición de los principios empíricos y trascendentales, se llama principio empírico a la instancia

²⁷Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002. 331.

²⁸Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 272-273

que rige un dominio (...). El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio. Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él)".²⁹ Así, si consideráramos que la perspectiva adoptada en *Diferencia y repetición* era cercana a la schellinguiana era justamente en la medida en que la dimensión trascendental deleuziana provee un principio que permite, si se nos permite el neologismo, *incondicionar* los dominios científicos. Tanto en extensión o longitud, ya que la Idea supera los límites regionales de cada dominio científico proveyendo un principio de universalidad, como en intensión o profundidad, ya que la noción de intensidad provee un principio productivo primario, sin el cual ningún nuevo dominio extenso podría ser creado.

Como decíamos anteriormente, lo anterior no refleja la última palabra de Deleuze con respecto al tema de la relación con la ciencia. Por el contrario, se trata de un asunto que recibe diferentes planteos según el texto desde el que se lo enfoque, encontrándose de hecho en *¿Qué es la filosofía?* una posición diametralmente distinta a la extraída de *Diferencia y repetición*.

c) Método genético

La búsqueda de las condiciones genéticas o reales de la experiencia puede considerarse como uno de los *leitmotiv* del pensamiento deleuziano. Desde las lecturas de Nietzsche y Bergson hasta *Diferencia y repetición*, el rechazo de un método trascendental de tipo kantiano, que provea solamente las condiciones de posibilidad de la experiencia, ha ocupado un lugar privilegiado en la obra de Deleuze, mostrando la necesidad de una nueva concepción de lo trascendental que provea las condiciones genéticas o reales de la experiencia. Ahora, si bien se trata de una máxima en apariencia sencilla, si bien el foco polémico se encuentra bien determinado, no por eso resulta menos complejo definir qué entiende Deleuze por condiciones genéticas de la experiencia. En principio, puede destacarse qué pretende conseguir dicha perspectiva. Tal como lo expresa

²⁹Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 360

la oposición entre condiciones reales y condiciones de posibilidad, de lo que se tratará es de hallar aquellos elementos que funcionen como condiciones de existencia de los elementos singulares de la experiencia, en lugar de proveer aquellas categorías que funcionen como condiciones de representación, y por tanto, de generalización, de elementos ya mediatamente singularizados en la intuición. Para ello, habrá que dejar de lado la perspectiva según la cual, por un lado, las condiciones permanecen exteriores a lo condicionado, mientras que, por otro, son calcadas de aquellos contenidos empíricos que pretenden fundar. Así pues, para cumplimentar esta tarea, el empirismo trascendental deleuziano intentará dar de lo trascendental una versión genética, lo que implicará construir una dimensión trascendental que sea condición concreta de existencia de lo singular, sin guardar semejanza alguna con aquello que condiciona.

Tal objetivo se encuentra así concretado en el despliegue de un nuevo pensamiento de la ontogénesis o la individuación, en el cual la influencia de Simondon no puede ser subestimada. Deleuze construye para ello la compleja noción de indi-diferen(t/c)iación, mediante la cual pretende dar una expresión unificada del proceso genético a partir únicamente de una lógica de la diferenciación. Es decir, sin suponer ningún tipo de identidad y partiendo del pensamiento de las diferencias puras. Si examinamos entonces la particular noción de indi-diferen(t/c)iación, encontraremos expresada en ella esa relación entre individuación y diferenciación. Así, el proceso de génesis gracias al cual, para decirlo en términos deliberadamente no-deleuzianos, todo ente pasa a la existencia, es el proceso de la individuación por diferenciación. Según el recuento que hace Deleuze de este proceso, son las diferencias de intensidad las que dan inicio al proceso, que se lleva a cabo y se determina a través de una diferenciación virtual (*differentiation*), que provee las condiciones problemáticas que describirán algo así como un mapa de potencialidades del sistema, y una actualización por diferenciación, que resolverá esas condiciones problemáticas por diferenciación, encarnándose en cualidades y extensiones empíricas, en especies y partes espacio-temporales. Así, por ejemplo, el ojo, que en tanto órgano diferenciado, resuelve el problema de la luz a nivel orgánico.³⁰

³⁰ Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 318.

...

Dado el espacio limitado del que disponemos, y con el afán de no caer en la mera mención de términos y temas superficialmente relacionados, hemos decidido enfocarnos exclusivamente en *Diferencia y repetición*. Ello no significa, sin embargo, que creamos que sólo allí puedan encontrarse los elementos para reconocer una filosofía de la naturaleza deleuziana. Quedará entonces para futuros trabajos explorar en qué sentido también puede identificarse esta tendencia –y sus posibles modificaciones– en los restantes textos de Deleuze, y de Deleuze y Guattari. Como mera indicación preliminar, nos contentaremos en este punto con marcar que de los autores que hemos citado como reconociendo una filosofía de la naturaleza en la obra deleuziana, ninguno de ellos la limitaba al período de producción filosófica de *Diferencia y repetición*, por el contrario, en varios casos se ponía el acento en el período de *Capitalismo y esquizofrenia*. Así, Grant se refería directamente al pensamiento deleuzeo-guattariano, mientras que Montebello centraba su análisis en “La geología de la moral” de *Mil mesetas*.

4) La filosofía de la naturaleza en la escena filosófica contemporánea

Nuestra intención, al intentar proveer criterios genéricos que permitan definir una filosofía de la naturaleza contemporánea, no era simplemente la de contentarnos con otorgar una categoría general que permitiera agrupar una serie de autores, sino la de hacer emerger una línea positiva de trabajo que nos ayude a comprender y a organizar ciertos territorios de una escena filosófica contemporánea que se encuentra actualmente en pleno desarrollo. Precisemos entonces a qué nos referimos cuando hablamos de la escena filosófica contemporánea. Hace algunos años, dentro de lo que se caracteriza muy generalmente como “filosofía continental”, han aparecido una serie de textos y autores que se han propuesto llevar adelante una especie de renacimiento de la ontología. Esta tendencia se denominó, originalmente, realismo especulativo, y en su órbita se contaron, entre otros, los siguientes proyectos: el materialismo especulativo de Quentin Meillassoux, la ontología orientada hacia el objeto (*object-oriented-ontology*) de Graham Harman y Tristan Garcia, el pluralismo ontológico de Bruno Latour (especialmente en su *Investigación sobre los modos de existencia*), y la filosofía de la naturaleza

-más bien en germen que explícitamente desarrollada- de Iain Hamilton Grant, en su *Philosophies of Nature After Schelling*. Desplegar la línea filosófica de la filosofía de la naturaleza nos permitirá operar sobre esta escena a distintos niveles: nos ayudará a diluir las relaciones meramente polémicas y críticas que parecen tenderse entre los autores, reconociendo entre ellos, más que sólo disputas, diferencias de perspectiva y de proyecto; nos abrirá una vía indirecta para medir la influencia que la obra de Deleuze, y de Deleuze y Guattari, tiene en estas producciones en curso; nos conducirá a aportar elementos y problemas a una línea de trabajo que, como dijimos, está actualmente más bien esbozada que desarrollada por la filosofía de la naturaleza de Grant.

Para ello, nos enfocaremos en la crítica que Meillassoux le dirige a Deleuze, ya que creemos que allí puede reconocerse un punto de conflicto que condensa muchas de las cuestiones recién mencionadas. Resumamos entonces brevemente el proyecto general del materialismo especulativo para poder poner en contexto la crítica dirigida a Deleuze. En *Después de la finitud* (2006)³¹ Meillassoux reconoce, en gran parte de la filosofía contemporánea, una especie de prohibición que impide hacer afirmaciones de alcance ontológico, es decir, afirmaciones que alcancen lo en-sí. Esta prohibición, según él, resulta de la hegemonía casi absoluta de una tendencia general que denominará correlacionismo. Por correlacionismo Meillassoux entiende todos aquellos pensamientos que afirman que sólo puede tenerse acceso a la correlación entre pensar y ser, o entre sujeto y objeto, sin que nunca pueda tenerse acceso a aquellos términos independientemente el uno del otro. Revitalizando el proyecto cartesiano, en un gesto netamente intempestivo, se propone entonces superar el correlacionismo de manera de lograr separar las cualidades secundarias-aquellas determinadas por el sujeto percipiente-, de las cualidades primarias, propias de la materia en sí misma. De allí que su proyecto se conciba como un materialismo especulativo: la materia definirá lo absolutamente independiente del sujeto percipiente o cognoscente, lo completamente a-subjetivo, mientras que la especulación se comprenderá como el modo mediante el cual el círculo correlacional podrá ser perforado. El pensamiento como pura especulación permitirá reconocer un

³¹ Meillassoux, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Seuil, 2006.

Absoluto, el híper-caos como contingencia absoluta, a través de cuyo rodeo se podrá reconstruir una ontología de la materia que permita a la filosofía retomar su capacidad de hacer afirmaciones ontológicas, restableciéndose una relación no escéptica con la ciencia natural.

Dentro de ese esquema, Deleuze es considerado como un correlacionista, compartiendo una corriente particular de esta tendencia con Hegel y Berkeley. Esta variante interna del correlacionismo, en textos posteriores a *Después de la finitud* identificada como subjetalismo, se definirá no por plantear que la relación sujeto-objeto impida el acceso al Absoluto o a lo en-sí, sino por absolutizar la relación sujeto-objeto, transformándola en una relación ontológica. La temática que permitirá a Meillassoux considerar a Deleuze como un subjetalista será la de la concepción de la materia. Meillassoux considera a Deleuze un vitalista, y según su perspectiva, una filosofía vitalista debe ser necesariamente antimaterialista, ya que la materia debe ser postulada como algo absolutamente liberado de cualquier tipo de rasgo subjetivo, orgánico o vital.³² Así pues, según Meillassoux, con planteos como aquel de la relación de no-exterioridad entre Idea y materia (o con muchos otros no mencionados, como el de la postulación de percepciones o contemplaciones en la materia inorgánica, o el desarrollo de la noción de vida no-orgánica durante el período de *Capitalismo y esquizofrenia*), en lugar de romper el círculo correlacional, llevando al sujeto hacia dimensiones no subjetivas, Deleuze hace exactamente lo opuesto, otorgándole rasgos subjetivos a aquello que debería ser absolutamente a-subjetivo. Así, según Meillassoux, el Afuera deleuziano proveería entonces una falsa exterioridad.

Si bien no consideramos que esta crítica sea en sí misma acertada, no nos interesa en este trabajo refutarla o moderarla,³³ sino simplemente mostrar en qué sentido,

³² Meillassoux, Quentin. *Op. cit.* 64.

³³ Nos dedicamos a reconstruir y a analizar esta crítica en profundidad en el trabajo “Some possible relations between speculative materialism and transcendental empiricism”, de futura aparición.

al quitarle su carácter polémico, resulta de gran utilidad para evidenciar tanto los contornos positivos de las filosofías de la naturaleza como algunos de sus desafíos y dificultades más relevantes.

En lo que respecta al primer rasgo genérico de las filosofías de la naturaleza, a saber, el de intentar superar la dualidad Espíritu/Naturaleza, si bien la crítica de Meillassoux se presenta como meramente exterior, permite poner de relieve un riesgo mayor al que aquellas se enfrentan: el de la humanización de la naturaleza. Con el objetivo de eludir esa deriva indeseada, las filosofías de la naturaleza se ven en la necesidad de construir herramientas conceptuales lo suficientemente abstractas como para no ser consideradas subjetivas, a la vez que se enfrentan al desafío de idear herramientas y conceptualizaciones que logren desplegar ciertos tipos de continuidad que no impliquen la homogeneización de aquello que se pretende poner en conexión. En el caso de Deleuze, la primera de estas necesidades se ve reflejada en su intención de reconstruir lo trascendental evitando calcarlo de los contenidos empíricos de los que se supone debe servir de condición. De ahí entonces el alto grado de abstracción de la Idea, y su absoluta desemejanza con respecto a lo actual de lo cual es condición. La segunda de estas necesidades, por su parte, se ve satisfecha por las condiciones generales que Deleuze le imprime a su filosofía de la diferencia: esta tiene como objetivo concebir un plano del ser unívoco, pero cuya unidad se predique sólo de lo que difiere. Así, la univocidad proveería un modo de pensar el ser como uno, pero manteniéndose a resguardo de una totalización que haga de las diferencias que lo componen meras diferencias parciales. Las diferencias, entonces, se conectarán entre sí mediante la acción de la diferencia, lo que implica que poner en contacto elementos dispares no redunde ni en una homogeneización ni en la presuposición de un principio de semejanza previo entre ellas.

En lo que respecta al segundo rasgo definitorio de las filosofías de la naturaleza, el de su particular relación con la ciencia, el materialismo especulativo funciona otra vez como contraste. Si bien Meillassoux identifica como uno de los problemas principales del correlacionismo su contradicción insalvable con la ciencia natural, proponiéndose reestablecer una relación no escéptica entre ellos, el modo de resolver esa tensión pasará por lograr una correcta fundación de los enunciados de la ciencia por parte de la

filosofía. Las filosofías de la naturaleza, en cambio, más que preocuparse por su fundamentación, se enfocarán en hacer usos *sui generis* de los contenidos de las ciencias, propiciando intercambios que pongan en cuestión ciertas distribuciones fijas entre campos, y sin dejar de lado la posibilidad de elevar críticas o marcar deficiencias en las disciplinas ya constituidas. Resulta iluminador, en ese sentido, el modo en el que Deleuze reconoce su deuda con la filosofía bergsoniana, cuando afirma: “Me siento bergsoniano, cuando Bergson dice que la ciencia moderna no ha encontrado su metafísica, la metafísica que necesita. Es esa metafísica la que me interesa”³⁴. Pero si la filosofía de la naturaleza puede comprenderse como la metafísica que la ciencia moderna necesita, hay que ser cuidadoso a la hora de definir qué significaría que la ciencia necesite una metafísica. El riesgo a evitar, pues, será el de interpretar esa necesidad como la necesidad de una fundamentación. La apuesta de las filosofías de la naturaleza contemporáneas será entonces la de mostrar en qué sentido la ciencia moderna precisa una metafísica sin poner a esta última como el fundamento de la primera. A ese respecto, es ejemplar el recorrido que hace Deleuze de *Diferencia y repetición* a *¿Qué es la filosofía?* Si en *Diferencia y repetición* esta relación no se encontraba tan netamente distinguida, en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari se dedican a mostrar en qué sentido filosofía y ciencia trabajan sobre dimensiones diferentes, estableciéndose sin embargo entre ellas relaciones de complementariedad e intercesión. Grant, por su parte, también provee una interesante manera de enfocar esta cuestión. Si el naturalismo puede concebirse como la metafísica implícita de las ciencias naturales, Grant pone de relieve las limitaciones de su enfoque: “Si el naturalismo está basado en lo que nuestra ciencia más avanzada nos dice de la naturaleza, (...) entonces el concepto de naturaleza formado sobre esa base depende enteramente de los programas de investigación en curso. Sin embargo, ninguna ciencia particular tiene a la naturaleza en sí misma como su objeto, ni tampoco la tiene, debido a los problemas actuales de irreductibilidad (por ejemplo, de la bioquímica a la física), ninguna combinación de ciencias, sin importar el período de la ciencia, pasado o futuro, que estemos discutiendo. Inevitablemente, entonces, un concepto de

³⁴Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée*. Paris: Belin, 1999.130.

naturaleza formado sobre la base de la ciencia más avanzada será un concepto parcial, o un concepto de una parte de la naturaleza. Esta es la razón por la cual se requiere una filosofía de la naturaleza.”³⁵

Por último, en lo que respecta a las explicaciones genéticas que la filosofía de la naturaleza pretende dar, el desafío en ese caso se deriva más bien de las consecuencias que una relación con la ciencia como la que fue mencionada en el punto precedente implica. Nos referimos al riesgo, al momento de intentar dar explicaciones de corte genético, de caer en la simple duplicación –o peor aún, en la duplicación empobrecida– de las investigaciones de la ciencia. Los autores deberán justificar, entonces, en qué sentido los procesos de génesis presentados no pueden identificarse con los procesos causales tal como son estudiados por las distintas ciencias. En el caso de Schelling, por ejemplo, el proceso genérico resultará inaccesible al escrutinio de la ciencia por su carácter de no-empírico, ya que se lo ubicará en los momentos previos a la construcción de la materia. En el caso de Deleuze, por su parte, el hecho de hablar de una génesis estática, que no se confunda con la génesis que se da entre dos actualidades, sino con aquella que se establece entre lo virtual y lo actual, apunta justamente a evitar esa deriva.

...

Hasta aquí, entonces, hemos intentado exponer ciertas líneas de trabajo que se encuentran todavía en desarrollo. El recorrido nos ha obligado, por momentos, a ser demasiado sintéticos, pasando por alto problemas y detalles de relevancia. En contrapartida, esperamos haber logrado justificar esas omisiones y simplificaciones con las consecuentes ventajas que una visión de conjunto podría proveer.

³⁵Niemoczynski, Leon y Grant, Iain Hamilton. “‘Physics of the Idea’ An interview with Iain Hamilton Grant”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 9, No. 2, (2013): 35.

Bibliografía

- Badiou, Alain. “Gilles Deleuze, the fold: Leibniz and the Baroque”. *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Comps: Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski. Nueva York: Routledge, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : P.U.F., 2011.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. : Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les éditions de minuit, 2002.
- Grant, Ian Hamilton. *Philosophies of Nature After Schelling*. Londres: Continuum, 2006.
- Gualandi, Alberto. “La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain”. *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Comp: Patrice Maniglier, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Seuil, 2006.
- Montebello, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008.
- Niemoczynski, Leon y Grant, Iain Hamilton. “‘Physics of the Idea’ An interview with Iain Hamilton Grant”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 9, No. 2, (2013): 32-43.
- Saint-Sernin, Bertrand. “Légitimité et existence de la philosophie de la nature? ”, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, P.U.F., Volumen 43, Número 3 (2004) : 331-342.
- Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996.
- Schelling, F.W.J. *First Outline of a System of The Philosophy of Nature*. Nueva York: New York Press, 2004.
- Toscano, Alberto. “Philosophy and the experience of construction”. *The New Schelling*. Comps: Judith Normal y Alistair Welchman. Londres: Continuum, 2004. 106-127.
- Villani, Arnaud. *La guêpe et l’orchidée*. Paris: Belin, 1999.

Convergencias y divergencias sobre el *nomos* de la tierra

Convergences and divergences on land *nomos*

Ramiro Riera*

Fecha de Recepción: 20/02/2016

Fecha de Aceptación: 20/03/2016

Resumen: *El análisis comparativo de las concepciones de Gilles Deleuze y Carl Schmitt en torno a la noción de nomos es una vía de acceso privilegiada para la formulación de una filosofía política del derecho derivada de la ontología deleuziana. El presente trabajo aborda comparativamente las similitudes y diferencias de los conceptos de distribución y repartición de la filosofía política de ambos autores y su influencia en su idea del derecho.*

Palabras clave: *Deleuze, Schmitt, Nomos, Distribución, Ley.*

Abstract: *The comparative analysis of the conceptions of Gilles Deleuze and Carl Schmitt around the notion of nomos is a privileged access way for the formulation of a political philosophy of law derived from Deleuze's ontology. This paper comparatively addresses the similarities and differences of the concepts of distribution and parcel out of political philosophy of both authors and their influence on his idea of law.*

Keywords: *Deleuze, Schmitt, Nomos. Distribution, Law.*

I. Prolegomena

A diferencia de Carl Schmitt, la extensa obra filosófica de Gilles Deleuze carece de un tratamiento sistemático sobre el derecho. La dimensión jurídica de la política permanece así en el *corpus* filosófico deleuziano como un estrato propio pero

* Licenciado en filosofía, abogado y profesor en ciencias jurídicas (UBA). Magister en derechos humanos (UNLP). Doctorando en derecho (UBA). Profesor adjunto regular en derechos humanos y garantías (UBA). Profesor adjunto interino en derechos humanos (UNLZ). Profesor titular ordinario en derecho internacional (USal). Correo electrónico: ramiro.riera@gmail.com

aglutinado, en estado latente, sin desarrollar en todas sus prolongaciones.

Schmitt, eminente jurista, no habría podido permitirse tal lujo. Su ámbito de actuación profesional e intelectual, que abarca obras en materia de derecho constitucional e internacional, pertenece por entero al plano jurídico.

No es el caso de Deleuze. Filósofo prominente, autor de una voluminosa obra que no repara en ingresar en la reflexión sistemática sobre la totalidad de las especialidades de la filosofía –la historia, la estética, la ética, la política, la ontología, la metafísica, la lógica y la epistemología –, reveló en los últimos años de su vida una inclinación por el derecho que nunca se tradujo completamente en sus investigaciones individuales o asociadas con Félix Guattari.

La respuesta a este interrogante podría ser rastreada en su biografía. Cuál ha sido la razón o por qué Deleuze se dedicó a la filosofía y no al derecho, podría ser objeto de otro tipo de trabajo, que dejamos para el futuro.

El qué, es decir, qué fue lo que Deleuze dijo efectivamente sobre el derecho es lo que en definitiva interesa a este breve trabajo.

Dado que el objetivo excede ampliamente los límites de este espacio para llevar a cabo semejante tarea, recortaremos nuestro objeto a una comparación puntual: ¿qué entiende Deleuze por *nomos*?

Como se sabe, la oposición *physis-nomos*, constituye una de las bases conceptuales sobre las cuales se ha estructurado el pensamiento jurídico y, muy en particular, la filosofía del derecho. Por esta razón, el estudio comparativo de la noción de *nomos* que abriga la obra de un jurista de la talla de Schmitt parece presentarse como un rico punto de partida para detectar aportes propios y una concepción del derecho de Deleuze que, alejándose del dogma positivista de una ciencia del derecho subsumida a la lógica, reivindique su pertenencia a la filosofía política.

II. *Nomos*

1. En griego antiguo, la noción *nomos* (νομος) mantiene una correspondencia por oposición con *physis* (φύσις). Mientras que el primero remite a la constelación conceptual de lo cultural, el segundo se refiere a lo que se encuentra en el universo de

la naturaleza. Así, si *physis* se vincula con el ser en cuanto tal y como es, *nomos* se relaciona con lo que es de determinada manera pero podría ser de cualquier otra. Entre los muchos significados que ambos conceptos pueden admitir desde el punto de vista filológico e incluso etimológico, en el plano filosófico el primero ha sido utilizado para dar cuenta de lo que es por costumbre y, por tanto, depende de la voluntad humana, y el segundo para lo que es por naturaleza y, *a contrario*, se encuentra más allá de ella.¹ En este sentido, ambas nociones remiten, respectivamente, a aquello que es necesariamente y aquello que es contingentemente.

2. Este dualismo fundante de la cultura occidental entre *nomos* y *physis* ha tenido, como es sabido, notables consecuencias para el derecho en particular. La ubicación del derecho en uno y otro plano supone, no sólo toda una concepción del orden jurídico, sino que también una determinada posición sobre los problemas fundamentales de la filosofía incluida, desde luego, la política.

Podría afirmarse sin temor a equivocación que desde luego Schmitt pero también Deleuze, abjuran de toda posición naturalista del derecho. Esto equivale a decir que el derecho se relaciona con o pertenece al orden del *nomos* y, en consecuencia, no al de la *physis*. Ambos autores rechazan, por lo tanto, toda idea de un derecho natural.²

3. Las divergencias entre ambos autores, no obstante, comienzan a ponerse de manifiesto a poco de avanzar en el análisis del origen y alcance del *nomos* como el espacio de lo jurídico. Dos son las cuestiones a tener en cuenta: por una parte, el punto de partida para trazar la filología de la palabra *nomos* y, por otro, de su campo semántico. Del primer aspecto, trataremos a continuación; del segundo, en el apartado subsiguiente.

¹ Sobre el significado del término *nomos* en la filosofía griega clásica, GUTHRIE, W.K.E., *Historia de la filosofía griega. Siglo V. La Ilustración*, Gredos, Madrid, 1994, Tomo III, pp. 64-138.

² DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Atajos, Barcelona, 1999, pp. 249-265 y SCHMITT, Carl, *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005, pp. 57-73.

4. En la primera parte de *Der Nomos der Erde*, publicada en 1950, Schmitt recupera fuertemente la noción griega antigua para estructurar toda una filosofía política y jurídica. Más allá de que sus contenidos venían siendo desarrollados en obras anteriores, es en este trabajo dedicado al derecho internacional donde da cuenta acabadamente de los conceptos fundamentales de su concepción sobre la política y el derecho.

En el siguiente pasaje de la obra citada, el jurista del Tercer Reich, afirma:

Nomos, en cambio, procede de *nemein*, una palabra que significa tanto ‘dividir’ como también ‘apacentar’. El *nomos* es, por lo tanto, una forma inmediata que en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella [...] Nomos es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial concreta. En la toma de la tierra, en la fundación de la ciudad o de una colonia se revela el *nomos* con el que una estirpe o un grupo o un pueblo se hace sedentario, es decir se establece históricamente y convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación.³

El tratamiento un tanto ligero sobre el origen y significado del término *nomos* que se encuentra contenida en *Der Nomos der Erde*, que podemos dar por sintetizada en el fragmento citado motivó, algunos años después, una separata explicativa por parte del propio Schmitt con el objeto de precisar algunos aspectos inconclusos. Con el título *Nehmen, Teilen, Wieden, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Social-und*

³ SCHMITT, Carl, *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius Publicum Europaeum*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006, p. 52.

Wirtschaftsordnung von Nomos her richtig zu stellen, el autor intentó dar cuenta detalladamente de las tres acepciones que aparecen en la cita precedente: apropiación, partición y apacentamiento. De acuerdo con Schmitt, todo sustantivo deriva de un verbo. En el caso de *nomos*, el verbo original sería *nemein*. El jurista no se detiene en la raíz del término sino que avanza directamente hacia la ambigüedad de su significado. En *nomos*, Schmitt identifica tres significados complementarios: a) apropiación o toma, b) partir y repartir y c) apacentar o trabajo productivo. En una secuencia de tres círculos concéntricos, Schmitt hace depender el apacentamiento de la partición y la partición de la apropiación. Hay, de este modo, una relación de implicación del último al primer significado: para producir, se debe poseer como propietario y para poseer se debe haber hecho una toma o apropiación de aquello que se hace producir bajo la calidad de propietario.⁴

Ahora bien, respecto de este tercer y último significado, *i. e.*, apacentamiento, el iusinternacionalista alemán agrega algo que adquiere relevancia para este breve ensayo:

Este tercer sentido del *nomos* recibe su correspondiente contenido a tenor de la índole y las modalidades de la producción y elaboración de bienes. La busca de pastos y el apacentamiento del ganado, propios de los nómadas como Abraham y Lot; el laboreo del campo de Cincinnato detrás de su arado; la zapatería artesana de Hans Sachs en su taller; el trabajo profesional e industrial de Federico Guillermo Krupp en sus fábricas; todo esto es *nemein* en el tercer sentido de nuestra palabra: el apacentar, administrar, aprovechar, producir.⁵

Como veremos en un instante, el rango del alcance semántico que Schmitt le asigna a este tercer significado de *nomos* no podrá ser, de ningún modo, compartido por Deleuze.

⁴ *Idem*, pp. 363-364.

⁵ *Idem*, p. 364.

5. Deleuze aborda la cuestión del *nomos* en la segunda entrega de su obra *Capitalismo y esquizofrenia* escrita junto a Félix Guattari. En la meseta número 12 de *Mil plateaux* que lleva como título “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” fechada el año de la muerte de Gengis Khan, el filósofo francés desarrolla los presupuestos de su teoría del estado. En una continuidad conceptual y temática con la primera parte de la saga, *L’Anti-Oedipe*, la citada meseta describe los contornos conceptuales de la máquina de guerra. Esta noción, tan cara a la filosofía política deleuziana, intenta dar cuenta de los movimientos o flujos de deseo colectivos contraestatales. La máquina de guerra, como exterioridad al aparato de captura o estado, consensa la forma según la cual las sociedades conjuran la actualización de la forma-estado. Siguiendo la tripartición clásica de la antropología entre salvajes, bárbaros y civilizados ya desarrollada exhaustivamente en *L’Anti-Oedipe*,⁶ Deleuze ubica al *nomos* como el modo propio de las sociedades sin estado y a la ley como su opuesto correlativo:

Habría que oponer dos modelos científicos, como hace Platón en el *Timeo*. Uno se denominaría *Compars*, y el otro *Dispars*. El *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. [...] Pero el *dispars* como elemento de la ciencia nómada remite al material-fuerzas más bien que a materia-forma. [...] Desde todos estos puntos de vista, hay una oposición entre el *logos* y el *nomos*, entre la ley y el *nomos*, que permite decir que la ley todavía tiene “un regusto demasiado moral.”⁷

Cada uno de estos “modelos”, el de la ley de las sociedades con estado y el del

⁶ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 145-279.

⁷ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 375.

nomos de las sociedades sin estado poseen, a su vez, una determinada configuración correspondiente del espacio: liso y heterogéneo para los nómades, estriado y homogéneo para los sedentarios. No se trata, vale la pena la aclaración, de una evolución que va de lo nómade a lo sedentario, sino de las diversas relaciones de fuerza que se tejen hacia el interior y el exterior de una sociedad. El *nomos* permanece virtual en las sociedades sedentarias mientras que la ley hace lo propio en las sociedades nómades. Se trata, para Deleuze, de una relación de actualización o, en otros términos, de territorialización, deterritorialización y reterritorialización como descripción de los movimientos de los flujos de fuerza. Como se ve, aquí *nomos* ya no se opone a *physis* sino llamativamente a *lex*. La polaridad construida por Deleuze omite toda referencia a una naturaleza que como su opuesto negativo permite la posibilidad de la cultura. Por el contrario, la oposición que se da entre *nomos* y *lex* se encuentra ya dentro y es coconstituyente del *socius*. Cada una de ellas inscribe la manera en que los flujos moleculares y las segmentaciones molares se determinan recíprocamente y configuran las diferentes formas de sociedad. Frente a la *lex* del estado, el *nomos* nómade que lo excede y lo erosiona como una máquina de guerra:

El *nomos* es la consistencia de un conjunto difuso: en ese sentido, se opone a la ley, o a la *polis*, como un *arrière-pays*, un flanco de una montaña o el espacio difuso que rodea la ciudad ('o bien *nomos*, o bien *polis*').⁸

Para trazar esta distinción, Deleuze recurre, curiosamente, a la etimología. En la nota número 44 de la meseta –agregada al pasaje citado–, encontramos lo siguiente:

La raíz 'Nem' indica la distribución y no la repartición, incluso cuando las dos van unidas. Pues bien, en sentido pastoril, la distribución de los animales se hace en un espacio no limitado, y no implica un reparto de las tierras: 'El oficio de pastor, en la época homérica, no tiene nada que ver con un reparto de las tierras;

⁸ *Idem*, p. 385.

cuando la cuestión agraria, en la época de Solón, pasa a primer plano, se expresa en un vocablo completamente distinto. 'Hacer pastar (*nemô*) no remite a repartir, sino a disponer aquí y allá, distribuir los animales. Sólo a partir de Solón, *Nomos* designará el principio de las leyes y del derecho (*Thesmoi* y *Dikè*), luego se identificará a las propias leyes. Con anterioridad, existe más bien una alternativa entre la ciudad, o polis, regida por las leyes, y los alrededores como lugar del *nomos*. En *Ibn Khaldoun* encontramos una alternativa semejante: entre el *Hadara* como ciudadanía, y la *Badiya* como *nomos* (que no es ciudad, sino campo preurbano, meseta, estepa, montaña o desierto).⁹

Es en este punto que la divergencia con la concepción schmitteana se hace más evidente. El *nomos* funciona, en la filosofía de Deleuze, de un modo completamente diferente al que lo hace en el pensamiento de Schmitt.

6. Más allá de la divergencia respecto de los filólogos que ambos emplean como fuentes autorizadas,¹⁰ existen entre Deleuze y Schmitt al menos dos diferencias irreductibles respecto de la noción de *nomos*: por una parte, el punto de inicio genético y, por otra, las implicancias de su alcance semántico.

Con respecto a lo primero, Deleuze hace partir la comprensión del concepto de *nomos* de su raíz indoeuropea (**nem-*) y no de su verbo (*nemein*), como lo hace Schmitt. Esta diferencia, le permite a Deleuze, anclar la segunda cuestión: su vinculación con el pastoreo en tierras comunes, mencionada por Schmitt, pero totalmente obturada en su análisis. En efecto, el primer ejemplo que Schmitt pone del apaciguamiento como significado de *nomos* es justamente “*la busca de pastos y el apacentamiento del ganado*”, exactamente en los términos que Deleuze le otorga a la noción. Y, como si no

⁹ *Idem*, p. 426.

¹⁰ Deleuze utiliza el trabajo de Emmanuel Laroche, *Histoire de la racine Nem- en greg ancien*, Klincksieck, Paris, 1949 y, Schmitt, por su parte, el de Félix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*, Friedrich Reinhardt AG., Basel, 1945.

fuese suficiente, Schmitt agrega inmediatamente a continuación: “*proprios de los nómadas como Abraham y Lot*”. Esta acotación – que por sí sola confirma la interpretación deleuziana del *nomos* –, se muestra incluso como un problema para el mismo Schmitt: ¿cómo sería posible, en tal caso, que una sociedad sin estado como los nómades de Abraham y Lot, se apropiaran y repartieran la tierra? ¿No se trata, en todo caso, de la operación que, por excelencia, ejecutan los pueblos sedentarios mas no los nómades?

Un último detalle merece ser destacado. La secuencia de ejemplos de apacentamiento dado por Schmitt atraviesa, *ex profeso*, más de cinco mil años de historia. Esta amplitud semántica, no puede ser desde ya aceptada por una filosofía como la deleuziana en la cual los modos de producción se encuentran claramente distinguidos y donde la plusvalía de código (laboreo del campo) se diferencia de la plusvalía de flujo (producción fabril). Hay, en el *nomos*, una aproximación conceptual con la plusvalía de código de las sociedades salvajes que se distancia claramente de la plusvalía de flujo más próxima a la *lex* de las sociedades civilizadas.¹¹ Pretender incluir bajo una misma noción relaciones de producción tan disimiles entre sí constituye un sin sentido que no da cuenta de las distintas ontologías sociales que expresan cada una.

III. ¿Distribución o repartición?

7. Sin lugar a dudas, en ambos pensadores el *nomos* mantiene una relación esencial con la tierra. La tierra funciona para la noción de *nomos* tanto del jurista como del filósofo como el elemento de significación imprescindible sin el cual carece de sentido. Sea en la dirección que sea, la tierra como significado aparece esencialmente vinculada con el *nomos* en tanto que significante. De esto, podemos perfectamente coligar que el *nomos* implica necesariamente determinada concepción del espacio bajo la forma de la tierra.

8. Para Schmitt, la tierra representa el punto de apoyo insustituible a partir del

¹¹ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti-Edipo*, *op. cit.*, p. 156.

cual se edifica la estructura del estado o, más precisamente, del poder soberano. Vimos que, en el caso del jurista, la soberanía como concepto resume la idea de orden concreto jurídico y social. Este orden jurídico que hace a lo político y ese orden social que hace fundamentalmente a lo económico dependen, según Schmitt, de la prelación y valoración que en cada etapa histórica adquieran la apropiación, la repartición y el apaciguamiento. Por caso, hasta el surgimiento del imperialismo y la revolución rusa, la secuencia entre las tres dimensiones del *nomos* iban de la apropiación a la producción con el paso previo de la repartición. Para Schmitt, tanto el liberalismo como el socialismo, suponen una redefinición del *nomos*. En particular, considera que ambas doctrinas sobredimensionan la producción en detrimento de la apropiación y el reparto.¹²

Ahora bien, ¿qué entiende Schmitt por reparto? Para comenzar, la identificación del *nomos* con la repartición como una de sus acepciones posibles no deja de reiterar a la distribución como un sinónimo. Distribución y repartición poseen una equivalencia semántica y son usados por el jurista alemán indistintamente. Sin embargo, Schmitt utiliza también el término división para dar cuenta de la misma acepción:

Así pues, se trata para nosotros del acto fundamental divisor del espacio, esencial para cada época histórica; se trata de la coincidencia, estructuralmente determinante, de la ordenación y el asentamiento en la convivencia de los pueblos sobre el planeta que entretanto ha sido medido científicamente. Este el sentido en que se habla aquí del *nomos* de la tierra; pues cada nuevo período y cada nueva época de la coexistencia de los pueblos, imperios y países, de potentados y potencias de todo tipo, se basa sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra.¹³

Tierra significa, en el marco conceptual del *nomos* schmitteano, tierra firme. A

¹² SCHMITT, Carl, *El Nomos de la tierra*, op. cit., pp. 367-373.

¹³ *Idem*, p. 62

la ocupación de la tierra firme, sucede entonces su demarcación, división y trazado de límites externos (fronteras) e internos (parcelas). Estas delimitaciones, cuyo ejemplo histórico paradigmático rastrea Schmitt en Solón y filosóficamente en Píndaro y Heráclito, configuran el *nomos* como fundamento del derecho.

“Para nuestro estudio, el término toma de la tierra [*landnahme*] es mejor que partición de la tierra, puesto que toma de la tierra señala claramente, hacia adentro y hacia fuera, la constitución del *radical title*. Al utilizar la palabra partición, la atención deja de centrarse en el acto del Derecho de Gentes y es desviada demasiado hacia el acto interno de la división (por la suerte o de otro modo) y de la creación de formas distintas de propiedad del suelo tomado, sea bienes públicos o propiedad física, patrimonio real o propiedad familiar, propiedad colectiva o individual, dominio o propiedad jurídico-feudal superior o inferior.”¹⁴

De esta manera, se ve cómo, en definitiva, la apropiación y la partición, no son dos sino un solo proceso tomado desde dos puntos de vista diferentes. Todo poder soberano, todo estado, depende de un asentamiento, es decir, de un pasaje de lo nómada a lo sedentario, que instituya el derecho a partir de un *nomos* como apropiación, repartición y producción de la tierra; sin perjuicio de que, con el tiempo, la tierra permanezca como fundamento oculto y la primeras planas ocupadas por bienes muebles materiales e inmateriales. La tierra tomada se convierte, así, en el territorio del estado como uno de sus atributos.

9. La perspectiva deleuziana difiere, en este punto, radicalmente. No sólo por la concepción del espacio sino también por la relación que con ese espacio establece el *nomos*.

Por una parte, Deleuze contrapone al espacio estriado y homogéneo configurado

¹⁴ *Idem*, pp. 63-64.

por el aparato de captura o estado, un espacio liso y heterogéneo. La ciudad, a diferencia de la estepa, supone todo un ordenamiento del espacio físico. Coincide, en esto, con Schmitt. Sin embargo, no es el *nomos* el fundamento de este orden o repartición de espacios sino la *lex*. Es la ley, como instrumento del aparato de captura, la que permite y hace posible esta homogenización del espacio físico: manzanas, puentes, murallas, puertas, plazas, casas, etc. Es el estado el gran codificador de flujos sociales y tiene, para ello, la herramienta jurídica por excelencia: la ley. El *nomos*, por el contrario, pertenece por entero al plano de lo nómada, de lo móvil, antes que al de lo sedentario. Tomando como base el pastoreo, mediante la cual el pastor dispone la ubicación de los animales en un espacio liso (sin limitaciones) y heterogéneo (estepas, mesetas, ríos, bosques, cerros, etc.), Deleuze ubica al *nomos* como lo exterior a la *lex*. Es el *nomos* el que, en su diferencia, permite la existencia de la *lex* y, es la *lex*, la que continuamente intenta capturar el *nomos* (cercamiento de los campos). Así, la tierra es para Deleuze aquello que permite la territorio a través de los movimientos de territorialización (y deterritorialización y reterritorialización). En este sentido, la tierra funciona en el caso del *nomos* como el lugar donde el agenciamiento se territorializa, es decir, donde se actualiza. *Nomos* cazador o *nomos* pastor pero nunca *nomos* del soberano (*nomos basileus*). Es por ello que el *nomos* corresponde a lo que el filósofo denomina la máquina social primitiva:

Estas son las dos características del cazador, el gran paranoico de la selva o del bosque: desplazamiento real con los flujos, filiación directa con el dios. Ocurre que en el espacio nómada el cuerpo lleno del socius es algo así como adyacente a la producción, todavía no se ha volcado sobre ella. El espacio del campamento permanece adyacente al del bosque, es constantemente reproducido en el proceso de producción, pero todavía no se ha apropiado de ese proceso.¹⁵

Aquí, como en la nota al pie de *Mil plateaux* transcrita más arriba, encontramos

¹⁵ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti-Edipo*, *op. cit.*, p. 154.

la adyacencia como posición entre *nomos* nómada y *lex* sedentaria. La tierra del *nomos* configura un territorio de distribución, mientras que la tierra de la *lex* un territorio de repartición. La *lex*, a diferencia del *nomos*, no divide la tierra y en consecuencia no estría el territorio. El *nomos*, por su lado, distribuye los emplazamientos en un territorio liso carente de divisiones. No hay, en el espacio del *nomos*, una trascendencia como la de la *lex* que determine la tierra configurando un territorio segmentado.

Sin embargo, para entender concretamente qué entiende por tierra Deleuze, hay que recurrir a otro trabajo conjunto con Guattari: *¿Qu'est ce que la philosophie?* Allí, en el cuarto capítulo de la primera parte, podemos leer:

...la tierra procede sin cesar a un movimiento de desterritorialización *in situ* a través del cual supera cualquier territorio: es desterritorializante y desterritorializada. Se confunde ella misma con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio, langostas que se ponen en marcha en fila en el fondo del agua, peregrinos o caballeros que cabalgan sobre una línea de fuga celeste. La tierra no es un elemento cualquiera entre los demás, aúna todos los elementos en un mismo vínculo, pero utiliza uno u otro para desterritorializar el territorio. Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No puede decirse cuál de ellos va primero.¹⁶

A partir de esta cita, es posible entonces comprender mejor la relación del *nomos* deleuziano con la tierra y el territorio. El territorio es entonces la síntesis, la mediación y la tierra los estados de cosas, lo indeterminado. De allí que Deleuze pueda concebir

¹⁶ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 86.

un territorio nómada o un territorio sedentario, con sus respectivas configuraciones de los espacios físicos. Hay un territorio del *nomos* y hay un territorio de la *lex*.

10. De acuerdo con la reconstrucción precedente, la divergencia cardinal entre ambos autores radica en la *concepción política* que cada uno asigna al *nomos* con relación al derecho. Esta diferencia de concepción central se advierte tan pronto como nos detenemos en las implicancias políticas que existen entre la repartición y la distribución para uno y otro. Así, si para Schmitt la repartición es el acto subsiguiente a la apropiación de la tierra que conforma un territorio soberano y divide los espacios fundando el derecho, para Deleuze es necesario oponer a esa repartición una distribución que procede *contra lex* y no *ante lex*. De acuerdo con Deleuze, la distribución del *nomos* constituye lo opuesto a la repartición: opera en un espacio diferente, construye un territorio distinto y se erige como la operación de conjuración de la forma-estado *par excellence*.

Por último, el lugar conceptual que ocupa la noción de tierra es para cada uno radicalmente diferente. Para Schmitt constituye el lugar donde se efectúa la fundación, es decir, aquello sobre lo cual se apoya lo fundado, se trata del fundamento. Deleuze, por su parte, comparte esta perspectiva si no fuera por una diferencia trascendental: en Schmitt la tierra fundamento se convierte en el territorio como lo fundado sin mediación, en Deleuze, en cambio, la tierra como el lugar de lo indeterminado, del fundamento, se distingue claramente de lo fundado que es el territorio. Para Schmitt, *la tierra repartida es el territorio*. Para Deleuze, *la tierra repartida o distribuida produce el territorio*.

IV. Palabras finales

11. La imagen dogmática del derecho mediante la cual se lo identifica con la norma y tiene, en el positivismo jurídico de cuño logicista su máxima expresión, ha encontrado en el *nomos* griego su *arche* propio. Como en la filosofía, esa imagen dogmática que piensa sin mediación, tiene en la forma-estado su última *ratio*. La concepción del derecho de Schmitt, por mucho que se esfuerce en distinguirse de sus

adversarios positivistas, se mantiene incólume en la misma tradición. No resulta suficiente, en este sentido, apelar a la excepción con la nota característica del derecho o de la política que lo funda. El *nomos* de la tierra, en tanto que apropiación, repartición y apacentamiento, es la fundación del derecho.

12. Al igual que en la ontología y en el resto de las disciplinas filosóficas, Deleuze se muestra como un heredero de la crítica nietzscheana. La puesta en crisis de esa imagen dogmática del pensamiento, se encuentra también en el pensamiento sobre el derecho. Deleuze recupera la cara noción de *nomos* a la tradición occidental bajo la condición de subvertirla completamente. El *nomos* ya no será la fundación mítica del derecho sino, por el contrario, su defondamiento más radical. El *nomos*, en tanto dimensión ontológica, configura aquel modo de subjetivación o agenciamiento que, como la prolongación de una máquina de guerra, acosa y pone en crisis la *lex*.¹⁷ El *nomos* adquiere así un carácter rizomático y pertenece por ello al plano de la inmanencia que se opone a la arborescencia de la *lex* que se ubica en el plano de la trascendencia. Curiosamente, el *nomos* adquiere una similitud con el capitalismo: se naturaliza rizomática. Es justamente en este punto, que la diferencia respecto de la selección del problema político fundamental muestra la potencialidad de una y otra imagen del pensamiento sobre el derecho. Si para Schmitt el problema central radica en la cuestión de la soberanía, para Deleuze ese lugar lo ocupa el capitalismo.

13. Por tal motivo, no podemos dejar de coincidir con Julián Ferreyra en su trabajo *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*. En la nota 269 sostiene:

En ce sens, Deleuze entre en controverse avec le travail de Carl Schmitt autour de la différence entre l'organisation politique de la terre et celle de la mer. D'un côté, on trouve le « *nomos* de la terre » la mère du droit, avec sa mesure interne

¹⁷ En este sentido, son ilustrativos los ejemplos que utiliza Deleuze. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 367, 370, 383.

de l'effort et le travail, les ligne fixes qui rendent visibles les divisions déterminées, l'ordonnance de la vie humaine en commun dévoilée par sa surface ferme. De l'autre côté, la mer « est libre », et ne permet pas de telles unités d'espace et de droit, d'ordonnance et d'emplacement. La mer n'est donc pas un territoire pour la politique. Le *Léviathan* et son effort pour contrôler la mer sont donc nécessairement voués à l'échec (cf. Schmitt, C. *El Nomos de la Tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 15-16). Nous essaierons ici de montrer la possibilité d'une ordonnance spécifique de la fluidité « maritime » : comment le Capitalisme est aussi la conquête d'un océan qui ne sera plus « libre ».¹⁸

La confirmación de esta interpretación se encuentra en los hechos: en 1958 la comunidad internacional aprobó, junto con otros tres tratados, la *Convención sobre el mar territorial y la zona contigua* luego sustituida por la *Convención de las Naciones Unidas sobre el derecho del mar* de 1982. Para desconsuelo de Schmitt,¹⁹ el derecho internacional ha codificado un extraño concepto jurídico: el mar territorial. El soberano, a través de la *lex*, ha extendido su reparto más allá de la tierra firme. Con esto, queda en evidencia no sólo que la tierra no es la mera tierra firme y que, por ello, el territorio no se confunde con ella, sino que, sobre todo, el estado, como órgano de la maquina civilizada, agrega axiomas sistemáticamente para mover los límites internos y externos del capitalismo.

Bibliografía

- DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Atajos, Barcelona, 1999.
 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.

¹⁸ FERREYRA, Julián, *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 145.

¹⁹ SCHMITT, Carl, *El Nomos de la tierra*, op. cit., p. 20.

-----, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-
Textos, Valencia, 2002.

-----, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona,
2005.

FERREYRA, Julián, *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, L'Harmattan,
Paris, 2010.

GUTHRIE, W.K.E., *Historia de la filosofía griega. Siglo V. La Ilustración*, Gredos,
Madrid, 1994.

SCHMITT, Carl, *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005.

-----, *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius Publicum
Europaeum*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006.

La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze The voluptuousness of being the Other in the young Deleuze

Julián Ferreyra*

Fecha de Recepción: 22/02/2016

Fecha de Aceptación: 20/03/2016

Resumen: *“Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada” es el primer texto publicado por Gilles Deleuze (en 1945, cuando apenas veinte años). En él, una serie de frases aberrantes respecto a la mujer que se propone describir generan un fuerte desagrado. Si bien buena parte de ellas obedecen a la descripción unilateral de aspectos que el concepto de mujer aspira justamente a unificar, esto no anula los prejuicios falócratas que el joven Deleuze manifiesta. Sin embargo, esa imagen desformada de la mujer también despierta en él una voluptuosidad que lo fuerza a pensar, a esbozar un concepto de mujer. Así, abandona el plano empírico para alcanzar el trascendental, y concibe un mundo sexuado donde el yo es absolutamente otro, y anticipa -e incluso clarifica- futuros conceptos que harán la gloria del Deleuze de madurez, como Autrui, pliegue, intensidad y multiplicidad.*

Palabras clave:

mujer, Deleuze, expresión-expresado, pliegue.

Abstract: *“Description of Woman: For a Philosophy of the Sexed Other” is the first published text of Gilles Deleuze (in 1945, when he was only twenty years old). In this text, a series of outrageous sentences regarding the woman that he is describing fills the reader with disgust. Even if a considerable part of these sentences obey to a unilateral description of that which the concept of woman aims to unify, this does not vanish the phallocratic prejudices that the young Deleuze expresses. However, this distorted image of the women also awakens in Deleuze a voluptuousness that forces him to think, and thus to sketch a proper concept of woman. By doing so, he leaves the realm of the empirical and attains that of the transcendental, and he conceives a sexualised world where the I is absolutely other, and anticipates -and even clarifies- future concepts*

* Doctor en filosofía, abogado e Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: djulianferreyra@gmail.com

that will bring glory to the mature Deleuze, such as Autrui, fold, intensity and multiplicity.

Keywords: *woman, Deleuze, expression-expressed, fold.*

La publicación a fines del año 2015 de *Cartas y otros textos* es una excelente noticia para los estudios deleuzianos. Las cartas, aunque no muy numerosas, son una herramienta metodológica muy importante, ya que permiten fechar redacción de obras, e incluso partes de ellas. También son una ventana al temple afectivo de Deleuze, sus preocupaciones y la angustia de sus últimos momentos al filo de la asfixia. Encontramos también la transcripción de una entrevista larga, interesante y áspera junto a Guattari en torno al *Anti-Edipo*, donde el entrevistador, Raymond Bellour, plantea las preguntas del sentido común (¿cómo se aplica el “deseo sin carencia” al bebé y su mamadera? ¿no se definen los flujos simplemente en contraposición con las entidades determinadas de las cuales estamos hartos? ¿cómo es posible que la sexualidad sea al mismo tiempo universalizada y circunscripta al sexo?, etc). Pero sin dudas lo más relevante desde el punto de vista académico es la compilación de aquellos textos cuya publicación Deleuze había explícitamente prohibido: aquellos publicados antes de 1953. Eran textos que circulaban de manera informal y que ahora, sistematizados y editados con el debido cuidado, se tornan una herramienta de trabajo para los múltiples investigadores que realizan su tarea bajo el paraguas del filósofo francés.

En estas páginas me voy a detener en el primer texto publicado por Deleuze: “Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada”. Este artículo apareció originalmente en la revista *Poesie* en 1945, cuando el autor tenía apenas 20 años. Deleuze lo publica gracias al apoyo de Marie-Magdelaine Davy, a cuyo círculo había ingresado a través de Michel Tournier cuando todavía estaba en el último año del Liceo. La primera impresión que produce la lectura de “Descripción de la mujer” es desagradable. El impulso inmediato es dejar rápidamente de lado estas páginas cargadas de prejuicios y al límite de la misoginia, que representan, después de todo, apenas una gota en el océano de la vasta y compleja producción deleuziana -¿para qué detenerse

aquí, pudiendo abocarse a *Diferencia y repetición* o *Mil mesetas*?, y culpar por los defectos que *saltan* a la vista a la extrema juventud del autor.

Sin embargo, “Descripción de la mujer” es un texto importante. Ante todo, por presentar una interpretación original del *Ser y la nada* publicado por Sartre dos años antes y bajo cuya influencia está a todas luces escrito; lejos de ser un “pastiche”, anticipa ese modo tan peculiar que Deleuze tendrá de trabajar con las fuentes de su pensamiento. Más fundamentalmente, bajo el amargo trago de la aparente misoginia, el concepto de mujer anticipa conceptos fundamentales de la filosofía de Deleuze, que estarán presentes desde *Diferencia y repetición* hasta sus últimos textos. Haremos, por tanto, aquello sobre lo cual Lapoujade, el compilador de *Lettres et autres textes* nos previene: “Los exegetas cuidadosos, o fetichistas, quizás encuentren algunos gérmenes, pequeños indicios del futuro Deleuze [en los textos que Deleuze escribió entre 1945 y 1950]. Para mí, la ruptura es mucho más importante (...) No hay continuidad, se percibe sobre todo la ruptura en el tono”. Coincidimos en cambio con Laurent de Sutter: el artículo “muestra signos tempranos de varias obsesiones que se reencontrarán en sus trabajos «reconocidos»”. Hay un caso indudable: el concepto de *Autrui*. Este se anticipa en 1945, y tendrá un lugar importante en toda su obra: será retomado a finales de los ‘60 (en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*) y en 1990 en *¿Qué es la filosofía?*, siempre inspirado en *Viernes o los limbos del pacífico* de su amigo Tournier. De hecho, el tratamiento de la figura de *Autrui* cierra *Diferencia y repetición*. El interés peculiar de “Descripción de la mujer” es que allí Deleuze subraya las limitaciones de *Autrui* (“el problema de *Autrui*”) y aspira a superarlas, justamente en el concepto de mujer. También encontraremos el esfuerzo por superar el dualismo y pensar la multiplicidad, a través de esbozos de lo que será, muchos años más tarde, el concepto de “pliegue”. Así, el *concepto* de mujer se revela potente y productivo. ¿Cómo es posible que la mujer sea un concepto potente si se basa en una empiria cargada de los peores prejuicios de género? De eso tratan estas páginas.

Figuras del otro y el imperativo de la sexualización

Desde las primeras líneas, el joven Deleuze anuncia su propuesta: sexualizar la

filosofía. En eso consiste “pensar a la mujer filosóficamente”. Pensar a la mujer es, dice, sexualizar al mundo. Ahora bien, ¿qué es sexualizar al mundo? ¿por qué sería una tarea importante, imprescindible? Deleuze responde a la pregunta de manera indirecta, a través de cuatro fracasos. 1) El fracaso de Heidegger. 2) El fracaso de Sartre. 3) El fracaso “clásico”. 4) El fracaso de Tournier (y su figura de *Autrui*). No se trata de una serie *progresiva* de fracasos. Sartre es una singularidad en la serie, la que marca el punto de inflexión y eje de referencia: el imperativo de sexualizar. Ni Heidegger, ni la filosofía moderna clásica, ni Tournier toman en cuenta este imperativo. A partir de allí deben trazarse los contrapuntos: Heidegger es a quien explícitamente Sartre critica por su ontología asexuada; la filosofía clásica es la que subyace según Deleuze a la perspectiva de Sartre y lo lleva a fracasar; Tournier es el que más lejos llega en el pensamiento del otro con su figura de *Autrui*, pero le faltó tener en cuenta el imperativo sartreano de sexualizar. La propuesta de Deleuze se deduce fácilmente de esta combinatoria de contrapuntos: se trata de superar la concepción clásica del otro y sexualizarla; en suma: sexualizar a Tournier. Esta fórmula explosiva hará volar por los aires la grilla de nuestra subjetividad y nos abrirá la dimensión de la auténtica otredad. Toda esta carga caerá sobre la figura de la mujer. La mujer no es un otro sexual, sino la sexualización del auténtico otro (el *Autrui* de Tournier).

En lo que respecta a Heidegger, Deleuze se limita a parafrasear lo que dice Sartre, quien le reprocha en *El ser y la nada* que la diferenciación sexual (“masculino” o “femenino”) es contingente, “porque el hombre, como la mujer, «existe» sin más ni menos”. En cambio, para Sartre, se trata de “estructuras fundamentales del ser-para-otro” y de poder deducir la sexualidad de “la esencia misma de lo psíquico”. Sartre avanza en ese objetivo: le dedica un capítulo al deseo y otro al amor en *El ser y la nada*. Sin embargo, al hacer este desplazamiento, pierde de vista lo esencial del aporte heideggeriano, y recae en una concepción del otro característica de la modernidad clásica. Por lo tanto, *sexualizar* la ontología no alcanza. De hecho, si sexualizamos una concepción conservadora de la ontología, las consecuencias serán funestas. Es lo que hace Sartre, y, de acuerdo a Deleuze, “el resultado es monstruoso”.

Debajo de la sexualización sartreana persiste una ontología conservadora, en

tanto “re encontramos aquí la ilusión clásica de una reciprocidad de las conciencias”. El desarrollo de esta crítica es breve y ambiguo. Por una parte, el problema es que “el otro sería simplemente otro YO que sólo tendría sus estructuras propias en tanto es sujeto. Es disolver el problema del otro”. Así, “lo que está sexuado es el que hace el amor, es el amante y en absoluto el amado”. Estas afirmaciones tienden a subrayar el problema de la actividad: imponer al *otro* una actividad que *me* es propia. Sin embargo, el texto se desliza abruptamente hacia la dimensión de la pasividad como cosificación del otro: un “mundo objetivamente de asexuados, con los cuales sólo pensamos *hacer* el amor”. De pronto Deleuze reprocha la posición *pasiva* que se fuerza a ocupar al amado (“como si el amor habitual y la pederastia no difirieran esencialmente”).

El otro “clásico”: actividad y pasividad en Fichte

Deleuze le reprocha a Sartre simultáneamente hacer del otro sexuado una proyección de la actividad del Yo, y relegarlo a un rol de mera pasividad. Esta ambigüedad puede clarificarse si tenemos en cuenta que en la concepción “clásica” del otro ambas dimensiones están efectivamente presentes: la proyección de *mi* actividad en el otro y la reducción del otro a un rol meramente pasivo. Esto se observa particularmente en el caso concreto de Johann Fichte (1762-1814). Si bien un conocimiento indirecto de su filosofía del Yo (basada exclusivamente en la popular fórmula Yo=Yo) puede hacer pensar que Fichte postula una suerte de solipsismo, el rol de la intersubjetividad es absolutamente constitutivo para el autor de la Doctrina de la ciencia:

El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un *concepto recíproco* (...) Nunca es por consiguiente *mío*, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío y suyo, suyo y mía*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en uno solo.

No hay para Fichte yo sin otro yo. Es un otro *necesario* en tanto es la única manera de explicar a través de la libertad una acción que me *active*, que me exhorte a

actuar. Sin embargo, se trata de una mera repetición de mi estructura subjetiva (“mi juicio sobre él parte de mí (...) como no podría ser de otra forma en un sistema que tiene al Yo como fundamento”) o al menos de su principio fundamental: la libertad. Así, ese yo no es, propiamente, “otro”, sino *otro yo*. Exactamente lo que Deleuze le reprocha a Sartre: “*Autrui* sería simplemente otro YO”.

El otro abre un mundo para el Yo, pero ese mundo es, en principio, un mundo asexual. La relación recíproca necesaria entre los Yoes fichteanos carece de toda voluptuosidad. Si, como hace Sartre según Deleuze, cargáramos esa relación de sexualidad, entonces la *actividad* del Yo y la exhortación del otro Yo que es condición de posibilidad de esa actividad se transformarían en *deseo*. Pero este deseo sería inherentemente activo y el amado no sería “él mismo sexuado más que en la medida en que es amante”. Tendríamos, en suma, el aspecto de la crítica de Deleuze a Sartre que enfatiza en proyectar en el otro mi estructura yoica concebida (como lo hace Fichte) como actividad.

Ahora bien: que la relación de intersubjetividad fichteana no tenga un carácter sexuado no significa que Fichte no tematice la sexualidad. Fichte *deduce* la sexualidad en el marco del proyecto general de deducir la estructura social a partir de los principios de la *Doctrina de la ciencia*. Tal proyecto está expuesto en el *Fundamento del derecho natural*, y allí encontramos un anexo que se dedica específicamente a la cuestión sexual: el derecho de familia (o dicho de otra manera, Fichte concibe el derecho de familia desde una perspectiva específicamente sexuada). Allí encontramos que, donde aparece la sexualidad, el otro Yo (propiamente Yoico, es decir, racional y esencialmente activo) desaparece. Fichte inicia la exposición indicando que la división masculino / femenino responde “a la mera satisfacción del impulso” y obedece a la “necesidad de toda naturaleza orgánica”, es decir, al aspecto objetivo del mundo (independiente del Yo). Pero los principios básicos del idealismo de Fichte hacen que el carácter independiente del Yo de esas leyes y esas distinciones sea meramente aparente, fenoménico. Todo lo que es, es por el Yo. Por lo tanto, la distinción hombre / mujer tiene un origen ontológico y, en consecuencia, la sexualidad misma no es un fenómeno contingente: está fundado en “la ley de la naturaleza y la razón”. Al mismo tiempo, se trata de una distinción real:

la mujer no es meramente *otro hombre*. Ya no es “otro Yo” sino la contrapartida de la acción del Yo: la pasividad.

El carácter de la razón es la absoluta espontaneidad: el mero padecer por el parece contradice la razón y la suprime completamente. Según esto, no es contrario a la razón que el primer sexo se proponga como fin la satisfacción de su impulso natural, puesto que puede ser satisfecho por la actividad: pero es absolutamente contra la razón que el segundo sexo se proponga como fin la satisfacción del suyo, porque entonces se tendría que proponer como fin un mero padecer.

Al otro *Yo* no se le “confiere el sexo opuesto”, como indica Deleuze. El otro y la sexualidad se encuentran en una relación de exclusión recíproca. Si es otro, no es sexual; si es sexual, el impulso debe satisfacerse en un ser que es mero padecer, que no es por tanto racional, no es Yo, y no encuentra satisfacción en el acto sexual (que sólo satisface el Yo). “La mujer no puede entregarse al placer sexual para satisfacer su propio impulso”. Otra cosa *sería contraria a la razón*.

En suma: en el pasaje desde la tematización del otro al de la mujer, encontramos el deslizamiento que, en “Descripción de la mujer” parecía precipitado: del otro sexuado como actividad que no es sino la proyección de *mi* actividad y *mi* sexualidad, al otro sexuado como pasividad (donde “el amor habitual y la pederastia no difieren esencialmente”). En Fichte observamos que este desplazamiento no es contingente, sino necesario, es decir, deducido desde su fundamento de acuerdo a la tarea propia a la Doctrina de la ciencia.

Sin embargo, una lectura detenida del derecho de familia fichteano muestra que esta visión está contrapesada e incluso contradicha por la letra de Fichte. En primer lugar, atribuye a la mujer un instinto sexual específicamente femenino. Esto es, la sexualización, como querrá Deleuze, no es ya una mera proyección de la actividad masculina, ni su correspondiente pasividad, sino una *actividad particular* (en este caso, el amor). No por ello deja de ser *pasiva*, pero se trata de una pasividad constitutiva,

fundamentalmente constitutiva de lo real. Lo femenino es “el sistema de todas las condiciones para la generación de un cuerpo de la misma especie”, sin lo cual lo masculino “como principio motor” no podría dar génesis efectiva a su propia perpetuación como especie. Así, en lugar de ser una recuperación de un rol denigrado y secundario de la mujer, la mujer abre una dimensión ontológica propia: la actividad de la pasividad. Es decir, realiza un aspecto de la Doctrina de la ciencia que es habitualmente pasado por alto y que algunos intérpretes de Fichte, como Goddard, ponen en primer plano: “[El yo puro] es ante todo un ser receptivo, *pasivo*. La pasividad es aquí indisociable de la autoactividad (...) en el sentido en que la afectabilidad es lo propio de lo que es autoactivo, de lo que se aprehende como autoactividad”.

Sin embargo, si rizamos un poco el rizo, observamos que Fichte no logra de esta manera alcanzar lo que Deleuze está buscando: encontrar en la sexualidad al otro como tal. Aún si aceptamos la tesis de Goddard acerca de la pasividad constitutiva del Yo, la mujer sigue siendo otro Yo: mientras los otros hombres son la proyección de mi actividad constitutiva, la mujer es la proyección de mi pasividad constitutiva. Este dualismo implica: o bien *mi* actividad o bien *mi* pasividad. El par actividad-pasividad no sirve para pensar lo que se trata de pensar: el otro en sí mismo, con total independencia de mi Yo, mi mundo y mis determinaciones constitutivas.

Autrui como expresión de un mundo posible

La concepción clásica del otro debe, en definitiva, ser superada, para que la sexualización no tenga consecuencias perversas. La figura que Deleuze toma para emprender esta tarea es la de *Autrui*, que su amigo Tournier -también joven- está elaborando. Podemos imaginar las largas conversaciones que subyacen a este pasaje. Como indicamos más arriba, Tournier recién publicará su concepción acabada del concepto de *Autrui* en 1967 (más de veinte años más tarde), en la novela *Viernes o los limbos del pacífico*, “una profunda interpretación creativa del clásico modelo paradigmático de la mitología liberal que representa el Robinson de Defoe”. Los textos tempranos de Deleuze nos permiten saber que Tournier ya había elaborado en 1945 el aspecto fundamental del concepto: *Autrui* como “la expresión de un mundo posible”.

Autruí como expresión de un mundo posible devendrá la condición de posibilidad de *mi* Yo, intercederá para que el mundo en el que vivo sea *mi* mundo y no meramente un mundo impersonal. Lo único que hay, antes que *Autruí* aparezca, es un mundo que no depende de mí: “Las cosas no me esperaron para tener su significación”. Total inversión del punto de partida de Fichte: ya no el Yo, sino el mundo, un mundo que no me espera, un mundo sin Yo. Yo estoy en un mundo, un mundo que, por cierto, no es *mío*. “Yo no invento nada, no proyecto nada, no hago venir nada al mundo, no soy nada, ni siquiera nada, sobre todo no soy nada: sólo soy una expresión”. No *estoy* cansado. Sólo *hay* cansancio. “Porque mi fatiga no es mía, no soy yo que estoy cansado. «Existe lo que fatiga»”. No por ello el cansancio es abstracto, superficial. Todo lo contrario. Deleuze enfatiza en el espesor de la experiencia, la suma de determinaciones que la hacen concreta: “El gran sol redondo, la ruta que sube, esta fatiga en mis riñones”, dice en el texto del 45, y agrega para otro texto, publicado un año más tarde: “el polvo, las piedras”. Puede ser una experiencia hostil, pero también puede ser una experiencia agradable (“la alegría, el bienestar”).

¿Cómo deviene ese mundo *personal* si no es por acción de mi yo? Justamente, tal es el efecto de *Autruí*. El otro es el elemento que irrumpe en ese *mundo* indeterminado (*un* mundo fatigante) para marcar que es un mundo determinado, al lado de otras determinaciones posibles. Ese mundo en cuyo espesor yo me perdía hace instantes es determinado, limitado, por una singularidad que surge súbitamente: un “caminar ligero, un aliento calmo y una simplicidad: un mundo exterior donde no existe lo cansador”. En *Diferencia y repetición*, el ejemplo es menos apacible (el otro como “rostro aterrorizado”) pero no cambia lo esencial: la irrupción de una singularidad que expresa otro mundo posible, que no se compone con el mundo impersonal en el que me encontraba. Irrumpe así la *diferencia*, el límite entre aquel mundo en el que yo me perdía (sea fatigante, sea alegre, sea calmo) y el mundo posible que el otro expresa (sea el ligero, calmo y simple, sea terrorífico). El mundo se vuelve así determinado y, recién entonces *yo* emerjo. El Yo surge en la diferencia entre el mundo en el que yo vivía tranquilamente, en el que me perdía y hundía prereflexivamente, y el mundo posible que *Autruí* expresa. Con la irrupción de *Autruí*, el mundo fatigante ya no es *un* mundo,

sino *el* mundo, *mi* mundo. Soy *yo* el que está cansado: “transformación mágica de lo fatigante en fatigado”. Como en Fichte, es el otro el que hace surgir el Yo. Pero a diferencia de Fichte, es en su heterogeneidad, en su falta de composición y armonía donde este fenómeno acontece. Yo no soy el fundamento del *único mundo posible*, fundado en el Yo como condición, sino por el contrario que sólo puedo emerger cuando descubro que los mundos son muchos y por lo tanto debo ser condición de uno determinado: el fatigante.

La figura de *Autrui* presenta un importante problema. El joven Deleuze afirma que ese problema “no es el nuestro; sólo hemos hablado de él en la medida en que la descripción de la mujer no puede hacerse sin referencia a *Autrui*-varón”. Sin embargo, *Autrui es* nuestro problema, y justamente porque es exigido para la descripción de la mujer. ¿Cuál sería el problema? Que en la estructura-*Autrui* el mundo posible (lo expresado) y *Autrui* (la expresión) están escindidos. Por lo tanto, es posible para el Yo negar el mundo que *Autrui* expresa, reducirlo a simple ilusión. Los motivos para operar la escisión, para negar el mundo posible en tanto mera *ilusión, fantasía*, son poderosos y trascendentales: el surgimiento del Yo, la revelación de un mundo que es *mío* a través de la presencia del otro tiene una consecuencia dramática: “soy yo, yo solo: responsabilidad demasiado grande, es insoportable”. Yo soy demasiado grande para mí. Me encuentro al borde de la fractura. *Autrui*, en tanto causa esta crisis, en cuanto produce esta experiencia insoportable, aparece como el enemigo; eso explica “el odio respecto a *Autrui*”. Frente a esta alternativa misantrópica, Deleuze subraya la “visión optimista”, la posibilidad de amistad, de “formar un equipo” con el otro: “voy a superar mi fatiga, haré del sol y la ruta y de la fatiga misma motivaciones, me sacrificaré sin reciprocidad, sacrificaré esta fatiga que se ha vuelto mía”. Ya la mera existencia de una alternativa entre la misantropía y el optimismo da cuentas de la insuficiencia para hacer de *Autrui* una estructura trascendental. Pero a esto hay que añadirle que el optimismo resulta ciertamente ingenuo a la luz de los elementos indicados: la exigencia de *sacrificio* para la amistad y la experiencia insoportable que implica permanecer expuesto a la realidad del mundo posible expresado por el otro.

En la presentación que Deleuze realiza del concepto de *Autrui* en *Diferencia y*

repetición esta insuficiencia no parece superada. Si bien su ubicación estructuralmente significativa -esto es, la elección de *culminar* el libro con la exposición de *Autrui*- puede hacer pensar que este concepto podría ofrecer una especie de *cierre* a las problemáticas planteadas a lo largo de *Diferencia y repetición*, esto no es lo que ocurre (y, por cierto, el *nuevo estilo* que Deleuze está tratando de construir no lo requiere: el final no es el cierre, el rizoma no culmina, lo implicado nunca se despliega, nunca se explica). Deleuze reconoce en forma explícita la insuficiencia del concepto de *Autrui*: “para captar a *Autrui* como tal, tenemos derecho a exigir condiciones de experiencia especiales, aunque sean artificiales: el momento donde lo expresado no tiene (para nosotros) existencia fuera de lo que expresa”. La unidad de lo expresado y la expresión es *artificial*. En tales condiciones, si el rostro aterrorizado expresa un mundo terrorífico (como indica el ejemplo, el único ejemplo ofrecido en *Diferencia y repetición*), es natural que queramos reducir el terror a la fantasía, el rostro a algo inexpresivo. La artificialidad se impone, la escisión se hace inexorable. Si algún aporte hacen las últimas páginas de *Diferencia y repetición* a la presentación de *Autrui* en el texto de 1945, es manifestar de manera más aguda el peligro dramático de la escisión entre *Autrui* y el mundo posible que expresa.

En efecto, Deleuze indica que, cuando habla de un mundo posible, “por posible entendemos el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su heterogeneidad con lo que lo envuelve”. Esta cita muestra la remisión del mundo posible que el otro expresa a la teoría de la intensidad que Deleuze elabora en el capítulo 5 de *Diferencia y repetición* (el mismo que incluye la exposición de la estructura-*Autrui*). La intensidad está implicada en sí misma, y está envuelta en las extensiones que experimentamos en el espacio y tiempo de nuestra existencia actual. La intensidad y la extensión son esencialmente heterogéneas. La extensión es lo más bajo, sometido a las leyes de la degradación y la entropía. Es la diferencia en su mínima expresión. La intensidad es lo más alto, el grado máximo de la diferencia, la clave de nuestra individualidad y nuestra potencia. Solemos interpretar la existencia del punto de vista de lo extensivo pero, nos dice Deleuze, es el modo más bajo de comprenderla: “[La diferencia es derrocada] por la extensión y la cualidad que recubren o explican la intensidad. La intensidad aparece

cabeza abajo bajo la cualidad y la extensión”. En el caso de *Autrui*: el mundo posible, implicado, es la intensidad, la diferencia en su máxima potencia. Ese mundo está cubierto por una extensión y una cualidad que le es heterogénea: eso que llamamos Yo. Solemos concebirnos a nosotros mismos desde el punto de vista del Yo, pero éste el terreno de las generalidades (“el Yo es el universal abstracto”), de las diferencias condenadas a anularse. Un mundo mediocre estaría compuesto sólo de la multiplicación de tales Yoes. Todo pasa a estar concebido desde su cara más baja “la explicación del otro por el yo representa una degradación”. No hay individualidad, sólo generalidad. La individualidad (*mí* “verdadero” Yo) sólo aparece con el mundo singular que Yo expreso (*mi* mundo, el mundo implicado que sólo Yo expreso) el cual tiene como contrapartida necesaria otro mundo posible que *Autrui* expresa. Pero si escindimos *Autrui* y el mundo posible que envuelve, si le quitamos la intensidad que implica, *Autrui* sería meramente otro Yo: una cáscara vacía. El otro como tal se pierde, su individualidad se pierde, porque esta está necesariamente ligada a la intensidad que se oculta en la extensión. Recíprocamente, yo me pierdo, cedo mi individualidad, paso a ser un mero sujeto, un hombre cualquiera, sin intensidad, sin potencia. La inmanencia se quiebra, las extensiones se apoderan de la tierra, condenándola a la extinción (dado que el aumento de la entropía es la ley de la extensión).

La mujer: el pliegue

“La estructura de *Autrui* representa la manifestación del nómeno, la subida de los valores expresivos, esta tendencia a la interiorización de la diferencia en fin”. Tales son las enigmáticas palabras finales de *Diferencia y repetición*. Allí aparecen casi de la nada la interioridad y el nómeno donde instantes antes teníamos implicación e intensidad. Más que “gérmenes del futuro Deleuze”, en “Descripción de la mujer” podemos encontrar pistas para desenredar este enigmático final. Como vimos, en el texto del 45 *Autrui* se presenta como un problema, problema que “no es el nuestro” pero que, sin embargo, lo es, en tanto la descripción de la mujer no puede hacerse sin referencia a *Autrui*. El problema era que la conexión entre *Autrui* y el mundo que expresaba era extremadamente frágil. Se trata, por el contrario, de encontrar una

conexión necesaria entre esa interioridad intensa (el mundo expresado) y la superficie (su expresión), entre las diferencias más bajas y las más potentes. La inmanencia, en fin.

El camino ya está señalado desde el principio del texto del '45, aunque el desvío por Tournier nos lo haya hecho quizás perder de vista: *sexualizar la filosofía*, es decir, sexualizar la figura de *Autrui*. Tal camino está insinuado en *Diferencia y repetición*, aunque no recorrido: “El amor comienza por un mundo posible en tanto tal, enredado en *Autrui* que lo expresa”. Es decir, el mundo posible es el *comienzo* del amor, en la medida en que ese mundo posible está enredado en *Autrui* (y no escindido de él). En otros términos: el mundo posible y su expresión por *Autrui*, están *enredados* en el amor. La sexualidad es un avatar de *Autrui*, un drama de la expresión. *Autrui* y el mundo posible se enredan tal vez, y allí comienza el amor, la sexualidad. Pero ese enredo permanece meramente *posible*, y así, en *Diferencia y repetición*, el problema de *Autrui*, tal como estaba planteado en “Descripción de la mujer” persiste. Y la filosofía permanece en sí misma asexual, y la sexualización (el deseo) como un avatar externo y contingente. Recordemos que el amor era la sexualidad específicamente femenina en Fichte, como proyección de *mi* pasividad.

El concepto de *mujer* aspira, justamente, a concretar la sexualización buscada, y a hacer de la filosofía una disciplina inherentemente sexuada. El logro sería significativo. Sin embargo, el concepto esbozado en 1945 es luego abandonado. *Autrui* retorna una y otra vez, pero la mujer no vuelve nunca más junto a él. Los motivos más probables los hemos señalado desde el principio: el joven Deleuze muestra una mirada denigrante sobre la mujer, que justificaría *avant-la-lettre* el maltrato recibido por parte de las feministas norteamericanas en su visita a Nueva York en 1975 y confirmaría el prejuicio señalado por Dosse: “el hombre es necesariamente un falócrata, y su caso se hace más grave si osa hablar de las mujeres y el deseo”. Algunas frases especialmente polémicas del texto del '45 podrían servir de titular catástrofe para el diario amarillo de la filosofía: “la mujer es conciencia inútil, no sirve para nada”; “su lugar no es el exterior, sino en el hogar, en *el interior*”; “es sabido que la mujer miente”; “la mujer es un objeto de lujo”. Las referencias al maquillaje, el secreto y el sueño como aspectos

que parecieran pertenecer a la esencia de la mujer terminan de componer un cuadro escandaloso. Estas frases expresan una cosificación de la mujer, desde una mirada masculina aplanadora.

Algunos de estos títulos catástrofe quedan sin embargo impugnados a lo largo de una lectura atenta. No se trata de rasgos de la mujer, sino de los peligros que, justamente, tiene una mirada violenta (“sádica”, dice Deleuze) a través de la cual el sádico destruye la unidad característica del concepto de mujer que Deleuze está construyendo. El objetivo del concepto de mujer es, recordemos, sexualizar la filosofía del otro de Tournier. Sexualizar *Autrui* (y no, como hizo Sartre, de sexualizar el otro clásico, el otro concebido meramente como *otro yo*), para resolver el problema de *Autrui*. Y si el problema de *Autrui* era que estaba escindido del mundo posible que expresaba, es decir que lo expresado y la expresión estaban escindidos, sexualizarlo no es otra cosa que construir un concepto que permita unificar lo expresado y la expresión, hacerlos inescindibles. O, lo que es lo mismo: sólo la sexualización permite unificar expresión y expresado y hacer del mundo *posible* un mundo *real*. En “Descripción de la mujer”, tal es precisamente el rol del concepto de *mujer*. En la mujer, el interior *es* exterior mediante una *torsión*: “La pura conciencia, la conciencia de sí lleva la materia que afecta a un coeficiente cósmico, la *tuerce* en un retorno a sí”. La torsión no es un avatar de la exterioridad, sino un enredo absolutamente ontológico. Se anticipa de esta manera el concepto de *pliegue* al cual Deleuze dedicará su libro sobre Leibniz de 1986 y que estaba ya implícito en el concepto de “intensidad” de *Diferencia y repetición* (la intensidad como diferencia esencialmente *implicada*).

En el texto del 45, este carácter de *pliegue* de la mujer se revela en la caricia. “La caricia en efecto niega todo espesor, *pliega* sin cesar la exterioridad, la ingresa en sí misma, la hace interior a sí misma, trazando una curva delicada y suave”. En la caricia, acariciando o deseando acariciar esa mujer que encarna todo el deseo desbordante del joven Deleuze, surge el pliegue. Pliegue que no es otra cosa que esa torsión, ese enredarse de los planos de la ontología. Es en el pliegue donde el interior es *interior del exterior*, donde la materia se espiritualiza, donde la superficie se hace profundidad, donde el espacio se hace tiempo. Caricia tras caricia. No una caricia

mágica que revela el secreto oculto bajo la piel, sino una sexualidad que recorre los infinitos pliegues de manera infinita.

La contracara de la caricia es el sadismo: “El sádico le dice a la mujer: sentate y plegá tu frente”. El sádico, como vimos más arriba, quiere transformar a la mujer en *Autrui*, imponerle su estructura. Quiere deshacer el pliegue femenino, la multiplicidad inherente al pliegue que constituye a la mujer. Porque las arrugas femeninas son esencialmente múltiples, son como “mil pequeñas fisuras en desorden y torpes, cortas, renuncian rápidamente, se retoman en otra parte”. El sádico en cambio le exige: “sentate y plegá tu frente”; busca así reprimir la multiplicidad, reducirla a la unidad: la unidad de una única arruga en la frente. Esa única arruga larga, bien dibujada, remite a ese determinado mundo exterior. Un signo único para un mundo despótico.

Pero la unidad de este sádico despotismo, lejos de ser signo de una fortaleza, es marca de la fragilidad. La unidad en un punto único (la soberanía de la arruga de la frente masculina) es inescindible de la fragilidad del vínculo entre *Autrui* y su mundo: un virtual que puede ser negado, rechazado como simple fantasía. Sólo la mujer puede, en sus mil pequeñas fisuras, en su carácter de *pliegue* unificar efectivamente los planos escindidos por la historia de la filosofía: espíritu y materia, conciencia y cuerpo, interior y exterior. A lo cual se le añaden preocupaciones deleuzianas que lo acompañarán a lo largo de su obra: unificación de ligereza y pesadez, de superficie y profundidad (“lo más profundo es la piel” dice la contratapa de la *Lógica del sentido*), a partir de una prioridad ontológica de los valores *menores* de la historia de la metafísica: lo ligero y lo superficial.

La unidad será señalada como “conciencia pura”. Fichte aparece una vez más como referencia. *Pero* a diferencia de la filosofía de Fichte, esa unidad *no puede* estar en el Yo, porque caeríamos en un peligro aún más grave que la escisión: perder la otredad. La unificación de la conciencia tiene que darse *en otro*. La fórmula de Rimbaud, “*Je est un autre*”, que hará fortuna en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, toma un nuevo sentido. En *Diferencia y repetición*, el sentido es el convencional: “Cogito para un yo disuelto: el Yo del «Yo pienso» comporta en su esencia una receptividad de intuición respecto a la cual, ya, YO es otro”. Pero la mujer

nos trae una nueva dimensión: Yo soy otro respecto a mi propia pasividad, pero al mismo tiempo es *en otro* (el auténtico otro que Deleuze está buscando, la mujer) donde esa fisura, esa disolución, encuentra su unidad. Una unidad que le es ajena, esencialmente ajena, marcada por la otredad absoluta. Una unidad que es, en rigor, *univocidad*, inmanencia, ya que implica que mi pasividad no *me trasciende*, que sólo trasciende a mi Yo.

A lo largo del texto del '45, Deleuze se va desviando hacia uno u otro polo de aquello que en la mujer se encuentra unificado. Dos veces se refiere Deleuze explícitamente al peligro de escisión que hemos señalado: “el peligro que pesa en toda mujer de perder esa conciencia y no ser más que un vientre, una materialidad desbordante”; “un doble peligro pesa sobre la mujer”. Se trata, en suma, del peligro de caer en uno u otro de los polos que se presentan unificados en la mujer: lo expresado o la expresión. Esta advertencia debe acompañar la lectura del artículo: los polos que el concepto de mujer unifica, tomados en forma aislada, lo traicionan.

Se configuran así dos series que recorren el texto. Una: lo expresado – la materialidad – lo exterior – el cuerpo – la carne – la pesadez – la cosa – el espesor – maquillaje (“*grain de beauté*”), el mundo posible. Dos: la expresión, la inmaterialidad, lo interior – el secreto – la mentira – la conciencia – la ligereza – conciencia inútil – lujo – superficie - maquillaje (pecas) - noúmeno – narciso. La configuración en series permite clarificar algunas zonas oscuras del texto. Vemos de qué manera la mayoría de las frases polémicas y de carga misógina obedecen a descripciones unilaterales. Cuando Deleuze describe el secreto y la mentira, no está describiendo a la mujer, sino uno de los polos que ella necesariamente unifica. Decir “el lugar de la mujer es la casa” implica escindir lo interior de lo exterior (la casa es la “pureza monstruosa de una vida interior” que no puede identificarse con la esencia de la mujer). Decir que la mujer es un objeto de lujo es hacer sólo énfasis en la ligereza. Decir que es sólo *cosa*, enfocar en su materialidad desbordante (peligro inminente ante la sensualidad y el deseo) es caer en la unilateralidad contraria: el peso desgraciado. Cuando habla de mujeres “demasiado jóvenes” o “demasiado viejas” señala la mediocridad del tiempo escindido (que, unificado, es fuerza vital, productor de las figuras empíricas de la temporalidad).

Un rasgo unilateral es especialmente peligroso, ya que es conceptualmente tentador: la identificación de la mujer con el nómeno (que se ubica en la serie de la inmaterial). En determinado momento del texto, Deleuze parece sugerir que la mujer es en efecto el nómeno: “el nómeno es verdaderamente el símbolo del interior en el exterior el cual, más allá de su exterioridad, mantiene su ser de interior”. Sin embargo, en las últimas líneas deja claro a qué serie pertenece el nómeno: “peças, reflejo de Narciso, nómeno”. El nómeno *es* el exterior del interior, pero por sí mismo es unilateral, sólo apariencia, una exterioridad inmaterial, fantasía, delirio. Una “cosa en sí”: una exterioridad pura que pierde por tanto toda materialidad, no puede ser tocada, intuida, vivida. No es el concepto de nómeno el que da realidad a esta extraña mujer que Deleuze, sino la mujer la que da realidad al nómeno que en Kant quedaba abstracto y era sostenido dogmáticamente. Para Deleuze, con Kant comienza la historia donde “yo soy otro”. Pero los conceptos kantianos fracasan en recuperar la unidad. El nómeno kantiano es pura exterioridad. Es inmaterial, mero reflejo (de un Yo que no es nada más que su propio repetirse a sí mismo: Narciso). El nómeno está, como indica *Diferencia y repetición*, vinculado a la estructura *Autrui* y todos sus problemas que ya hemos señalado: “La estructura de *Autrui* representa la manifestación del nómeno”. Sólo la mujer deleuziana le permite ser, efectivamente, símbolo del interior en el exterior.

Pensar a la mujer como nómeno es pensarla como mera inmaterialidad, mera superficie, mera imagen: objeto de lujo. Es tan unilateral como pensarla como carne, materialidad y cosa empírica. Todas las concepciones unilaterales de lo femenino son esencialmente *violentas*: de allí la figura del sadismo que ya mencionamos, y aquí se comprende plenamente. “Llamo sádico al hombre que experimenta placer cuando ve que la mujer expresa un mundo exterior”. El sádico trata a la mujer como a *Autrui*, trata de imponer la estructura *Autrui* a la mujer, es decir, ejerce la violencia para escindir aquello que en la mujer está indisolublemente unido: la expresión y lo expresado.

Empirismo trascendental como lo trascendental de la más baja empiria

La mayoría de las frases escandalosas de “Descripción de la mujer” responden

entonces a descripciones unilaterales de los aspectos que el concepto de mujer unifica. Sin embargo, esto vale para la inutilidad, la mentira, el carácter de objeto de lujo, el secreto y, sólo en parte, el maquillaje. Otros aspectos pertenecen, ineludiblemente, a lo que Deleuze entiende por esencia de la mujer, y dan muestra de sus prejuicios falócratas. Incluso los ejemplos elegidos para describir los polos son desafortunados, y cargados de los peores prejuicios de género.

Podríamos, en aras de salvar a Deleuze de sí mismo, dejar de lado estos rasgos empíricos irritantes, y limitarnos a su carácter trascendental, que resume bien la concepción de la mujer como pliegue. Esto implicaría sin embargo “tirar al bebé con el agua del baño”, ya que esa descripción empírica muestra cuál es en “Descripción de la mujer” el disparador *sensible* del trabajo trascendental que anima el texto y la obra de Deleuze. Apartar la mirada es una mala estrategia, porque el carácter monstruoso devela la clave del empirismo trascendental. Lo mismo ocurrirá en el otro extremo de la obra deleuziana cuando, en su último texto (el célebre “La inmanencia: una vida...”), la chispa que enciende la mecha es también vil y despreciable: la crueldad y la bajeza del Riderhood de Dickens abre las puertas del campo trascendental. El empirismo trascendental deleuziano no implica una apología de lo dado, sino la reflexión acerca cómo es posible que, afirmando lo dado (a nosotros pero, fundamentalmente, *en* nosotros), en su bajeza, accedamos al campo trascendental donde yacen las posibilidades de transformarlo.

Ocurre que la sensación es inherentemente impura (de allí la tentación de muchos filósofos, de Platón en adelante, de erradicarla). Sin embargo, para Deleuze no hay pensamiento sin *sentimiento*. Para no caer en el empirismo vulgar y la aceptación acrítica de lo dado, es necesario un “encuentro fundamental” que permita alcanzar lo que en *Diferencia y repetición* llamará un uso *trascendente* de la sensibilidad: “hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es objeto de un *encuentro* fundamental (...) La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo) se encuentra ante un límite propio -el signo- y se eleva a un ejercicio trascendente – la enésima potencia”. Es indispensable el encuentro fundamental con algo que marca el límite de la sensibilidad y *fuerza a pensar*. Para el joven Deleuze, es

la mujer. Podemos arriesgar: alguna mujer en particular, algún encuentro fundamental de carácter erótico que le ha marcado ese límite, que ha producido la experiencia de un arrancarse de sí, de la fractura de su Yo, el hecho de la experiencia irrefutable de algo irreductible a la estructura del Yo. “El amor, cuando es amor vivido, es deseo”. Un deseo muy concreto (mucho más concreto, me atrevería a decir, que el deseo universalizado del *Anti-Edipo*; como bien observa Sutter, el deseo deleuziano se vuelve más abstracto a medida que avanza su obra). Deseo singular: un vientre, una piel, un rostro plagado de pecas. “Una interioridad enorme, caliente y viviente”: el joven Deleuze tiene algo muy concreto en mente. Así lo analiza Sutter: “Cuando describía estos diferentes tipos de chicas como fuente de una disrupción en el orden de la ley, hay que entender necesariamente que las chicas eran, por sobre todo, la fuente de una disrupción para él mismo y, fundamentalmente, para la filosofía que estaba tratando de establecer”.

El joven Deleuze parte de una mujer empírica, muy probablemente en una mujer determinada mezclada impuramente con los prejuicios que carga en forma acrítica. Pero la mujer no se reduce a la amada: “la amada es individual, es *ésta* mujer”. La amada es materialidad desbordante, el encuentro de la sensibilidad con algo *demasiado* grande para ella: la voluptuosidad extrema es para el joven Deleuze lo *insensible* que no puede sino ser sentido. Así, es obligado, por primera vez, a *pensar*: “el elemento más alto de una sensibilidad trascendente, el *sentiendum*; y, de facultad en facultad, en fondo se encuentra llevado al pensamiento”. Una mujer empírica ha despertado en él un deseo particular, una voluptuosidad incontenible ante una piel que revela la ansiada calidez interior. Sensibilidad impura, cargada de la bajeza del plano extensivo y teñida de la red de prejuicios machistas a través de la cual Deleuze la percibe. Pero esa voluptuosidad es el *sentiendum* que enciende la mecha explosiva y lo lleva hasta el pensamiento, lo trascendental. El concepto de mujer que así se esboza no reivindica la violencia, la desvalorización, ni la atribución de superficialidad frívola a lo femenino. La mujer no es pensada como mera carne, ni mero lujo. No es lo exterior ni lo interior. Es torsión, es pliegue, es multiplicidad. A través de ella, Deleuze logra esbozar una filosofía sexuada, para un otro auténticamente trascendental.

Deleuze y la política. A propósito de Faire l'idiot de Philippe Mengue

Deleuze and politics. In the light of Faire l'idiot by Philippe Mengue

Marcelo Sebastián Antonelli Marangi*

Fecha de Recepción: 18/01/2016

Fecha de Aceptación: 25/02/2016

Resumen: *Philippe Mengue ha publicado numerosos textos sobre diferentes aspectos del pensamiento de Gilles Deleuze que se han vuelto referencias ineludibles en el actual campo de estudios del autor de Logique du sens. En su libro más reciente acerca de la política deleuziana (Faire l'idiot. La politique de Deleuze, 2013) postula la figura del idiota como paradigma de la acción política, propone la visión kantiana de la hospitalidad como un modelo político del espacio liso y hace de la indeterminación el núcleo de la micropolítica tardía de Deleuze. En este artículo examinamos estas y otras tesis desarrolladas en dicho trabajo.*

Palabras clave: *Deleuze, Mengue, política, indeterminación, idiota, espacio liso.*

Abstract: *Philippe Mengue has published numerous texts on different aspects of Gilles Deleuze's thought which have become unquestionable reference in the field of study on the author of Logique du sens. In his most recent work on deleuzian politics (Faire l'idiot. La politique de Deleuze, 2013) he presents the character of the idiot as a paradigm of political action, he proposes Kant's point of view on hospitality as a political model of smooth space and makes indetermination the core of Deleuze's late micropolitics. Throughout this article we shall examine these and other theses developed in the book.*

Keywords: *Mengue, Politics, Indetermination, Idiot, Smooth Space.*

*Profesor (UBA) y Doctor (UBA-Paris 8) en Filosofía. Trabaja como Investigador Asistente en CONICET y como Profesor Adjunto regular en la Universidad Pedagógica. Es Investigador Principal en el Centro de Investigaciones Filosóficas y codirige Proyectos de Investigación en la Universidad de San Martín y en UNIPE. Su área de investigación es la filosofía francesa contemporánea. Correo electrónico: Antonelli.ms@gmail.com

Introducción: Mengue, lector de Deleuze

Philippe Mengue ha escrito numerosos textos de gran impacto en el campo de estudios sobre Deleuze.¹ Desde de su ya clásico trabajo de 1994 *Deleuze ou le système du multiple* –que continúa siendo, a nuestro juicio, la mejor introducción al pensamiento deleuziano-,² Mengue ha publicado un libro sobre literatura entremezclando a Deleuze con Lacan (*Proust-Joyce, Deleuze-Lacan: lectures croisées*), una breve presentación ilustrada de la filosofía deleuziana (*Comprendre Deleuze*), tres libros –en menos de una década- dedicados a la política de Deleuze (*Faire l'idiote. La politique de Deleuze*, 2013; *Utopies et devenirs deleuziens*, 2009; *Deleuze et la question de la démocratie*, 2006), artículos en revistas, capítulos de libros³ y compilaciones de conferencias, entre las que cabe destacar *Espaces lisses et lignes de fuite* (2015), que incluye las comunicaciones dictadas en su visita a la Argentina en 2013.

Su libro más reciente sobre la cuestión política, *Faire l'idiote*, presenta tesis controversiales: postula la figura del *idiota* como paradigma de la acción política, hace de

¹ Es justo observar que Mengue no sólo se ha abocado a la filosofía deleuziana, sino que también ha publicado libros sobre Sade (*L'Ordre sadien*, 1996), la filosofía contemporánea y la posmodernidad (*La Philosophie au piège de l'histoire*, 2004; *Peuples et identités*, 2008; *Guerre ou paix en philosophie?*, 2011) y el deporte como modo de subjetivación posmoderno (*Marcher, Courir, Nager. Le corps en fuite*, 2015).

² La introducción de Arnaud Bouaniche (*Gilles Deleuze: une introduction*) brinda una visión panorámica de la obra deleuziana y presenta referencias útiles sobre autores importantes para Deleuze (Jean Wahl, Canguilhem, Von Uexküll, Tarde). No obstante, el texto de Mengue tiene el mérito de problematizar ciertas perspectivas deleuzianas y proporcionar observaciones fértiles acerca de sus vínculos con Nietzsche, Heidegger y Lacan, entre otros.

³ Por ejemplo, Mengue, Philippe. "The Problem of the birth of Philosophy in Greece in the thought of Gilles Deleuze". *Deleuze and philosophy*. Ed. Constantin Boundas. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. 175-184 ; « Le peuple qui manque et le trou du politique ». En Antonioli, Manola ; Chardel, Pierre-Antoine ; Regnauld, Hervé : *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Paris : Du Sandre, 2009. 19-35. « People and fabulation ». En Buchanan, Ian y Thoburn, Nicholas (eds.). *Deleuze and politics*. Edinburgh : EUP, 2008. 218-239. Mengue también ha escrito varias entradas (« Aiôn / Chronos », « Logique du sens », « Micropolitique ») en el diccionario Sasso, Robert y Villani, A. (dir.). *Le vocabulaire de Deleuze*. Nice : Le Cahiers Noesis, 2003.

la *hospitalidad* kantiana un modelo del espacio liso, propone la *indeterminación* como la clave de la política deleuziana. Lo cierto es que, así en este como en otros trabajos, Mengue no se ha limitado a relevar con afán exegético el pensamiento de Deleuze –al cual, no obstante, ha tratado con rigor y claridad–, sino que ha buscado interrogarlo y hacer uso de él a fin de comprender nuestro tiempo: “Nosotros que, hoy, buscamos vivir con el pensamiento de Deleuze, sin contentarnos con repetir meramente las tesis, no podemos descuidar la transformación histórica de las sociedades que se ha producido...”⁴

El texto modifica algunas posiciones previas de Mengue y reafirma otras. De un lado, efectúa una suerte de auto-crítica respecto de *Deleuze et la question de la démocratie*, donde había caracterizado a Deleuze como un pensador aristocrático fuertemente hostil a la democracia. En *Faire l'idiot*, Mengue retoma observaciones de Paul Patton sobre las afinidades (con frecuencia implícitas) entre Deleuze y la democracia y revisa su perspectiva previa.⁵ Del otro lado, con relación a *Utopies et devenirs deleuziens*, el libro *Faire l'idiot* profundiza el acercamiento entre Deleuze y Foucault alrededor de la idea de una sociedad pos-disciplinaria. Mengue relega las referencias canónicas a *L'Anti-Œdipe* y *Mille Plateaux* en beneficio de textos de los últimos años de la

⁴ Mengue, Philippe. *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Germina, 2013, p. 35. Véase también Mengue, Philippe. *Espaces lisses et lignes de fuite. Éthique, esthétique et politique deleuziennes*. Paris: Kimé, 2015, pp. 7-8: “El pensamiento de Deleuze no está hecho para ser indefinidamente comentado y venerado. [El desafío es] aplicarlo a problemas específicos [...] en lugar de contentarse con describirlo y conservar su pretendida pureza”; “[El pensamiento deleuziano] constituye una respuesta pertinente y prometedora a nuestra situación histórica mundial hoy.” (p. 52). Las traducciones son nuestras en todos los casos.

⁵ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 92-93, nota al pie. Abordamos este tema *infra* §VII. El diálogo se prolonga en *Espaces lisses et lignes de fuite*, donde Mengue entrecruza la idea deleuziana de simulacro, aplicada al espacio liso democrático, con la de *verita effectuale* de Maquiavelo.

producción deleuziana (“Bartleby, ou la formule”, la entrevista con Toni Negri “Contrôle et devenir”, el breve pero influyente “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”)⁶ a fin de apuntalar una filosofía política tardía de Deleuze que se alejaría de su aproximación “izquierdista” de los años 70.

A nuestro parecer, *Faire l'idiot* tiene una innegable relevancia para los lectores de Deleuze, en particular para quienes nos interesamos en su pensamiento político. En este artículo queremos analizar sus lineamientos fundamentales y hacer algunas observaciones a propósito de ciertas ideas que presenta. Si bien nos enfocaremos primordialmente en este libro, nos referiremos también a otros trabajos del autor, en particular a *Comprendre Deleuze* (que es previo) y a *Espaces lisses et lignes de fuite* (que es posterior), con los cuales comparte el abordaje de la filosofía de Deleuze a partir de la idea de indeterminación. Antes de abocarnos a las perspectivas de Mengue, es necesario restituir el marco problemático en el que se encuadra su apuesta teórica y elucidar el sentido de la expresión “la política de Deleuze”.

Contexto del problema: ¿Qué es “la política de Deleuze”?

El libro de Mengue plantea, desde su título mismo, el problema de determinar a qué nos referimos cuando hablamos de “la política de Deleuze”. Como es sabido, la cuestión política ha hegemonizado los debates del campo deleuziano en los últimos quince años, suscitando intervenciones de múltiples autores (Antonioli, Badiou, Mengue, Nail, Patton, Thoburn...), números especiales de revistas, encuentros internacionales dedicados a la temática, etc. Esta proliferación de trabajos no implica, sin embargo, un acuerdo acerca de los rasgos de la política de Deleuze, cuya existencia misma ha sido puesta en duda.⁷ Dejando a un lado esta discusión no saldada, creemos que la

⁶ Deleuze, Gilles. “Contrôle et devenir”. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit, 2003. 240-247; Deleuze, Gilles. “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit, 2003. 229-239; Deleuze, Gilles. “Bartleby, ou la formule”. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2002. 89-114.

⁷ Hemos tratado este punto en Antonelli, Marcelo. El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia. *Cuadernos de filosofía*, 57. En: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/122/84>, 51-66 (2012).

fórmula “la política de Deleuze” es polisémica dado que designa –al menos- cuatro cosas distintas de derecho, aun cuando se entremezclen de hecho.

En primer lugar, la expresión puede aludir a las reflexiones de Deleuze acerca de la política y los temas usualmente considerados políticos (el Estado, las leyes, las instituciones, la democracia, el poder, la revolución...). En efecto, conceptos significativos de su obra (molar/molecular, máquina de guerra/nomadismo, aparato de captura, diagrama, entre otros) quieren repensar estas temáticas. El desafío que afronta esta manera de comprender la política de Deleuze radica en esclarecer la naturaleza, el estatuto y los límites de la política para Deleuze dado que, lejos de concebirla como un dominio autónomo o específico,⁸ aseveró que “antes del ser, está la política”, que “todo es político” y que él y Guattari tienen “la impresión de hacer política” incluso cuando hablan “de música, de árboles o de rostros”.⁹ Según esta primera acepción, la “política de Deleuze” mienta su pensamiento sobre cuestiones habitualmente consideradas políticas y sobre la (difusa) delimitación de la política misma.

En segundo lugar, la política de Deleuze puede referirse a sus *posicionamientos* políticos, que involucran no sólo sus intervenciones públicas (peticiones, manifiestos, marchas, protestas), sino también el campo de la escritura filosófica, es decir, según los términos de Sibertin-Blanc, su “práctica teórica con efectos políticos”. Con relación a sus intervenciones políticas, multiplicadas después de *L'Anti-Œdipe*, ellas abarcan una variedad de luchas y reivindicaciones, como se puede notar en escritos recogidos en *L'Île déserte et autres textes* y en *Deux régimes de fous*, así como en los petitorios y

⁸ A esta idea puesta de relieve por Badiou, se agrega la declaración de Deleuze acerca de que su interés reside en las relaciones entre el arte, la ciencia y la filosofía. Cf. Badiou, Alain. « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, Paris, PUF, 40, (2009), p. 15 ; Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2005, p. 168. Mengue observa que la afirmación de que “todo es político” significa que la política está por todos lados pues carece de campo propio. Cf. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., p. 47.

⁹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris : Minuit, 2006, pp. 249 y 260; Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Ed. D. Lapoujade. Paris: Minuit, 2003, p. 166.

textos colectivos a los que adhirió.¹⁰ Desde el punto de vista de su práctica teórica, sobresale su conceptualización de las *minorías*, que no son objeto de conocimiento histórico, político o sociológico –aunque remitan a coordenadas sociales e históricas– sino, ante todo, posiciones en una práctica de escritura y procesos interiores al lenguaje.¹¹ En ambos casos, la “política de Deleuze” alude a posturas políticas que asumió.

En tercer lugar, el sintagma puede remitir a propuestas (una política del deseo, de lo minoritario, de la creación, del devenir...) que indican un aspecto *prescriptivo* del pensamiento deleuziano a menudo vaciado de contenido político y reconducido a una ética. Según creemos, es desacertado el juicio de quienes le niegan toda pretensión programática a Deleuze, que se ha ocupado de ofrecer indicaciones acerca de “qué hacer” (por ejemplo, el “Balance-programa para máquinas deseantes” agregado a la segunda edición de *L'Anti-Œdipe*, las sugerencias en la Posdata para escapar al control y en *Qu'est-ce que la philosophie?* para crear en lugar de comunicar...), aun cuando ello no implique un programa político convencional. Se trata más bien, como sostiene Foucault con relación a su propio trabajo, de orientaciones, indicaciones, disposiciones, pistas.¹²

Por último, la política de Deleuze puede indicar los *usos* que se han hecho y que se hacen de su pensamiento, las “políticas deleuzianas” en el sentido amplio de las prácticas (incluyendo las teóricas) que acuden a su obra para fundamentarse o enriquecerse, para tomarla de punto de partida y experimentar con ella, etc. Estas apropiaciones se han dado tanto en revistas (*Chimères*, *Futur antérieur* y *Multitudes*,¹³ *Millepiani*,

¹⁰ Véase « VI. Appeals and Petitions signed by Deleuze », en Murphy, Timothy. “Revised Bibliography of the Works of Gilles Deleuze”. En <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=187&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=2> (1999). Y también Dosse, François. “Les engagements politiques de Gilles Deleuze”. *Cités*. Paris : PUF, 40, (2009), pp. 21-37.

¹¹ Cf. Sibertin-Blanc, Guillaume. Deleuze et les minorités : quelle « politique » ? *Cités*, Paris, PUF, 40, (2009), pp. 39-40.

¹² Cf. Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Ed. M. Senellart. Paris : Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.

¹³ *Futur antérieur* fue creada en 1990 por una iniciativa de Jean-Marie Vincent, Denis Berger y Toni Negri; publicó 43 números hasta 1998. Un amigo de Guattari, Yann Moulier-Boutang, y una parte del equipo editorial lanzaron, en marzo del 2000, *Multitudes*.

Vacarme) y áreas de investigación (algunas corrientes de los estudios coloniales y los culturales), como en ciertos movimientos feministas, movimientos anti-globalización,¹⁴ estudios sobre el zapatismo,¹⁵ el mundo psi (especialmente en México y en Argentina, nucleados en torno a *Campo grupal* (Baremlitt, Pavlovsky, Kesselman, Saidón, De Brasi)),¹⁶ las universidades,¹⁷ entre otros. La recepción del pensamiento deleuziano incluye países muy diversos, ecos diferentes, formas de uso que se extienden cada vez más y testimonian la vitalidad de la obra.¹⁸

Estos son, esquemáticamente, cuatro sentidos posibles de la expresión “la política de Deleuze”. Desde ya, no se trata de una distinción rígida, sino de una tentativa por ordenar las aproximaciones *de* y *desde* Deleuze a la política que se encuentran, de hecho, entrecruzadas y, en muchos casos, pueden resultar indistinguibles. Por otra

¹⁴ Zizek afirma que “Deleuze sirve cada vez más como la fundamentación teórica para la izquierda anti-globalización de hoy día”. Zizek, Slavoj. *Organs without bodies. On Deleuze and its consequences*. Routledge: New York, 2004, p. xi.

¹⁵ Nail sostiene que no hubo una influencia directa de las ideas de Deleuze en el zapatismo, pero que ambos constituyen, de modo paralelo, aspectos teóricos y prácticos de una nueva secuencia revolucionaria. Aún más, afirma que el Encuentro Zapatista es “la expresión práctica de la misma estrategia sobre la cual Deleuze y Guattari escriben en teoría”, a saber: una cierta forma de universalidad sin representación política ni jerarquías. Cf. Nail, Thomas. On Deleuze and Zapatismo. An interview with Thomas Nail. En <http://www.critical-theory.com/deleuze-zapatismo-interview-thomas-nail> (2013); Nail, Thomas. *Returning to revolution. Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

¹⁶ Para la recepción general en Argentina, véase Benyo, Javier y otros. “Apuntes sobre la recepción de Deleuze en la Argentina”. *La máquina Deleuze*. Comp. Tomás Abraham y el seminario de los jueves. Bs. As.: Sudamericana, 2006. 15-26; para la recepción en el ámbito de la psicología y el psicoanálisis, véase AAVV. “Recepción y devenir del pensamiento de Deleuze y Guattari en la Argentina”. *Cuadernos de campo*, 5 (octubre de 2008); para la recepción por parte de psiquiatras y psicoanalistas mexicanos, véase Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*. Paris : La Découverte, 2007, pp. 577-579.

¹⁷ Para su impacto en las universidades estadounidenses, véase Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, ed. Cit., p. 556 y ss. Hace unos años, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, una agrupación política se denominaba « Rizoma »...

¹⁸ Véase Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, ed. Cit., capítulos 26, 27 y 28.

parte, la tarea más compleja, que no ensayaremos aquí, reside en explorar cómo se relacionan estos niveles de análisis. En *Faire l'idiot*, Mengue atraviesa los diferentes planos: pretende derivar un tipo de acción (tercer sentido) a partir de ciertas perspectivas deleuzianas sobre el funcionamiento del poder post-disciplinario (primer sentido) y de otras no focalizadas exclusivamente en lo político, como *Bartleby* y el rol del personaje conceptual. Asimismo, cuando discute determinadas apropiaciones políticas de Deleuze (Negri, los altermundistas, quienes lo enrolan en la izquierda revolucionaria), se sitúa en el segundo y, especialmente, en el cuarto sentido mencionado.

Micropolítica, macropolítica y acontecimiento

A. La tesis principal que Mengue busca demostrar es que la política deleuziana, cuyo objetivo es liberar las posibilidades de vida aprisionadas por una organización social determinada, consiste esencialmente en “una política del idiota”.¹⁹ El idiota es, en los textos de Deleuze, un personaje literario y conceptual; la apuesta de Mengue radica en inscribirlo en el plano político y, aún más, volverlo “el modelo y la clave de la política deleuziana”. El emblema del idiota político es *Bartleby*, en el cual confluyen micropolítica, idiotez, indeterminación y espacio liso. Comencemos por la idea de micropolítica pues constituye, a ojos de Mengue, la novedad radical de la política de Deleuze.

Mengue observa que la micropolítica no es una macropolítica en el sentido de una gestión del Estado con su policía, sus fuerzas de seguridad y los partidos que se disputan el poder; antes bien, se trata de una *contra-política* o política minoritaria sin pretensiones de forjar una mayoría. No hay *ni puede haber* una “verdadera política deleuziana” en el sentido tradicional del término a causa de razones negativas (por ejemplo, su rechazo de la forma-Estado), pero también por razones positivas que perfilan otro tipo de política, precisamente aquella que Deleuze llama micropolítica y que Men-

¹⁹ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 9.

gue también denomina “impolítica política” o “política impolítica”, que no es una despolitización sino una “política” (siempre entre comillas) no asimilable al sentido usual del concepto.²⁰

La micropolítica deleuziana se distingue de otras propuestas modernas y contemporáneas, como la política kantiana que apunta a la unión de las diferentes repúblicas desde la perspectiva de la paz perpetua; el patriotismo constitucional de tipo cosmopolita (Habermas); el cosmopolitismo de la hospitalidad universal (Derrida); la Idea de comunismo (Badiou). En una palabra, la micropolítica se separa de toda política que recurra a la trascendencia de una Idea, así como de la política de la comunidad “inconfesable” (Blanchot) o “desobrada” (Nancy).²¹ Asimismo, Mengue pone especial énfasis en diferenciar la política deleuziana de la altermundista de Hardt y Negri y de la marxista de Silbertin Blanc, que reemplazan el proletariado como sujeto político transformador por la multitud o las minorías. El pueblo ausente, “que falta” o “por venir” al que apunta Deleuze está destinado a permanecer virtual, es decir, a no actualizarse jamás históricamente. El error que Mengue encuentra en las propuestas mencionadas consiste en tomar la ausencia como una laguna que es preciso colmar y, por tanto, plenificar el vacío, substancializar o fijarle una identidad al pueblo ausente, pretendiendo volver actual lo que es del orden del devenir y lo virtual.²²

²⁰ Cf. Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., pp. 48-50. Mengue propone el término « *transvers-apéritif* » para designar la relación entre la política y lo impolítico deleuziano, que remite al hecho de pasar a través [*traversée*], a la transversalidad, la abertura y la apertura [*percée, ouverture*]. La idea es que la política deleuziana no tiene un campo, lugar o espacio propio o específico, sino que ella “debe buscarse en el trayecto y las aperturas que practican todas las otras actividades, todas las otras *praxeis*, arte, ciencia, filosofía, comprendida la política tradicional (que es gobierno de la comunidad, gestión y policía).” *Ibid.*, p. 75. Para la noción de impolítica, véase Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., esp. pp. 48-51, 60, 72 y ss.

²¹ A nuestro juicio, los posibles aportes de Deleuze al debate contemporáneo en torno a la comunidad deben buscarse en su análisis de Bartleby y en sus comentarios sobre la transformación de la amistad en filosofía. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 2005, pp. 7-17 y 102-103.

²² Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., pp. 50-51.

B. Si bien Mengue caracteriza la micropolítica como una “política del acontecimiento”, esto no significa que la macropolítica no lo sea, sino que divergen en sus maneras de abordarlo: mientras que la macropolítica descansa en una visión fenomenológica del acontecimiento histórico, la micropolítica lo asocia a la temporalidad de Aión en lugar de Cronos, a la geografía antes que a la historia. La macropolítica espera la llegada de algo en el tiempo histórico –la Revolución y el derribo del capitalismo (Hardt y Negri), la Paz Perpetua (Kant), el republicanismo sin fronteras (Habermas), la hospitalidad universal (Derrida), el comunismo repensado (Badiou)-, mientras que la micropolítica remite al tiempo del devenir, esto es, lo intempestivo o in-actual. El acontecimiento libera lo que está aprisionado por medio del trazado de líneas de fuga, la circulación de flujos, la apertura de un horizonte de indeterminación que disipa las formas socialmente organizadas. Mengue enfatiza el carácter “desorganizador”, “imprevisible y siempre inesperado, involuntario” del acontecimiento según Deleuze, que correspondería a un “encuentro violento”.²³

Mengue desprende dos consecuencias de este enfoque. En primer lugar, las luchas políticas en el plano histórico no carecen de importancia, pero no tienen el sentido de la destrucción del capitalismo y la llegada del comunismo –o de cualquier otro gran acontecimiento que advendría en el tiempo histórico. La micropolítica deleuziana no tiene por objetivo suprimir el Estado ni abolir el capitalismo, sino que apela a la resistencia de una política sin partido y sin programa. No puede ser una política de partido porque todo partido es excluyente, sectario, limitado a un proyecto propio y parcial, situado en los “segmentos duros”, mientras que la micropolítica quiere darle primacía a las líneas de desterritorialización. Asimismo, no puede tener un programa fijado de antemano, asignado a un sujeto (y a las notas que éste entraña: conciencia,

²³ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 19, 30. Véase también Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., p. 77: “El acontecimiento es lo que golpea, sorprende, violenta. Lo que es primero, es la efracción, la violencia, de la cual el acontecimiento no es separable”.

voluntad, identidad, proyecto...) porque eso implicaría, de acuerdo con Mengue, la obturación del acontecimiento.

En segundo lugar, el poder pos-disciplinario o “control” demanda un tipo de subjetividad fluida y flexible (*souple*) que sea capaz de dar una “inyección de indeterminación”. Mengue explica que las sociedades de soberanía y de disciplina implicaban luchas frontales en la medida en que el poder reprimía y excluía pero, al perder éste su carácter eminentemente represivo, la lucha ya no es físicamente violenta, o no lo es de manera decisiva. La nueva estrategia frente a este tipo de poder pasará por el establecimiento de *zonas de indeterminación* en las cuales el control pierda su eficacia: “el ideal deleuziano no reside en una serie de acciones encadenadas o una secuencia orientada y construida (*praxis* o *poiésis*), sino en un *acto* singular que rompe o abre los encadenamientos precedentes”.²⁴ A esta exigencia de indeterminación corresponde el personaje del idiota, elevado al estatuto de “nuevo héroe” deleuziano.²⁵

C. Como señalamos, Mengue destaca el carácter sorpresivo, violento, desorganizador del acontecimiento deleuziano, e incluso lo aproxima al “acontecimiento-verdad” de Badiou.²⁶ Este planteo es importante en su argumentación, dado que le permite contraponer el acaecer de lo inesperado (micropolítica) al advenimiento del acontecimiento en la historia (macropolítica). No obstante, desde nuestra perspectiva, es necesario matizar el carácter disruptivo del acontecimiento deleuziano. Varias razones nos llevan a poner en duda este rasgo.

En primer lugar, Deleuze proporciona ejemplos de acontecimientos que no son necesariamente del orden de la violencia, ni de la ruptura: crecer, empequeñecer, cortar y ser cortado, verdear o enrojecer, pasarse, amar, morir (como es sabido, los verbos en infinitivo expresan el acontecimiento de manera adecuada); o bien la herida, la batalla,

²⁴ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 12.

²⁵ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 20-21.

²⁶ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 91-93.

el tiro al arco, “llueve”.²⁷ Deleuze precisa que un acontecimiento no es sólo “un hombre es aplastado”, sino que la gran pirámide y “su duración de 1 hora, 30 minutos, 5 minutos” son acontecimientos; aún más, sostiene que el acontecimiento es “Esta noche hay concierto” –que es, como ha declarado, su frase preferida de *Le Pli*.²⁸

En segundo lugar, nos parece significativo que Badiou, en su comentario de *Le Pli*, diferencie su abordaje del acontecimiento (ligado a la ruptura, el vacío, la verdad) de la de Deleuze (que lo aborda como efecto y lo remite al sentido). Aun cuando no estamos de acuerdo con la crítica de Badiou a Deleuze en dicho texto pues reduce los acontecimientos deleuzianos a meros hechos regulares del mundo, juzgamos más fundada su posición, que opone su concepción del acontecimiento a la de Deleuze, que la de Mengue, que las aproxima hasta confundirlas.²⁹ Esto no invalida, de todas formas, la diferencia entre la macropolítica y la micropolítica en lo que respecta a sus estrategias hacia el acontecimiento.

Deleuze, ¿pensador liberal?

A. Mengue destaca la manera en que Foucault renovó comprensión del poder desde mediados de los años 70, en particular en los “cursos biopolíticos”.³⁰ A su juicio,

²⁷ Cf. Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969, p. 14 y ss., 172; Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 78 y ss.

²⁸ Cf. Deleuze, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988, pp. 103, 109. « La frase que prefiero en este libro es « Esta noche hay concierto » ». Deleuze, Gilles. « Sur Leibniz ». En *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. 218.

²⁹ Véase Badiou, Alain. « Gilles Deleuze. Le Pli : Leibniz et le Baroque ». *Annuaire philosophique 1988-1989*, Paris, Seuil, pp. 161-184 ; Badiou, Alain. « L'événement selon Deleuze ». *Logiques des mondes*. Paris, Seuil, (2006) : 403-410.

³⁰ Mengue señala que el concepto de “bio-poder” aparece por primera vez en *Il faut défendre la société* y *Volonté de savoir (Faire l'idiote)*, ed. cit., pp. 33-34). Sin embargo, en verdad, Foucault lo emplea antes en las conferencias “La Naissance de la médecine sociale” dictadas en 1974 en Rio de Janeiro. Cf. Castro,

Foucault se separó ideológicamente de la extrema izquierda de Deleuze (y de Vincennes en general) y renunció a los presupuestos del izquierdismo para poder dar cuenta de la nueva forma de poder ligada al liberalismo político y económico. Tomando como base la elaboración foucaultiana, Mengue se propone “salir de la *visión estrecha y mezquina* del capitalismo” y dar lugar a una “*lectura liberal*” de Deleuze³¹ que se apoyaría, desde el punto de vista textual, en la Posdata, el análisis de *Bartleby*, etc. Mengue afirma, retomando una idea de sus trabajos previos,³² que la política deleuziana se modificó sustancialmente tras *L'Anti-Edipe* y dio lugar a una teoría política tardía que profundizaría el pensamiento más propio de Deleuze y tomaría distancia de las concepciones izquierdistas de la etapa anti-edípica.³³ Esta decisión metodológica obedece al hecho de que las lecturas marxistas de la política de Deleuze y Guattari se sustentan casi exclusivamente en los dos tomos de *Capitalisme et schizophrénie*.³⁴

En el plano conceptual, su interpretación descansa en la solidaridad entre el poder y la libertad que volvería imposible escapar al primero, dado que su contracara son las libertades sobre las cuales apoya su funcionamiento y a las que alienta y necesita. Este enfoque implica la negación de lugares extra-territoriales –esto es, fuera del control-, mientras que el error izquierdista consistiría en creer que los hay. Dicho de otro modo, no es posible escapar del control –en tanto es el hacedor de nuestras libertades-, ni del capitalismo mundializado –pues no es posible actuar contra él, sino sólo a través

E. *Diccionario Foucault*. Ed. cit., p. 57; Castro, Edgardo. “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto”. En Castro, E. y otros. *Cuadernos de trabajo #1. Biopolítica: Gubernamentalidad, educación, seguridad*. La Plata: UNIPED Editorial Universitaria, 2011. 5-11.

³¹ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 24.

³² Véase Mengue, P. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 135 y ss.

³³ El distanciamiento respecto de *L'Anti-Edipe* no implica una ruptura con todas sus tesis, sino puntualmente con su “izquierdismo”. La concepción del Urstaat como horizonte de toda sociedad y el funcionamiento inmanente del capitalismo en tanto axiomática de flujos descodificados son algunas de las ideas elaboradas en colaboración con Guattari que Mengue retoma a propósito de la filosofía política tardía de Deleuze.

³⁴ Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., p. 52.

de él: el control constituye un nuevo tipo de gubernamentalidad indisociable de la des-territorialización de los flujos de bienes, capitales, trabajadores, etc. Así, la meta de la micropolítica no puede ser otra que “inventar franjas de indeterminación *en el interior* del plano de organización”.³⁵

Mengue argumenta que, en lugar de comprender la acción por sus fines o resultados en el mundo (Aristóteles), o bien por sus intenciones (Kant), Deleuze postula una tercera posibilidad: abrir la acción, henderla [*fendre*].³⁶ El corte deleuziano pasa “entre lo *real virtual* del devenir y lo *real actual* de su efectuación en la historia”, donde lo primero desborda siempre la actualización en curso. Hender la acción consiste en “introducir *el no hacer en el hacer*, o más bien el hacer nada o lo indeterminado”, una vacuola de vacío o de indeterminación en el curso de las cosas y de las acciones, lo cual permite la aparición de lo virtual y lo inesperado.³⁷ Mengue califica a Bartleby como “el héroe deleuziano por excelencia” y sostiene que éste y el idiota tienen en común una “*política de la indeterminación como condición no causal*” del acontecimiento, que no es decidible ni programable sino inesperado.

A partir de lo expuesto, Mengue juzga que la propuesta política deleuziana consiste en actuar en el horizonte del capitalismo y del control con vistas a crear espacios donde pueda tener lugar la “alteridad acontecimental”. Su meta es “huir *a través* del control tendiendo a *zonas de indeterminación*” propicias para la aparición de devenires no queridos e involuntarios. Aún más, la “única acción” posible para salir del espacio político estriado radica en indeterminarse [*s'indéterminer*] a fin de volverse “sensibles a la alteridad interna (= el afuera) que trabaja todo cambio, toda realidad social y psicológica [...] y que la forma jurídica democrática no puede más que ahogar”.³⁸ De acuerdo con este *indeterminismo político*, cada lucha debe dar lugar a otra coexistente,

³⁵ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 32-33.

³⁶ Este término es usado por Deleuze con frecuencia en las entrevistas y los textos dedicados a Foucault. Véase, por ejemplo, Deleuze, Gilles. “Fendre les choses, fendre les mots”. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit, 2003. 115-128 ; Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris : Minuit, 2004, pp. 55-75.

³⁷ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 29.

³⁸ Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., pp. 76-77.

que la redobla “bajo la forma informe de lo indeterminado”; en esta inyección de indeterminación capaz de problematizar el geometrismo perspectivista del orden republicano y democrático reside la “fuerza subversiva de la política nomádica deleuziana”.³⁹

B. Mengue cuestiona el carácter revolucionario e izquierdista que se la ha adjudicado a Deleuze (de hecho, lo hizo él mismo en otros textos).⁴⁰ Con relación al primero, recuerda la distinción entre la historia de las revoluciones y el devenir-revolucionario; respecto del segundo, sostiene que es demasiado vago el criterio expuesto en *Abécédaire* acerca de que la izquierda se distingue por la capacidad de ver la miseria extendida en el planeta. Además, declara que la izquierda corre el riesgo de aplastar lo posible, lo novedoso, lo inesperado en virtud de su voluntad de controlar. La propuesta deleuziana no consistiría en realizar un proyecto (que es, según Mengue, lo que define a la izquierda), sino en insertar franjas de indeterminación que abran la chance de nuevas posibilidades de vida.

Mengue afirma que es preciso despojarse del prejuicio de que Deleuze es de izquierda y subraya “la posible afinidad del deleuzismo con un liberalismo abierto”.⁴¹ El autor admite que los abordajes izquierdistas de Deleuze están próximos a su pensamiento, pero a condición de entender que se trata de un izquierdismo muy original y,

³⁹ Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., pp. 75-76.

⁴⁰ Mengue le había adjudicado, en *Deleuze et la question...*, ed. cit., p. 99, una suerte de “ultra-izquierdismo” y, en *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris : L’Harmattan, 2009, p. 9 y ss., un “izquierdismo de lo intolerable”. Por su parte, Zourabichvili le atribuye un “izquierdismo perverso” (Zourabichvili, François. « Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique) ». *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Comp. Eric Alliez. Paris: Synthélabo, 1998. 335-357); Nail encuentra en las ideas de Deleuze y Guattari y en el zapatismo los elementos teóricos y prácticos de una nueva secuencia revolucionaria; Thoburn estudia la presencia de Marx en Deleuze y le adjudica al francés un profundo interés en la revolución y en la transformación política, entre otros autores (cabe agregar a Antonioli, Hardt y Negri) que leen a Deleuze en clave izquierdista. Véase Buchanan, Ian y Thoburn, Nicholas. “Introduction. Deleuze and politics”. *Deleuze and politics*. Ed. Buchanan y Thoburn. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2008. 1-12; Thoburn, Nicholas. *Deleuze, Marx and politics*. Routledge: New York, 2008.

⁴¹ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 84.

sobretudo, no asimilable a un pensamiento revolucionario clásico de inspiración marxista.⁴² En rigor, cree que la política de Deleuze no es de derecha ni de izquierda, y no pretende tampoco arribar a una determinada organización, sino que se sitúa entre la desorganización de hecho (huelga, rebelión, marchas) y una organización provisoria y abierta a las realidades virtuales en vías de actualización. En política, “indeterminarse” equivale a abrir o separar [*écarter*] las disyunciones exclusivas liberalismo/socialismo, derecha/izquierda, progresista/conservador y deslizarse entre el sí y el no determinantes, entre toda elección categórica.

C. Tres observaciones sobre la argumentación de Mengue. En primer lugar, creemos que es necesario adoptar precauciones al momento de atribuir a Deleuze el análisis del funcionamiento del poder en la sociedad post-disciplinaria elaborado por Foucault. Por ejemplo, hay, a nuestro juicio, una diferencia significativa en la denominación de la nueva tecnología de poder: Foucault la llama, desde una valoración más bien neutral, “seguridad”, mientras que Deleuze emplea el término “control”, que tiene una connotación despectiva. En otras palabras, Deleuze ya toma posición con respecto al poder cuando lo denomina control, que no es un vocablo reservado por Foucault a la sociedad pos-disciplinaria, sino que también es empleado a propósito de las disciplinas.⁴³

En segundo lugar, Mengue subraya la imposibilidad de salir del control puesto que, como hemos señalado, éste opera haciendo uso de la libertad. Nuevamente, creemos que esto puede ser aplicable a Foucault pero, en el caso de Deleuze, hay elementos

⁴² Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., nota 25 p. 127. No obstante, admite que la lectura marxista clásica de Deleuze tiene el mérito de “re-contextualizar las invenciones conceptuales de los dos autores en función de la situación política mundial”. *Ibid.*, p. 52. Lo que quedaría del marxismo en Deleuze es un análisis renovado del funcionamiento del capitalismo como potencia de desterritorialización; no obstante, este análisis escapa a la teoría marxista por todas partes (Cf. *Ibid.*, pp. 52-54: “Note sur la lecture marxiste de Deleuze”).

⁴³ Cf. Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores – UNIPE Editorial, 2011, p. 80.

que obligan a ponerlo en duda. Así, la idea recurrente de que “siempre algo huye”⁴⁴ parece contraria a la clausura de toda salida del poder; por otro lado, la concepción del deseo como elemento más fundamental que el poder en la constitución de los agenciamientos relativizaría la importancia del poder y lo ubicaría en un lugar de subordinación con respecto a la producción deseante.⁴⁵

En tercer lugar, la lectura de Deleuze en clave liberal ha sido ensayada por diversos comentaristas. Es conveniente distinguir, a este respecto, dos vertientes: quienes aproximan el pensamiento político deleuziano al liberalismo político (por ejemplo, Patton) y quienes efectúan una interpretación liberal de la caracterización deleuziana del capitalismo (Holland, Garo, Zizek).⁴⁶ Estas visiones de un Deleuze “pro-capitalista” se basan en las tesis vertidas en *L'Anti-Œdipe*, mientras que Mengue se apoya más bien en “Post-Scriptum...” y en los textos posteriores a *Mille Plateaux*. Pese a estas diferencias, las apropiaciones liberales de Deleuze confluyen en considerarlo ajeno al campo de la izquierda anti-capitalista y revolucionaria.

Lo liso y lo estriado: de Kant a Deleuze

A. La política se refiere necesariamente a una tierra o un territorio, de modo que “todo se vuelve una cuestión de espacio”. Aprovechando la ausencia de un modelo propiamente político en el capítulo 14 de *Mille Plateaux*, Mengue ensaya un abordaje político de la cuestión espacial y traza una distinción (no efectuada por Deleuze) entre dos

⁴⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*. Ed. cit., pp. 263, 265.

⁴⁵ Deleuze, Gilles. “Désir et plaisir”. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Ed. D. Lapoujade. Paris : Minuit, 2003, p. 115; Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*. Ed. cit., p. 175, nota 36.

⁴⁶ Véase Garo, Isabelle. “Molecular revolutions: the paradox of politics in the work of Gilles Deleuze”. *Deleuze and politics*. Ed. Buchanan y Thoburn. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2008, pp. 54-73; Holland, Eugene. “On some implications of Schizoanalysis”. *Strategies*, 15, 1, 2002; Zizek, S. *Organs without bodies*. Ed. Cit.

tipos de espacios lisos.⁴⁷ Por un lado, el espacio liso del capitalismo es englobante o globalizante, sobrevuela la tierra y los estados; su imagen más adecuada es la navegación aérea. Por otro lado, el espacio liso de resistencia y nomadización se sitúa en la superficie y se desliza debajo de las fronteras. Mengue aporta en este sentido una de las perspectivas más peculiares del libro al conjeturar que un modelo posible del segundo tipo de espacio liso se encontraría en la elaboración kantiana del derecho a la hospitalidad.⁴⁸

En efecto, Mengue se detiene en la idea expuesta por Kant en *Hacia la paz perpetua* que afirma que el derecho cosmopolita se limita a las condiciones de una “hospitalidad universal”, esto es, al hecho de que ningún extranjero sea tratado como un enemigo. Este derecho se funda en otro originario, primero, universal, natural: Dios dio la tierra a todos los hombres al crearlos libres e iguales, por lo cual nadie tiene más derecho que otro a poseer un lugar. El hombre es poseedor de la superficie de la Tierra, que se define negativamente por oposición a aquello que se eleva sobre ella, lo construido o edificado –esto es, la cultura y las instituciones en general. Ahora bien, el extranjero no tiene derecho a permanecer porque no tiene derecho sobre lo que está por encima de la superficie, pero sí a visitar u ocupar libremente un territorio; esto constituye, a juicio de Mengue, “el derecho de nomadizar en sentido deleuziano”.⁴⁹

⁴⁷ En *Espaces lisses...*, Mengue atribuye la indeterminación al espacio en sí mismo: “¿Qué es el espacio? Ante todo, es de indeterminación, un principio de indeterminación o de ilimitación. Podemos dividirlo, trazarle límites, terminarlo y determinarlo (espacio que se estría) pero también puede ser mantenido en su indeterminación misma, y deviene entonces un espacio de recibimiento [*accueil*], una playa de recepción, de receptividad en la cual nos repartimos libremente, en la cual los flujos pueden circular, liberarse. Este espacio de indeterminación pura está en el fondo de la sensibilidad, de la receptividad. Es la receptividad misma, como facultad del espíritu y como espacio político. No podemos definirla mejor que por el recibimiento, la hospitalidad. Pura apertura que no pide nada...”. Mengue, *Espaces lisses...*, ed. Cit., pp. 70-71.

⁴⁸ Mengue comprende también la formación de la democracia en Atenas como caso de invención de un puro espacio liso o de nomadización. Véase Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite...*, Ed. Cit., pp. 55-59.

⁴⁹ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 45.

El modelo kantiano del espacio liso o “de visita” no supone la abolición de las fronteras del Estado, del mismo modo que lo liso es inseparable de lo estriado; es un espacio ligado a la superficie de la Tierra, a su “piel”; es un espacio de deslizamiento que se traza con los movimientos que tienen lugar bajo las instituciones estáticas y las fronteras. Según Mengue, tanto en Deleuze como en Kant los dos espacios co-existen de hecho, aun cuando son distintos de derecho y se superponen o atraviesan mutuamente: el espacio liso, ilimitado e indefinido, se introduce debajo del espacio estriado del Estado con sus fronteras y códigos territoriales. Mengue arriesga que “Kant es, por tanto, deleuziano, o Deleuze es más kantiano (y liberal) de lo que cree”.⁵⁰

B. La posición de Mengue se apoya en la mencionada distinción entre dos tipos de espacio liso. El espacio de la globalización capitalista funciona como una suerte de campana que rodea o encierra la Tierra y tiene por efecto separar, poner una barrera entre el país dominante rico y el dominado pobre. El capitalismo tiene una afinidad máxima con la desterritorialización, no obstante lo cual instala una axiomática que la frena; además, la desterritorialización capitalista es una negación abstracta de los pueblos y de su diversidad concreta que busca destruir el estado, sus fronteras, su cultura. Pero la “buena” desterritorialización del deseo, aduce Mengue, no niega los territorios sino que los conserva, los abre, se desliza por debajo. En suma, el verdadero espacio liso no sobrevuela abstractamente los territorios en el vacío del cielo sin fronteras, sino que los mantiene y atraviesa.⁵¹

⁵⁰ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 46. Desde otro punto de vista, señala que “no hay oposición” o dicotomía entre lo liso y lo estriado, dado que “«Debajo» del espacio geométrico (*extensio*, infinitamente divisible y delimitable), hay un espacio puro (*spatium*, no divisible y no delimitable que funda la posibilidad de un espacio liso)”. Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite...*, Ed. Cit., p. 71.

⁵¹ Mengue aplica la distinción entre dos tipos de espacios lisos a propósito de la democracia contemporánea. Esta procede mediante la abstracción de las diferencias, la uniformización y normalización; el instrumento empleado es la geometría euclidiana, que crea un espacio homogéneo e igualador. De allí que el problema sea liberar el espacio político de los ciudadanos del espacio euclidiano

Este análisis de Mengue no sólo plantea una óptica poco explorada sobre el espacio liso, sino que además guarda valor con respecto a la figura del idiota. En efecto, el espacio liso de nomadización o de visita es un espacio de indeterminación: ocuparlo es estar en posición de extranjero o exiliado, esto es, de *idiota político*.⁵² La indeterminación micropolítica adopta la forma de un espacio que se desliza “por debajo o por encima [*sous ou par dessus*] de las instituciones políticas y las diferentes organizaciones sociales”.⁵³ La propuesta deleuziana, de acuerdo con esta perspectiva de Mengue, consistiría en comportarse en su propio país “como un extranjero”, idea análoga a la que sugiere Deleuze sobre el lenguaje (“ser un extranjero en la propia lengua”).⁵⁴

El idiota: indeterminación y creencia en este mundo

A. El idiota es, en el pensamiento de Deleuze, un personaje literario y conceptual; de hecho, el primer personaje conceptual mencionado en *Qu'est-ce que la philosophie?* es el idiota de Descartes, que formula el cogito. El idiota no es un imbécil, un cretino o alguien disminuido en sus capacidades mentales. Desde el punto de vista etimológico, *idiotes* [ἰδιότης] remite a lo singular, particular, único; en cierto sentido, toda filosofía es singular, por tanto idiota. Desde el punto de vista epistémico, idiota es aquél que no presupone ningún saber, no tiene ningún presupuesto objetivo. En lo que hace a la dimensión ontológica, el idiota está tomado por una fuerza del Afuera que lo obliga a pensar. De allí que Mengue conjeture que no es un personaje particular, sino que está

y trazar otro espacio no sometido al modelo geométrico, mensurable, contable. Cf. Mengue, P. *Espaces lisses*, ed. cit., pp. 69 y ss.

⁵² Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite...*, Ed. Cit., p. 55.

⁵³ Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite...*, Ed. Cit., p. 52.

⁵⁴ Véase especialmente Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 2002, cap. 1. La idea es también expuesta en *Mille Plateaux, Dialogues* y otros textos.

presente en el fondo de todo personaje conceptual, como si hubiera una suerte de “universalidad” u omnipresencia del idiota.⁵⁵ En este sentido, Deleuze sostuvo que “hacerse el idiota siempre ha sido una función de la filosofía”.⁵⁶

Con todo, esta elaboración del idiota como personaje conceptual y modelo de acción política resultaría endeble si no se explicitara su fundamento ontológico, a saber, la *indeterminación*, indistinción o indiscernibilidad. Esta no es la no-determinación o la ausencia de determinación, no se define por la negación, la falta o la carencia, sino que es comprendida como la potencia anterior a las formas acabadas, estables u organizadas. La indeterminación deleuziana es “*primera*, anterior a la disyunción entre el sí y el no”, suerte de “indecisión positiva” o “síntesis disyuntiva” y no dialéctica que incluye la exclusión misma a la cual toda elección parece condenarnos.⁵⁷

La fórmula “preferiría no hacerlo” [*I would prefer not to*] enunciada por Bartleby expresa la indeterminación de manera adecuada, pues afirma conjuntamente el sí y el no. Su carácter condicional indica una especie de irrealidad que neutraliza no sólo el contenido de la elección sino el hecho mismo de elegir, que ingresa así en una zona de indistinción. Bartleby, en tanto idiota, es considerado por Mengue el personaje conceptual del deleuzismo justamente porque permite el acceso a la síntesis disyuntiva que se halla en el corazón de la imagen deleuziana del pensamiento y lleva la desterritorialización absoluta del pensamiento lo más lejos posible.⁵⁸

B. Esta elaboración en torno a Bartleby fue iniciada por Mengue en *Comprendre Deleuze*. El autor le otorga gran importancia al personaje de Melville por dos razones:

⁵⁵ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 64-65, 80.

⁵⁶ Deleuze, G., clase del 7/6/83:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=71&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1;>

Clase del 2/12/80 : <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=209&groupe=Spinoza&langue=1>

⁵⁷ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 64; también Mengue, Philippe y Cavaillez, Aleksí. *Comprendre Deleuze*. Paris : Max Milo Éditions, 2012, pp. 57-60.

⁵⁸ Mengue desarrolla esta perspectiva en *Comprendre Deleuze*, ed. cit., pp. 65-78.

una, vinculada con dicho libro en particular, radica en que recurre a figuras estéticas y literarias con el fin de lograr una dramatización de la filosofía deleuziana; la otra, más relevante desde el punto de vista conceptual, reside en que su lectura propone como fundamento del pensamiento deleuziano el principio de indeterminación:

hay un Bartleby (una potencia de indeterminación) en todos los otros personajes deleuzianos. Es que crear “zonas de indiscernibilidad” es el efecto deleuziano más propio y el concepto que permite comprender su filosofía en todos sus componentes (arte, política, metafísica).⁵⁹

Según Mengue, la expresión de Bartleby remite de cinco maneras al principio de indeterminación. Primero, la fórmula rechaza algo fuera del campo de lo posible y de los hechos (algo que preferiría *no...*), valiendo así como una indeterminación positiva; segundo, ese algo permanece indistinto o indeterminado, pues no lo conocemos (indeterminación pasiva); tercero, el verbo “preferir” suspende la voluntad en lo que hace a su efectucción, dado que preferir es anterior a querer; cuarto, el condicional (“preferiría”) acentúa la retracción del querer; por último, los puntos suspensivos refuerzan el carácter indeterminado de la fórmula y el complemento de objeto del verbo desaparece en los puntos suspensivos. A partir de este análisis, Mengue sostiene que Bartleby introduce una indeterminación, aún si es mínima, en la vida social, y abre una zona de indecisión, indiscernibilidad o suspensión donde las cosas pierden su identidad y se vuelven innombrables.⁶⁰ Mengue realza la expresión de Bartleby al punto de afirmar que “el problema político deleuziano gira principalmente en torno a la tentativa de encontrar en política un equivalente a su fórmula (*I would prefer not to*) que cree una playa de indeterminación”.⁶¹

⁵⁹ Mengue, Philippe y Cavaillez, Aleksí. *Comprendre Deleuze*, ed. cit., p. 39.

⁶⁰ Cf. Mengue, Philippe y Cavaillez, Aleksí. *Comprendre Deleuze*, ed. cit., pp. 46-50.

⁶¹ Mengue, P. *Espaces lisses*, ed. Cit., p. 64.

C. El idiota, por otro lado, se vincula con la temática de la creencia: según Mengue, “hay un cristianismo de Deleuze, pero vuelto nietzscheano”. Como bien recuerda, Deleuze considera “Cristos” tanto a Spinoza como a Bartleby. Mengue enlaza la idea de creer en este mundo con el “idiota” apuntado por Nietzsche, que no espera ni sabe nada, sino que simplemente cree. Sin embargo, es una creencia despojada de todo contenido, una especie de fe práctica o pura creencia no religiosa, no una esperanza en otro mundo.

Mengue arriesga aquí otra hipótesis: el programa de Kant que busca reemplazar el saber por la creencia sería realizado por Deleuze mediante el personaje del idiota. En la “Metodología” de la *Crítica de la Razón Pura*, la fe es caracterizada con relación al saber y a la opinión: respecto del primero, es independiente, no es una degradación del saber o un sub-saber; respecto de la segunda, la fe es interna y sólo tiene sentido vinculada a una práctica o un modo de vida. El idiota deleuziano sería, según Mengue, la suma de los rasgos kantianos más los nietzscheanos: creencia no religiosa y sin esperanza, sin saber, sin dogma, sin partido, sin institución, sin iglesia.⁶²

Con relación a la idea de que la creencia deleuziana es la realización de la concepción kantiana de la creencia, es justo observar que las fuentes a las que apela Deleuze son Hume y el empirismo, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche.⁶³ Ello no quiere decir, sin embargo, que no pueda enlazarse con la concepción kantiana de la creencia, a la cual Deleuze refiere en *Qu'est que la philosophie?* Con todo, en dicho texto la referencia apunta al desplazamiento llevado a cabo en el siglo XVIII de “la luz natural” a “las luces”, del conocimiento a la creencia, lo cual implica una imagen del pensamiento diferente. Según Deleuze, los “grandes conceptos empiristas” (asociación, relación, há-

⁶² Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot*. Ed. cit. pp. 66-71.

⁶³ Hemos abordado la idea de la creencia en este mundo en Antonelli, M. “Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze”, *Instantes y azares*, Bs. As. (Argentina), 12, (2013): 169-182.

bito) responderán a cuestiones propias de esta imagen (por ejemplo, ¿en qué condiciones es legítima una creencia vuelta profana?) y se reencontrarán en Kant varios rasgos heredados de Hume.⁶⁴

El idiota en política

A. Según Mengue, el idiota concentra la esencia de lo que para Deleuze significa pensar y actuar en tanto capta el movimiento infinito del pensamiento, la desterritorialización absoluta. En la medida en que el sistema deleuziano es regido por una misma intuición, el paso a la política no implica ninguna modificación sustancial. El idiota como figura política constituye, sin embargo, una desterritorialización relativa, pues opera en un determinado campo social e histórico con sus conflictos y sus fuerzas.⁶⁵

El idiota es el intercesor entre el plano de organización política –el reino de las opiniones y su confrontación- y la puesta en suspenso de su validez para abrir un espacio de indeterminación en el cual “todo se vuelve posible y pensable”.⁶⁶ Actuar políticamente equivale en este sentido a remontarse a la pregunta, dado que la problematización introduce una suspensión, un titubeo, una zona de indeterminación.⁶⁷ El problema

⁶⁴ Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 54.

⁶⁵ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 56-57.

⁶⁶ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 75-78.

⁶⁷ Mengue aplica lo expuesto a las luchas actuales mediante la puesta en relieve de los problemas-preguntas con que se enlazan. Por ejemplo, desde la idea de devenir-mujer, el movimiento gay y lésbico pone en cuestión qué es formar una familia e incluso formar una pareja, así como el feminismo plantea el problema del género. Desde la idea de devenir-niño, los movimientos ecologistas apuntan a las relaciones de los hombres con la Tierra y generan la pregunta acerca de qué es habitarla y sentirse un niño; en lo que hace al devenir-animal, la producción industrial pone en cuestión el problema de qué animal somos. Así, Mengue busca mostrar que cada pregunta y su devenir correspondiente ponen en juego una modalidad del idiota, del devenir imperceptible y de zonas de indeterminación donde las identidades exclusivas vacilan y los extremos parecen tocarse.

político deleuziano, según Mengue, radica en “devolverle a lo virtual su poder de creación en el mundo actualizado”.⁶⁸ El mundo virtual no cesa de divergir; es preciso inscribir esta potencia de diferenciación en la actualización de las formas determinadas, fosilizadas, solidificadas. El idiota aporta una respuesta a este problema. Su actuar es, paradójicamente, un no-actuar, en la medida en que suspende la actualización y se remonta a la zona virtual en la cual las partes devienen inasignables. Lo virtual no es algo incompleto o inacabado, impotente o inactivo, sino un plano real anterior a la formación de opuestos, identificaciones excluyentes, decisiones.

Bartleby inventa una forma de no-acción que tiene efectos en el campo político, en el sentido de que la voluntad indeterminada introduce una apertura a lo virtual en el campo político.⁶⁹ Su acción no es política, *strictu sensu*, dado que la esencia de la acción política reside en decidir, pero Bartleby conjura la decisión. Como hemos señalado, la micropolítica tiene efectos en la política aunque ella misma no sea política en su sentido habitual: “El pensamiento de Gilles Deleuze nos orienta hacia una ética política que, aunque *no política*, es absolutamente *esencial a la política* [...] Al límite, *no hay política deleuziana* [...] Extraña y paradójica no-política deleuziana, casi inexistente”.⁷⁰

La tesis de Mengue es que, en el interior de nuestra sociedad de control, sólo nos queda hacer una política de la indeterminación como condición no causal que permita la emergencia del acontecimiento y lo inesperado. Subyace a esta propuesta la idea de que toda acción política determinada no hace más que reproducir el espacio estriado y el control; de allí que aconseje tender a lo indeterminado, donde el control “patina, se detiene, queda desarmado”. La indeterminación no es un fin último, sino la condición para el acontecimiento; no lo produce, pero vuelve posible su aparición.

⁶⁸ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., p. 80.

⁶⁹ Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 73-74.

⁷⁰ Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 86, 87, 99.

B. Mengue subraya que el problema fundamental que enfrenta la micropolítica deleuziana es la democracia. Deleuze se situaría a distancia de la falsa democracia liberal reinante de los medios de comunicación y el consenso. A propósito de esta problemática, hay una nota al pie (la más extensa del libro) en la cual Mengue vuelve sobre la polémica mantenida sobre el tema con Paul Patton, quien ha realizado una interesante indagación en torno al concepto de devenir-democrático, explicitando elementos no tematizados por Deleuze.⁷¹

Mengue matiza perspectivas anteriores: admite que no es correcto atribuirle a Deleuze un anti-democratismo de principio, pues sus ataques suelen concernir los defectos y las fallas de las democracias presentes. Deleuze no asimila la democracia o la revolución a los estados de hecho actuales, sino que sitúa los acontecimientos puros en una eternidad virtual que no cesa de *insistir* en la forma actual de las democracias de hecho. Mengue reconoce que en su libro había “pasajes ambiguos o poco matizados, torpes [*maladroits*]”, a causa de su afán de destacar la “sorprendente originalidad” del pensamiento de Deleuze y Guattari, esto es, su poder crítico con respecto a nuestro consenso republicano y democrático.

Con todo, rescata la “saludable” distancia que Deleuze mantiene con los objetivos de la política del Estado democrático actual: “lo importante es comprender que la micropolítica no es una pequeña política democrática”, sino otra política que se sitúa fuera del campo donde se ha pensado hasta aquí la democracia. La democracia no es

⁷¹ Cf. Mengue, *Faire l'idiot*, ed. cit., pp. 92-93. Véase Patton, Paul. « Becoming-Democratic ». *Deleuze and politics*. Ed. Buchanan y Thoburn. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2008. 178-195, donde contesta algunos de los argumentos de Mengue; Patton, Paul. « Deleuze et la démocratie ». *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Dir. Antonioli y otros. Paris: Ed. Du Sandre, 2009. 37-49, donde desarrolla la idea de “devenir-democrático” y Patton, Paul. Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique. *Cités*, Paris, PUF, 40, (2009) : 75-86, donde esboza una comparación entre Deleuze y Rawls. También Patton, Paul. *Deleuze and the political (Thinking the political)*. New York: Routledge, 2000.

negada, sino atravesada por intensidades rizomáticas que la abren a devenires minoritarios más fecundos.⁷² Deleuze no es un anti-demócrata pero tampoco un propagandista de la democracia, sea social o popular, ni un filósofo del contrato (Rawls) o del espacio público de la comunicación (Habermas). El contrasentido que debemos evitar, de acuerdo con Mengue, es creer que la multiplicidad rizomática o el llamado a “devenir minoritario de todo el mundo” pueden dar lugar a una organización y constituir una nueva mayoría, como si el pueblo por venir fuese colmado por un relevo del antiguo proletariado y Deleuze propusiese una democracia de las minorías.

Conclusión: ¿qué política de Deleuze?

La posición de Mengue es que “si debe haber una política deleuziana, ella no puede ser sino una política del idiota”, comprendida como una política plena de desconfianza con respecto a la historia y de confianza en los devenires. Frente al reproche usual acerca de cuál es el aporte de Deleuze a la política, Mengue responde que el pensamiento deleuziano desplaza las preguntas, encuentra salidas en los encierros, nos emancipa del proyecto radical del historicismo en beneficio del medio, el devenir y la fluidez, nos empapa de una inmensa modestia y una sobriedad política desprovista de la arrogancia de los partidos.

⁷² Cf. Mengue, P. *Faire l'idiot...*, ed. Cit., pp. 92-93. El problema de la democracia es, sin dudas, uno de los que ha provocado la atención de Mengue con mayor recurrencia. En *Espaces lisses et lignes de fuite* defiende la idea de que el espacio democrático constituye un espacio liso y que Deleuze habría tenido una mirada simplista sobre el plano de inmanencia público: “La democracia no se define por el poder de la mayoría, ni por la opinión, caricatura a la cual quiere reducirla Deleuze, sino principalmente por la problematización del orden social y de sus tradiciones, en el seno de un plano de inmanencia tendido entre todos, en el medio [*au milieu*]” (*Ibid.*, p. 58). De acuerdo con la hipótesis de Mengue, el espacio liso de la democracia no sería para Deleuze más que un simulacro o una fábula integrada en el funcionamiento de la realidad efectiva de lo social, una “*verita effectuale*” al modo de Maquiavelo. Desde este punto de vista, Deleuze no está ni contra la democracia (dado que ésta forma parte de lo real actual) ni a favor (pues se trata de una apariencia). Véase *Ibid.*, pp. 60 y ss.

Mengue contesta también a la objeción de quienes buscan programas y soluciones ya hechas: la grandeza de la política deleuziana residiría justamente en su incapacidad de hacer una política mayoritaria, mediática, prefabricada, democrática en el sentido habitual. Ahora bien, esta impotencia es el reverso de su positividad y lucidez. Su pensamiento nos orienta hacia una ética política (la del idiota) que, aunque no sea política, es absolutamente esencial a la política:⁷³ “La conciencia de la *imposibilidad política* (derribar el capitalismo, hacer la revolución, como toma del poder por un proletariado o un pueblo unificado, como realización de la sociedad comunista como libre asociación de trabajadores) constituye la nueva forma de la conciencia política moderna, que abre no al abandono y la renuncia, sino a la lucha micropolítica”.⁷⁴

Por razones de extensión, no hemos revisado todas las perspectivas desplegadas por Mengue. Sería pertinente, en este sentido, poner en tela de juicio la visión excesivamente positiva que tiene del capitalismo, así como explorar otras vías para plantear la “idiotéz política”: teniendo en cuenta que el idiota es aquél que no se deja representar -esto es, que no aceptan que hablen, piensen o actúen por él-, la propuesta podría apuntar a algún tipo de agrupamiento que esquive los mecanismos representativos y las mediaciones políticas (¿una idiotéz colectiva, generalizada...?).

Para concluir, vale destacar que el libro es una apuesta filosóficamente valiosa que, entre otros méritos, no esquiva las preguntas usuales acerca de la política deleuziana (¿hay una? ¿en qué consiste? ¿para qué sirve?), pone la lupa en la figura del idiota como actor político y en su fundamento ontológico (la indeterminación o indiscernibilidad, que adquiere una relevancia indudable en la producción tardía de Deleuze) y destaca que aquello que para muchos es una deficiencia de la micropolítica (la ausencia de un programa político definido, partidario, anclado en un sujeto agente, con miras al advenimiento de un acontecimiento histórico), forma parte en realidad de la singular apuesta política de Deleuze.

⁷³ Este razonamiento es análogo al que Deleuze plantea en *Qu'est-ce que la philosophie?*, donde la comprensión no-filosófica de la filosofía es indispensable para la filosofía misma (ed. Cit., pp. 97-99).

⁷⁴ Mengue, P. *Espaces lisses et lignes de fuite*, Ed. Cit., p. 73.

Bibliografía

- AAVV. “Recepción y devenir del pensamiento de Deleuze y Guattari en la Argentina”. *Cuadernos de campo*, 5 (octubre de 2008).
- Antonelli, M. “Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze”, *Instantes y azares*, Bs. As. (Argentina), 12, (2013): 169-182.
- Antonelli, Marcelo. El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia. *Cuadernos de filosofía*, 57. En: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/122/84>, 51-66 (2012).
- Badiou, Alain. « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, Paris, PUF, 40, (2009) : 15-20.
- Badiou, Alain. « L'événement selon Deleuze ». *Logiques des mondes*. Paris : Seuil, 2006. 403-410.
- Badiou, Alain. « Gilles Deleuze. Le Pli : Leibniz et le Baroque ». *Annuaire philosophique 1988-1989*, Paris, Seuil, 1989. 161-184.
- Benyo, Javier y otros. “Apuntes sobre la recepción de Deleuze en la Argentina”. *La máquina Deleuze*. Comp. Tomás Abraham y el seminario de los jueves. Bs. As.: Sudamericana, 2006. 15-26.
- Bouaniche, Arnauld. *Gilles Deleuze: une introduction*. Paris: Pocket, 2004.
- Buchanan, Ian y Thoburn, Nicholas. “Introduction. Deleuze and politics”. *Deleuze and politics*. Ed. Buchanan y Thoburn. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2008. 1-12.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores – UNIPE Editorial, 2011.
- Castro, Edgardo. “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto”. En Castro, E. y otros. *Cuadernos de trabajo #1. Biopolítica: Gubernamentalidad, educación, seguridad*. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria, 2011. 5-11.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Ed. D. Lapoujade. Paris : Minuit, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2002.

- Deleuze, Gilles. “Contrôle et devenir”. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit, 2003. 240-247.
- Deleuze, Gilles. “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit, 2003. 229-239.
- Deleuze, Gilles. “Désir et plaisir ”. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Ed. D. Lapoujade. Paris : Minuit, 2003. 112-122.
- Deleuze, Gilles. “Fendre les choses, fendre les mots”. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit, 2003. 115-128.
- Deleuze, Gilles. « Sur Leibniz ». En *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. 213-222.
- Deleuze, Gilles. “Bartleby, ou la formule”. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2002. 89-114.
- Deleuze, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles. Clase del 7/6/83: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=71&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1>
- Deleuze, Gilles. Clase del 2/12/80: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=209&groupe=Spinoza&langue=1>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris : Minuit, 2006.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 2005.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996.
- Dosse, François. “Les engagements politiques de Gilles Deleuze”. *Cités*. Paris: PUF, 40. 21-37.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*. Paris : La Découverte, 2007.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Ed. M. Senellart. Paris : Gallimard-Seuil, 2004.

- Garo, Isabelle. "Molecular revolutions: the paradox of politics in the work of Gilles Deleuze". *Deleuze and politics*. Ed. Buchanan y Thoburn. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2000. 54-73.
- Holland, Eugene. "On some implications of Schizoanalysis". *Strategies*, 15, 1, 2002.
- Mengue, Philippe. *Espaces lisses et lignes de fuite. Éthique, esthétique et politique deleuziennes*. Paris : Kimé, 2015.
- Mengue, Philippe. *Marcher, Courir, Nager. Le corps en fuite*. Paris : Kimé, 2015.
- Mengue, Philippe. *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris : Germina, 2013.
- Mengue, Philippe. *Guerre ou paix en philosophie?* Paris : Germina, 2011.
- Mengue, Philippe. *Proust-Joyce, Deleuze-Lacan : lectures croisées*. Paris : L'Harmattan, 2010.
- Mengue, Philippe. *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- Mengue, Philippe. « Le peuple qui manque et le trou du politique ». En Antonioli, Manola ; Chardel, Pierre-Antoine ; Regnauld, Hervé : *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Paris : Du Sandre, 2009. 19-35.
- Mengue, Philippe. *Peuples et identités*. Paris : Éditions de la Différence, 2008.
- Mengue, Philippe. « People and fabulation ». En Buchanan, Ian y Thoburn, Nicholas (eds.). *Deleuze and politics*. Edinburgh : EUP, 2008. 218-239.
- Mengue, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- Mengue, Philippe. "The Problem of the birth of Philosophy in Greece in the thought of Gilles Deleuze". *Deleuze and philosophy*. Ed. Constantin Boundas. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006. 175-184.
- Mengue, Philippe. *La Philosophie au piège de l'histoire*. Paris : Éditions de la Différence, 2004.
- Mengue, Philippe. *L'Ordre sadien*. Kimé : Paris, 1996.
- Mengue, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
- Mengue, Philippe y Cavaillez, Aleksi. *Comprendre Deleuze*. Paris : Max Milo Éditions, 2012.

- Murphy, Timothy. "Revised Bibliography of the Works of Gilles Deleuze". En <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=187&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=2> (1999).
- Nail, Thomas. *Returning to revolution. Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Nail, Thomas. On Deleuze and Zapatismo. An interview with Thomas Nail. En <http://www.critical-theory.com/deleuze-zapatismo-interview-thomas-nail> (2013).
- Patton, Paul. « Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique ». *Cités*, Paris, PUF, 40, (2009) : 75-86.
- Patton, Paul. « Deleuze et la démocratie ». *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Dir. Antonioli y otros. Paris : Ed. Du Sandre, 2009. 37-49.
- Patton, Paul. « Becoming-Democratic ». *Deleuze and politics*. Ed. Buchanan y Thoburn. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2008. 178-195.
- Patton, Paul. *Deleuze and the political (Thinking the political)*. New York: Routledge, 2000.
- Sasso, Robert y Villani, A. (dir.). *Le vocabulaire de Deleuze*. Nice : Le Cahiers Noesis, 2003.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. Deleuze et les minorités : quelle « politique » ? *Cités*, Paris, PUF, 40, (2009): 39-57.
- Thoburn, Nicholas. *Deleuze, Marx and politics*. Routledge: New York, 2008.
- Zizek, Slavoj. *Organs without bodies. On Deleuze and its consequences*. Routledge: New York, 2004.
- Zourabichvili, François. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) ». *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Comp. Eric Alliez. Paris: Synthélabo, 1998. 335-357.

De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze

From the Heights to the Surface. The ambivalence of Plato in Gilles Deleuze's thought

Germán Prósperi *

Fecha de Recepción: 10/02/2016

Fecha de Aceptación: 15/03/2016

Resumen: *Gilles Deleuze sostiene, en una clara línea nietzscheana, que la tarea de la filosofía futura consiste en la inversión o el derribamiento del platonismo. Sin embargo, existe una cierta ambigüedad en la consideración que Deleuze hace de Platón. La inversión del platonismo debe llevarse a cabo desde el mismo Platón, pues él ha sido el primero en indicar la posibilidad de su propio derribamiento. El presente artículo pretende dar algunas indicaciones para entender esta inversión (y esta ambigüedad) del platonismo en la filosofía de Deleuze.*

Palabras clave: *Platonismo, Simulacro, Idea, Problema, Topología.*

Abstract: *Gilles Deleuze argues, in an unmistakably Nietzschean vein, that the task of future philosophy consists in reversing or over throwing Platonism. However, certain ambiguity pervades Deleuze's reading of Plato. Reversal of Platonism must be carried out from within, since he was the first one to point out the possibility of over throwing his own theory. This article aims at providing some clues to understand the reversal (and ambiguity) of Platonism in the philosophy of Deleuze.*

Keywords: *Platonism, Simulacrum, Idea, Problem, Topology.*

* Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en el 2012. Ha sido becado por el Ministero degli Affari Esteri de Italia, a través del Istituto Italiano di Cultura, para realizar cursos y seminarios de posgrado en la Università degli Studi di Genova en los años 2005-2006. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la UNLP. Además, es beneficiario de una Beca de Investigación otorgada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Correo electrónico: gerprosperi@hotmail.com

1. Introducción

Gilles Deleuze identifica la tarea central de la filosofía futura, retomando una célebre consigna nietzscheana, con la inversión o el derribamiento del platonismo. En *Différence et répétition*, por ejemplo, leemos: “La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo”;¹ o también, en *Logique du sens*: “¿Qué significa ‘invertir el platonismo’? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro.”² Esta necesidad de invertir el platonismo se entiende perfectamente, tanto en el caso de Nietzsche como de Deleuze, si se tiene en cuenta que los diálogos platónicos constituyen una de las grandes filosofías occidentales de la trascendencia. Es natural que la inversión del platonismo, pregonada por Nietzsche y Deleuze, signifique elaborar una ontología y un pensamiento de la inmanencia. Sin embargo, en el caso de Deleuze, existe una cierta ambigüedad respecto a Platón. No por casualidad Francis Zourabichvili, en *Deleuze. Unephilosophie de l'événement*, ha podido referirse a Platón como “el gran ambivalente”.³ En efecto, inmediatamente después de indicar la urgencia y la necesidad de derribar el platonismo, Deleuze introduce esta curiosa aclaración: “¿No era necesario que Platón fuese el primero en derribar el platonismo, o por lo menos en mostrar la dirección de tal derrumbe?”⁴ La misma pregunta reaparece un año después, en *Logique du sens*: “¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?”⁵ ¿Cómo entender esta ambigüedad? ¿Qué significa derribar o invertir el platonismo pero desde Platón mismo? El presente artículo pretende dar algunas indicaciones para responder a este interrogante.⁶ Para eso, será preciso considerar qué

¹Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 82.

²Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 292.

³Cfr. Zourabichvili, François. *Deleuze. Unephilosophie de l'événement*. Paris: P.U.F., 1994, p. 21.

⁴Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 93.

⁵Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 295.

⁶ En *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*, James Williams hace referencia a esta misma ambigüedad o ambivalencia que caracteriza la lectura deleuziana de Platón: “Esta sentencia [se refiere a la inversión del platonismo] debe ser entendida como una inversión del platonismo

elementos, en los textos platónicos, nos permiten vislumbrar ese derrumbe del platonismo.⁷

2. La noción de simulacro-fantasma⁸

En el asombroso ensayo *Platon et le simulacre*, añadido como apéndice a *Logique du sens*, Deleuze resume de la siguiente manera el núcleo metafísico-político del platonismo: “Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se ‘insinúen’ por todas partes.”⁹ La verdadera distinción del platonismo no radica en la dicotomía modelo-copia o Idea-imagen, sino entre dos tipos de imágenes: las copias-íconos, dotadas de semejanza y fundadas en las Formas o esencias; los simulacros-fantasmas, repeticiones infundadas que expresan una potencia de desemejanza o disparidad.¹⁰ El mundo de la caverna, en esta perspectiva, es el mundo

que permanece fiel a su estructura de base, tal como es definida por Deleuze” (Williams, James. *Gilles Deleuze’s Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2003, p. 74).

⁷ Existe un gran número de textos que abordan el problema de la inversión del platonismo en Deleuze. En la bibliografía citamos aquellos que consideramos más importantes.

⁸ En el artículo *La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia*, publicado en mayo de 2015 en *Panta Rei. Revista de filosofía*, Elkin Andrés Heredia Ríos identifica la inversión del platonismo con la afirmación de los simulacros, es decir con la destitución de la identidad por la diferencia. La misma tesis, aunque con ligeras diferencias, es sostenida por Vicente Muñoz-Reja Alonso en su artículo *El hombre y el simulacro. Una lectura deleuzeana de Platón a propósito de la justicia, la ciudad y sus gobernantes*, publicado en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* en 2013. Estas lecturas, por supuesto, son justas. Sin embargo, para comprender la propuesta deleuziana y su derribo del platonismo es preciso tener en cuenta –y es lo que intentaremos desarrollar aquí– tanto la afirmación de los simulacros cuanto la reformulación que sufren las nociones de Idea y de problema. Sólo así se logra una comprensión general de la crítica a la filosofía de la representación emprendida por Deleuze a fines de los años sesenta.

⁹ Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 296.

¹⁰ El concepto de disparidad o discordancia (*disparation*) remite al pensamiento de Gilbert Simondon y designa una tensión o una incompatibilidad entre dos elementos que forman parte de la misma situación

de las imágenes en general, lo que Deleuze llama imágenes-ídolos. Éstas se subdividen, a su vez, según indicamos, en copias-íconos y simulacros-fantasmas. "...Platón divide en dos el dominio de las imágenes-ídolos: por una parte las copias-íconos, por otra los simulacros-fantasmas."¹¹ La subversión del platonismo, sostiene Deleuze, se encuentra en estos simulacros que, derivando de una desemejanza interiorizada, subvierten la metafísica platónica en su totalidad. El simulacro es una imagen sin semejanza, es decir, una imagen que se ha eximido, por así decir, de su relación con un modelo. Ni copia ni arquetipo, el simulacro es una intensidad diferencial. Como sostiene paradójicamente Rosalind Krauss en su artículo *A Note on Photography and the Simulacral*: "Si el simulacro se asemeja a algo, es a la Idea de no-semejanza."¹²

Uno de los diálogos¹³ que funciona como eje de estos análisis efectuados por Deleuze es el *Sofista*.¹⁴ En este texto de madurez, Platón se enfrenta, en líneas generales, a dos grandes cuestiones. Por un lado, la definición del sofista, a partir de un uso del método de división; por el otro, el problema del no-ser y de su posible existencia. Se trata de acorrallar al sofista, sostiene Deleuze, a partir de este método de división. En la medida en que el sofista ha sido definido, al menos provisoriamente, como un ilusionista y un imitador (del verdadero conocimiento), es preciso dividir la técnica imitativa para reducir aún más el espacio propio del sofista. La división es lo propio del

y que sólo una nueva individuación puede resolver. El caso paradigmático de *disparation*, para Simondon, es la visión, la cual se explica como la resolución de una disparidad entre la imagen percibida por el ojo derecho y la imagen percibida por el ojo izquierdo. Estas dos imágenes bidimensionales dispares requieren de una dimensión tridimensional que resuelva su tensión. Sobre el concepto de *disparidad*, cfr. Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005, pp. 205-209; también cfr. Combes, Muriel. *Simondon: Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Paris: P.U.F, 2009, pp. 32-35.

¹¹Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 296.

¹²Krauss, Rosalind. "A Note on Photography and the Simulacral". *October*, Vol. 31 (Winter, 1984), p. 62.

¹³ Para los textos platónicos, utilizamos la traducción de Gredos de las *Obras completas*.

¹⁴ Sobre la lectura que Deleuze hace del *Sofista*, cfr. el artículo *Deleuze, lector de Platón* de Valeria Sonna, publicado en 2014 en la Revista *Praxis Filosófica*. El análisis de Sonna se centra fundamentalmente, como los demás artículos ya citados, en la noción de simulacro.

método platónico. Es más, el método de la división "...concentra toda la potencia de la dialéctica para fundirla con otra potencia, y así representa el sistema entero."¹⁵ El método de división se emplea, según Deleuze, no para evaluar a los justos pretendientes, sino para acorralar y cazar al sofista, al falso pretendiente, para definir el ser (o más bien, el no-ser) del simulacro.

Platón considerados clases de técnicas imitativas: por un lado, la técnica figurativa fundada en una semejanza entre la imagen o la copia y el modelo. Este es el ámbito propio de lo que Deleuze llama copias-íconos.¹⁶ Por otro lado, además de esta técnica figurativa, de este espacio de copias bien fundadas, existe otra rama del arte imitativo que Platón identifica, no ya con los íconos, sino con los fantasmas. Este es el ámbito de lo que Deleuze llama simulacros-fantasmas.¹⁷ Existen entonces dos técnicas imitativas: la *technéikastiké*, el arte figurativo, iconológico, que, si bien pertenece al último grado del ser y del conocer según la alegoría de *República*, aún posee un cierto estatuto ontológico, garantizado por la relación de semejanza que lo remite a un modelo; la *technéphantastiké*, el arte fantasmológico (si podría decirse), propio de los simulacros que, a diferencia de los íconos, no guardan ninguna relación con un modelo, sino que, como bien ha mostrado Deleuze, designan más bien una potencia de disparidad, de diferenciación, un desequilibrio interno. No es casual que Platón, a la hora de discutir esta segunda técnica imitativa, a la que pertenece por otro lado el sofista, deba enfrentarse a la delicada cuestión del no-ser. Las imágenes corresponden al no-ser (relativo). Este no-ser de las imágenes es relativo porque deriva de la identidad del modelo, del ser. Si bien el no-ser deriva de la diferencia, es una diferencia que se funda en la identidad de la Forma. Las imágenes no son sólo en relación con su modelo. El no-ser de las imágenes depende del (es decir es relativo al) ser del modelo. Vemos aquí el gesto propio de Platón, y de toda la filosofía de la representación según Deleuze, que consiste en subsumir la diferencia a la identidad, en este caso el no-ser de las

¹⁵Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 292.

¹⁶ Cfr. *Sofista* 235d-e, 236a-b.

¹⁷ Cfr. *Sofista* 236b-c.

imágenes al ser de las Formas o modelos. La *technéikastiké*, el reino de las semejanzas, y no sólo el mundo de las Formas, son por tanto lo propio de la representación. La *technéphantastiké*, por el contrario, designa el reino de los fantasmas y los simulacros y es lo propio de una ontología no representativa. Ambos paradigmas, explica Deleuze, pueden ser designados a partir de dos fórmulas:

Consideremos las dos fórmulas: ‘sólo lo que se parece difiere’, ‘sólo las diferencias se parecen’. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como ícono. La segunda contra la primera, define el mundo de los simulacros. Pone al propio mundo como fantasma.¹⁸

La frase ‘sólo lo que se parece difiere’ sintetiza la operación propia de la *technéikastiké*, mientras que la expresión ‘sólo las diferencias se parecen’ la operación propia de la *technéphantastiké*.

Ahora bien, dicho esto: ¿en qué consiste concretamente la inversión del platonismo? Deleuze dice que consiste en afirmar los simulacros y los fantasmas por sobre las copias y los íconos. Invertir el platonismo significa hacer subir los simulacros, encadenados, como los prisioneros, en el fondo de la caverna, y hacer valer sus efectos en la superficie. Dicho de modo lacónico: afirmar la diferencia; dejar, en suma, que el sofista derrote a Sócrates. Leemos en *Logique du sens*: “El propio sofista es el ser del simulacro...”¹⁹ Y si Deleuze puede considerar el final del *Sofista* como la “aventura

¹⁸Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 302.

¹⁹*Idem*, p. 295.

más extraordinaria del platonismo”,²⁰ es porque “...a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo.”²¹ En el último momento, el sofista y Sócrates, el seudo-sabio y el sabio, el seudo-filósofo y el filósofo se confunden en una misma ironía. “La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves.”²² Es allí que Platón pareciera excederse a sí mismo, invertirse a sí mismo. Es en ese momento que el mundo resulta transfigurado: los simulacros suben a la superficie y se convierten en fantasmas.

El fantasma es el proceso constitutivo de lo incorporal, la máquina de extraer un poco de pensamiento, repartir una diferencia de potencial en los bordes de la grieta, polarizar el campo cerebral. (...) Es por ello que el fantasma tiene la propiedad de poner en contacto lo exterior y lo interior, y reunirlos en un solo lado.²³

El término “incorporal” remite a los estoicos y designa el sentido o lo expresado en una proposición, el acontecimiento de superficie. El fantasma instaaura una máquina bipolar: distribuye intensidades a ambos lados de la superficie del sentido. Por esta razón, el concepto deleuziano del fantasma designa un dispositivo muy particular: eleva los simulacros a la superficie y crea un campo trascendental sin conciencia ni sujeto;²⁴

²⁰*Idem.*

²¹*Idem.*

²²*Idem.*

²³Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 256.

²⁴ Sobre la concepción deleuziana de lo trascendental, cfr. Leclerc, Stéfano. *Gilles Deleuze. Immanence, univocité et transcendantal*. Paris: Sils Maria, 2003, cap. III. Cfr. también Agamben, Giorgio. “L’immanenza assoluta”. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005, pp. 383-385.

extrae los simulacros de las profundidades y hace valer sus efectos en la superficie. En este sentido, funciona como una verdadera máquina de simulación. “La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria, máquina dionisiaca.”²⁵ El fantasma es la potencia misma de la simulación, la máquina de simular, y de simular incluso la simulación.²⁶

En la época de *Différence et répétition* y de *Logique du sens* el pensamiento, para Deleuze, está íntimamente ligado al concepto de fantasma.²⁷ No hay pensamiento sin fantasma, es decir, sin un efecto superficial o un punto aleatorio que conecte los estados de cosas con las proposiciones, los cuerpos con el lenguaje. El fantasma designa precisamente esta fuerza de ascensión, este movimiento que eleva los simulacros y los hace entrar en relación con las proposiciones. Esta elevación es un movimiento intensivo. “Todos los simulacros ascienden a la superficie, formando esta figura móvil en la cresta de las olas de intensidad, fantasma intenso.”²⁸ La fantasía, entonces, el fantasma intenso no es sino una *machine à extraire un peu du pensé*. Se trata de extraer de las profundidades de la caverna aquellos elementos potenciales e intensivos (los simulacros) capaces de devenir pensamientos. En la fantasía, por lo tanto, que en

²⁵Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 303.

²⁶ Brian Massumi, en el artículo *Realer than Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari*, analiza la relación entre el concepto de simulacro y el capitalismo avanzado, así como las similitudes y diferencias con la noción de simulacro de Jean Baudrillard. Massumi sostiene que en Deleuze y Guattari hay un esfuerzo por llevar la potencia de simulación, propia de la sociedad espectacular del capitalismo tardío, hasta sus últimas consecuencias, es decir hasta subvertir la lógica misma de la representación. Cfr. Massumi, Brian. “Realer than Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari”. *Copyright*, no.1 (1987), pp. 90-97.

²⁷ Vale la pena aclarar que en textos posteriores los conceptos de simulacro y de fantasma, probablemente por las connotaciones psicoanalíticas que poseen, y en particular a partir del encuentro con Félix Guattari, serán abandonados por Deleuze.

²⁸Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 346.

Empirisme et subjectivité había sido identificada con el delirio,²⁹ asistimos a la génesis misma del pensamiento. Se ve con claridad la inversión del platonismo: mientras que para Platón se trataba de elevarse de la profundidad subterránea a la altura *trascendente* de las Ideas, para Deleuze se trata de elevarse del mundo cavernoso a la superficie *inmanente* de los acontecimientos. Este repliegue de las alturas a la superficie, de las Formas inmutables a los Acontecimientos, no supone sin embargo un rechazo absoluto del platonismo, sino más bien –según una expresión avanzada por Daniel Smith– un rejuvenecimiento:

El simulacro entonces desempeña un doble rol en la lectura que realiza Deleuze del Platonismo: por un lado muestra cómo Platón falla en su intento por ‘hacer la diferencia’; por otro lado abre un camino hacia la recuperación del proyecto platónico sobre una nueva base. En este sentido, el Platonismo invertido de Deleuze puede ser considerado al mismo tiempo como un Platonismo rejuvenecido y también como un Platonismo completado.³⁰

3. La noción de Idea-problema

3.1 La noción de problema

El segundo aspecto que Deleuze rescata de la filosofía platónica (y posteriormente, de autores como Immanuel Kant, Henri Bergson, Albert Lautman o Gilbert Simondon) concierne al estatuto *problemático* del pensamiento.³¹ La filosofía

²⁹“El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otro punto de vista, azar, indiferencia. Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía” (Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: P.U.F., 1959, p. 4).

³⁰ Smith, Daniel W. *Essays on Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012, p. 16.

³¹ No es casual que la novena serie de *Logique du sens* se titule precisamente *Du problématique* y aborde, en una clara perspectiva simondoniana, los problemas desde una perspectiva ontogenética. Los

se presenta como una ciencia de los problemas. Un problema es un espacio topológico, una región o un plano de pensamiento, un *topos* que debe ser debidamente explicitado y construido.³² Se trata, en principio, de determinar, es decir de definir los términos de un problema, y luego, de desplazarse por esa región de pensamiento.³³

Platón, y aquí la influencia de Sócrates es notable, es fundamental para Deleuze porque construye su filosofía a partir de problemas, es decir, porque le confiere a la filosofía

problemas conciernen a lo virtual o a lo ideal, es decir a una realidad objetiva independiente de sus eventuales actualizaciones en una o más soluciones.

³² Sobre la noción de espacio topológico o espacio intenso, cfr. Kelso, Thomas. “The Intense Space(s) of Gilles Deleuze”. *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*. Ed. Peter Gaffney. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2010, pp. 119-130; también Buchanan, I. y Lambert, Gregg (Eds.). *Deleuze and Space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, en especial caps. I y IV; y Colman, Felicity. *Deleuze & Cinema. The Film Concepts*. Oxford – New York: Berg, 2011, cap. 12, pp. 163-178. Sobre la noción de plano ideal de creación y su relación con lo maquínico, cfr. Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin, 1999, cap. VII, pp. 71-90.

³³ Mencionamos un ejemplo: Martin Heidegger. En el caso de Heidegger, el *topos* característico del pensamiento, la región propia del pensar es el bosque. El bosque no es una mera metáfora, es la imagen misma del pensamiento, la imagen que adopta en Heidegger el pensamiento propiamente filosófico. El bosque es la superficie del problema, el problema como superficie de pensamiento. En él se abren los caminos [*Wege*] y los claros [*Lichtungen*]. La nota que introduce Heidegger al inicio del texto titulado *Holzwege* es, en este sentido, reveladora: “«Holz» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«Wege»] por lo general un poco ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «Holzwege» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.” (Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963, p. 4). Pensar es delimitar un territorio, en este caso identificado con la figura del bosque, luego desplazarse por él, seguir caminos y senderos; a veces, dar con un claro; otras veces, la mayoría, perderse en la maleza de los conceptos. Sobre el pensamiento topológico de Heidegger, cfr. Malpas, Jeff. “Heidegger’s Topology of Being”. *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. California: Stanford University Press, 2007, pp. 119-134.

un estatuto problemático y, a la vez, a los problemas un estatuto filosófico. Consideremos, para ilustrar nuestro punto, un ejemplo célebre: el *Menón*. Por lo general, Platón introduce el problema a partir de una pregunta. En el caso del *Menón* se trata, por supuesto, de la virtud, y en particular de si la virtud es enseñable o no.³⁴ Pero una vez establecido este territorio general de pensamiento, se trata de desplazarse y ramificarse por diversos caminos. Uno de ellos, acaso el más famoso, conducirá a plantear el problema de la reminiscencia. El argumento central que dará lugar a la formulación de la teoría de la *anámneseis* el siguiente: parece ser imposible buscar tanto lo que se sabe cuánto lo que no se sabe. No se puede buscar lo que se sabe, puesto que ya se lo sabe y no hay necesidad de buscarlo; ni tampoco lo que no se sabe, puesto que ni siquiera se sabe lo que hay que buscar. Para resolver esta aporía, Platón introduce la tesis de que *conocer es recordar*.³⁵ Con esta tesis, Platón demuestra que es posible buscar lo que no se sabe, puesto que no saber, en realidad, es haber olvidado. El problema de la reminiscencia supone un camino dentro de un territorio más general constituido por la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud. Son como círculos concéntricos: la virtud (primer círculo, espacio general); la reminiscencia (segundo círculo, espacio parcial); el cálculo geométrico con el esclavo (tercer círculo, espacio singular). Veamos cómo lo expresa Platón en unos pasajes famosos (los citamos *in extenso*):

SOC. - Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del *camino* de la reminiscencia y por qué al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que *está ya en el problema*, y como no sabe la

³⁴ En el caso del *Laques*, en cambio, será la valentía; en el de *El Banquete*, el amor; en *República*, la justicia; en el *Teeteto*, el saber; etc.

³⁵ Cfr. *Menón* 81d.

respuesta, tampoco cree saberla.

MEN. - Es verdad.

SOC. - ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía?

MEN. - Así me parece.

SOC. - Al *problematizarlo* y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño?

MEN. - A mí me parece que no.

SOC. - Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto al hablar de la superficie doble y suponía que había que partir de una superficie del doble de largo.

MEN. - Así parece.

SOC. - ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse *problematizado* y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?

MEN. - Me parece que no, Sócrates.

SOC. - ¿Ha ganado, entonces, al verse entorpecido?

MEN. - Me parece.

SOC. - Observa ahora, *partiendo de este problema*, qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando conmigo, sin que yo haga más que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me coges enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres.³⁶

El verbo ἀπορέω significa problematizar, plantear una dificultad, perderse, enfrentarse a algo inviable. La palabra ἀπορία, por su parte, está formada por la partícula privativa “α” y la palabra “πόρος” (pasaje). Literalmente, significa

³⁶Menón 84a-d; el subrayado es nuestro.

imposibilidad de pasar. Una aporía, en consecuencia, hace referencia a los razonamientos en los cuales surgen contradicciones o paradojas irresolubles; en tales casos las aporías se presentan como dificultades lógicas casi siempre de índole especulativa.

En el *Menón*, se trata de hacer caer al esclavo en el problema, de ahí que Sócrates use el verbo καταπίπτω, caer. Pero si el esclavo debe caer en la aporía, en el problema, es sólo para salir de él. Por eso Sócrates dice, en el último párrafo citado, que debe partir de la aporía para encontrar la verdad, debe salir de la aporía, debe superar el obstáculo que no lo deja pasar. Sócrates utiliza la partícula ἐκ, la cual significa salir de, fuera de, más allá de. Se trata de salir de la aporía, es decir, encontrar un modo de pasar, encontrar un camino. La aporía alude a un callejón sin salida. La mayéutica socrática, sin embargo, supone abrir un camino, descubrir una salida al final del callejón o rodear el obstáculo para seguir avanzando. En el caso de Platón, la salida de la aporía conduce por necesidad a las alturas inteligibles; es, por ello mismo, un ascenso a la trascendencia, a las Formas inmutables. En el caso de Deleuze, por el contrario, las salidas de las aporías y los diversos caminos que el filósofo recorre en su intento por pensar se realizan siempre al nivel superficial del plano problemático. De nuevo, el problema, en Deleuze, es siempre inmanente, así como las potenciales soluciones no son sino actualizaciones, también inmanentes, del problema. Como en el caso de los simulacros-fantasmas, la inversión del platonismo pasa por una transmutación ontológico-epistemológica: volver inmanente lo trascendente.

Este aspecto topológico de los problemas es fundamental para Deleuze. Los problemas (las Ideas-problemas, como veremos) son básicamente regiones o territorios de pensamiento. Cada problema abre un espacio virtual sobre el cual se distribuyen elementos heterogéneos, haecceidades o singularidades. Esta teoría topológica de los problemas –y recordemos la segunda sección del texto sobre Foucault titulada, no por casualidad, *Topologie: 'penser autrement'*– determina las condiciones trascendentales del pensamiento. No sólo el pensamiento es un asunto temporal, sino también topológico. En *Foucault*, sin ir más lejos, Deleuze utiliza la expresión “topología

general del pensamiento”³⁷ para describir esta teoría de los territorios y de los planos que algunos años más tarde serán desarrollados en *Qu'est-ce que la philosophie?*. En otro contexto, pero conservando algunas ideas profundamente deleuzianas, Emanuele Coccia ha podido hablar, en relación al intelecto material de Averroes, de una *topología trascendental*. “Por esto la teoría del conocimiento y de la subjetividad debe ser sustituida por una topología trascendental, que inicie con una descripción de las características peculiares de este lugar de pensamiento, eterno, inmaterial, y único para todos los hombres.”³⁸ Más allá de los aspectos propios a la tradición averroísta, la idea de fondo de Coccia de una topología trascendental se ajusta perfectamente a la concepción del pensamiento que desarrolla Deleuze a fines de los años sesenta y que reaparece incluso en su último artículo publicado, *L'immanence: une vie...*. Pensar no es una cuestión que concierne al sujeto y al objeto, sino al espacio y a los territorios. La filosofía, leemos en *Qu'est-ce que la philosophie?*, es fundamentalmente una *geofilosofía*. Los problemas (las Ideas), en este sentido, designan lugares metafísicos de pensamiento, regiones o planos inmanentes en los que se distribuyen las singularidades y los conceptos.

3.2 La noción de Idea

Différence et répétition se propone elaborar, como sostiene Philippe Mengue, una “...teoría no-platónica de la Idea.”³⁹ El capítulo IV, *La synthèse idéelle de la différence*, es importante porque proporciona la doctrina positiva de la diferencia como Idea. Según Deleuze, la Idea es el concepto puro de la diferencia, la diferencia en sí misma. En la conclusión a *Différence et répétition*, Deleuze define a una Idea como “...una multiplicidad constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales

³⁷ Cfr. Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 2004, p. 126.

³⁸ Coccia, Emanuele. *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori, 2005, pp. 125-126.

³⁹ Mengue, Philippe (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994, p. 158. Sobre la teoría no-platónica de la Idea en Deleuze, cfr. también Fabre, Michel. *Philosophie et pédagogie du problème*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, cap. VIII, pp. 158-173.

entre esos elementos y singularidades correspondientes a esas relaciones.”⁴⁰ Por tal motivo, el concepto de Idea permite nombrar la diferencia en sí. La diferencia es siempre diferencia de diferencia, en relación con otras diferencias.⁴¹ La Idea, como la Voluntad de potencia en *Nietzsche et la philosophie*, es el elemento interno de la diferencia y de su producción: elemento sintético (relación de lo diferente con lo diferente); elemento diferenciante (relación de determinación recíproca que es constitutiva de lo diferente, de las diferencias).⁴² La Idea, en este sentido, representa un conjunto de elementos constituidos por determinaciones de relación recíproca (diferenciales) y a la vez un conjunto de relaciones recíprocas entre los elementos así constituidos. Ahora bien, aunque la diferencia posea una relación íntima con la cantidad, y también con la cualidad, no hay que confundirla con la *qualitas* y la *quantitas* de la representación. La experiencia ordinaria nos revela cualidades y magnitudes, pero que remiten, como su condición de posibilidad, a elementos diferenciales sub-representativos, intensidades variables y grados de potencia.

La Idea como conjunto de relaciones diferenciales, las cuales subsumen una distribución de elementos remarcables, no posee en sí misma identidad ni distinción, pero se distingue sin embargo de su cobertura representativa. Como sostiene James Williams: “Para Deleuze, las ideas no tienen una identidad –son multiplicidades de diferencias puras.”⁴³ A esta concepción de la Idea como multiplicidad diferencial

⁴⁰Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 356.

⁴¹ Sobre el aspecto diferencial y ontológico de la filosofía deleuziana en relación con otras ontologías contemporáneas de la diferencia, cfr. May, Todd. *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997, cap. IV, pp. 165-201.

⁴²“La voluntad de poder es el elemento del que se desprende a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962, p. 56; el subrayado es de Deleuze); y también, un poco más adelante: “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción” (*Idem*, pp. 57-58).

⁴³ Williams, James. *Op. cit.*, p. 82.

Deleuze la llama “problema” y le atribuye como disciplina específica la Dialéctica.⁴⁴ Como en Platón, la Idea es independiente de las soluciones y de las eventuales actualizaciones.

Las Ideas son multiplicidades o estructuras que poseen al menos tres condiciones:

- 1) Sus elementos no tienen forma sensible ni función asignable.
- 2) Sus elementos son determinados recíprocamente en relaciones ideales, no localizables.
- 3) Estas relaciones diferenciales recíprocas se actualizan en puntos remarcables o en relaciones espacio-temporales, también encarnadas en términos y formas variadas.

Esta concepción de las Ideas, marcada –según Mengue– por un profundo anti-platonismo, mantiene sin embargo un aspecto claramente platónico. Las Ideas no remiten, como su condición de posibilidad, al sujeto humano, sino que designan más bien realidades ontológicas. De algún modo, Deleuze se mantiene a medio camino entre Platón y Kant. Como se sabe, en el Libro primero de *Die transzendente Dialektik*, Kant señala la necesidad de volver inmanentes las Ideas platónicas, es decir, invertir la relación causal establecida por Platón: no ir de las Ideas al hombre o, como dice Kant, de la razón suprema a la razón humana,⁴⁵ sino a la inversa: partir del sujeto (trascendental), y en particular de la razón (entendida ahora como una de sus facultades psicológicas), y comprender a las Ideas como efectos o productos subjetivos. Las Ideas,

⁴⁴Sobre las Ideas como problemas, véase Williams, James. *Idem*, pp. 131-135. En la concepción deleuziana de las Ideas-problemas existe, como bien nota Williams, una clara preeminencia de los problemas sobre las soluciones, es decir de lo virtual sobre lo actual. “A su vez, Deleuze define las Ideas como problemas y como insuperablemente problemáticas, en el sentido de que no proporcionan soluciones absolutas y definitivas sino soluciones parciales que plantean el problema desde una nueva perspectiva” (Williams, James. *Idem*, p. 140).

⁴⁵ “Según su opinión [se refiere a Platón], [las Ideas] son oriundas de la razón suprema, de la cual han pasado a la razón humana; ésta no las encuentra ya en su primitivo estado, sino que, con trabajo, ha de evocar de nuevo, por el recuerdo (que se llama filosofía) las viejas ideas, ahora muy oscurecidas” (Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: FelixMeiner, 1956, p.349).

que poseían un estatuto objetivo en Platón, se vuelven subjetivas con Kant. Como Kant, también Deleuze indica la necesidad de volver inmanentes las Ideas platónicas, pero esto no significa, ahora sí a diferencia de Kant, volverlas inmanentes al sujeto. La estrategia que encuentra Kant para sustraerles a las Ideas platónicas su estatuto objetivo, es decir, trascendente, consiste en volverlas psicológicas, hacerlas depender, como su causa, de la razón humana. Deleuze, por el contrario, retiene el aspecto ontológico de las Ideas, al igual que Platón, pero advierte la necesidad de construir una ontología de la inmanencia. “Lo problemático es, a la vez, una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo”;⁴⁶ o también: “...problema y pregunta designan por sí mismos objetividades ideales, y tienen un ser propio, un *mínimo de ser...*”⁴⁷ Es como si Deleuze mantuviese, con su mano izquierda, el aspecto inmanente de las Ideas señalado por Kant, y al mismo tiempo, con su mano derecha, el aspecto ontológico señalado por Platón. Esta maniobra teórica conducirá a Deleuze a construir una ontología de la inmanencia, y no de la trascendencia, como Platón, pero sin

⁴⁶Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 70.

⁴⁷*Idem.*, p. 72; el subrayado es de Deleuze. En su texto sobre *Logique du sens*, James Williams explica el estatuto objetivo y ontológico de las Ideas deleuzianas de la siguiente manera: “El lado ideal es una parte real del problema que subsiste incluso cuando las soluciones pierden su sentido temporario. Esta realidad es señalada por la insistencia de Deleuze sobre la objetividad del problema: puede ser virtual o ideal, pero como tal es una categoría objetiva de conocimiento y una clase objetiva de ser” (Williams, James. *Gilles Deleuze’s Logic of sense. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2008, p. 114). En tanto las Ideas-problemas son virtuales, son por eso mismo reales. Recordemos la frase proustiana que reaparece con frecuencia en los textos de Deleuze: *real sin ser actual, ideal sin ser abstracto*. Las Ideas-problemas son reales sin ser actuales, así como son ideales sin ser abstractas. En *Différence et répétition*, sin ir más lejos, leemos: “...lo problemático es un estado del mundo, una dimensión del sistema (...) designa la objetividad de la Idea, la realidad de lo virtual” (Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 359). Sobre la diferencia entre lo posible y lo virtual, cfr. Deleuze, Gilles. *Idem.*, pp. 272-276. Sobre el concepto de problema y de lo problemático, cfr. Sasso, Robert y Villani, Arnaud. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Les Cahiers de Noesis, n° 3, 2003, pp. 289-293.

desembocar, como Kant, en una psicología.⁴⁸ Las Ideas, en suma, para Deleuze designan realidades ontológicas inmanentes. Como sostiene Daniela Voss en *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*: “Deleuze libera las Ideas trascendentales de su referencia a un sujeto y las define como estructuras objetivas.”⁴⁹ Existe, además, otra diferencia con Kant, esta vez una diferencia más específica. Kant, como hemos dicho, le asigna a las Ideas una facultad especial, la Razón; Deleuze, en cambio, sostiene que las Ideas no remiten a ninguna facultad específica, sino que conciernen a todas las facultades. Estas Ideas, para Deleuze, como hemos visto, son fundamentalmente problemas, regiones de problemas. Los problemas, identificados en *Différence et répétition* con las Ideas mismas, remiten a multiplicidades, a campos diferenciales recorridos por singularidades. “Las Ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas, multiplicidad de relaciones y de singularidades correspondientes.”⁵⁰ Las Ideas-problemas, en esta perspectiva, son campos trascendentales, superficies de pensamiento.⁵¹ Los problemas, además, poseen una preeminencia decisiva respecto a sus eventuales soluciones. “...los verdaderos problemas son Ideas, (...) son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución.”⁵² En la concepción deleuziana de las Ideas existen, no siempre de forma explícita, como dos aspectos esenciales: un aspecto *topológico*, un espacio; un aspecto *dinámico*, un tiempo. Por un lado, las Ideas son campos de pensamiento, lugares psíquicos recorridos por singularidades heterogéneas, por elementos que provienen de

⁴⁸Sobre Deleuze y Kant, cfr. Lord, Beth. “Deleuze and Kant”. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Eds. Smith, Daniel y Somers-Hall, Henry. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 82-102; también Kerslake, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009; y Williams, James. *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*. Manchester: Clinamen Press, 2005, cap. II.

⁴⁹ Voss, Daniela. *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, p. 150.

⁵⁰Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 212.

⁵¹El concepto de Idea dará lugar al concepto ulterior de plano de inmanencia.

⁵²Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 219.

las diferentes facultades (percepciones, fantasmas, recuerdos, etc.). Por otro lado, son fuerzas que recorren las diversas facultades y las elevan a un uso trascendente.⁵³ Hay dos pensadores que resultan centrales a la hora de comprender la categoría de Idea en Deleuze: uno es Platón, por supuesto; el otro, Gilbert Simondon, sobre todo su concepción, también ontológica, de lo problemático. Anne Sauvagnargues, en un texto notable titulado *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, lo explica con claridad:

Las Ideas son problemas, en el sentido en que Simondon fija el estatuto de lo problemático: ellas son virtuales, puesto que no se actualizan más que por individuación, pero reales, puesto que producen la individuación de una cualidad, de un signo, de un pensamiento, por disparidad. Estas instancias problemáticas hacen surgir el pensamiento, como quería Proust, bajo la presión de un signo. (...) Por una recuperación inventiva de lo sublime kantiano y de la disparidad simondoniana, Deleuze hace de lo problemático un “acuerdo por discordancia”, un punto crítico donde el pensamiento se ve obligado a crear algo nuevo para reducir la tensión problemática de la Idea.⁵⁴

Deleuze retoma la teoría kantiana de las facultades pero la somete a una deconstrucción radical. Lejos de funcionar a partir de un acuerdo armonioso (buen sentido y sentido común: filosofía de la representación), las facultades engendran el

⁵³ No hay que confundir, por supuesto, el uso trascendente de las facultades con una concepción ontológica de la trascendencia. Cuando Deleuze sostiene que las Ideas elevan a las facultades a un ejercicio trascendente quiere decir que las lleva a su propio límite, las obliga a excederse a sí mismas, a pensar, en suma, lo que no puede ser pensado desde un punto de vista empírico (el *cogitandum*, para el entendimiento; el *memorandum*, para la memoria; el *sentiendum*, para la sensibilidad; etc.). Sobre el ejercicio trascendente de las facultades en Deleuze, cfr. Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F., 2009, cap. IV, pp. 69-90.

⁵⁴ Sauvagnargues, Anne. *Idem*, p. 331.

pensamiento a partir de una divergencia radical, un acuerdo discordante. En este proceso de disparidad, las Ideas cumplen un rol esencial. En efecto, según sostiene Deleuze en *Différence et répétition*, las Ideas sacan a las facultades de su funcionamiento empírico y las someten, con una violencia inusitada (la violencia inherente a todo acto de pensamiento), a un funcionamiento trascendente. De este modo, las facultades, en una suerte de éxtasis o delirio, resuenan entre sí. Esta resonancia, sin embargo, no da cuenta de un acuerdo o armonía psíquica, sino de una profunda disonancia, un desfasaje topológico y cronológico, una *disparidad* fundamental. Por tal motivo las Ideas no son objeto de ningún saber, sino más bien de un proceso problemático de aprendizaje.⁵⁵ La filosofía, como ciencia de las Ideas, no tiene que ver tanto con las diversas figuras de la sabiduría (el memorioso, el erudito, el orador, el inteligente, etc.) sino con ciertas figuras de lo que podríamos llamar no-sabiduría, impotencia o impoder. Las Ideas, entonces, revelan “...un acéfalo en el pensamiento, un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnósico en la sensibilidad.”⁵⁶ Estas cuatro figuras, en consecuencia, son más inherentes y esenciales a la filosofía que las figuras ya consabidas y tradicionales del sabio, el intelectual o el erudito. El acéfalo, el amnésico, el afásico y el agnósico son algo así como las figuras de una no-filosofía. Este “no”, de todos modos, se engendra en el corazón mismo del pensamiento filosófico, en su propio centro. Ahora bien, como hemos dicho, lo propio de las Ideas consiste en recorrer todas las facultades, todas las regiones del aparato psíquico. Por tal motivo, ninguna facultad, ni siquiera el entendimiento, les corresponde por esencia.

También se diría que hay Ideas que recorren todas las facultades, pero no son el objeto de ninguna en particular. Quizás en efecto, lo

⁵⁵ Así como lo virtual difiere de lo actual o los problemas de las soluciones, así también el aprendizaje difiere del saber. “La Idea y el ‘aprender’ expresan, por el contrario, esa instancia problemática, extraproposicional o subrepresentativa: la presentación del inconsciente, no la representación de la conciencia (Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 248).

⁵⁶ Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 292

veremos, es preciso reservar el nombre de Ideas, no a los puros *cogitanda*, sino más bien a las instancias que van de la sensibilidad al pensamiento y del pensamiento a la sensibilidad, capaces de engendrar en cada caso –según un orden que les es propio– el objeto límite o trascendente de cada facultad.⁵⁷

Las Ideas atraviesan todos los recintos psíquicos, todas las cámaras y los compartimentos, desde los más profundos hasta los más elevados. Son fuerzas que se deslizan, sobre todo, por las juntas de los *topoi* psíquicos, por las ranuras que conectan las diversas facultades. Es como si se encendiera una mecha de pólvora (la metáfora es de Deleuze) y estallasen, en una secuencia extática, todas las facultades. Las Ideas, pues, son este estallido, tanto de las facultades como del Yo, pues ambas cosas se presuponen. El estallido de las facultades marca el inicio del pensamiento. Sólo puede haber pensamiento (filosófico, por lo pronto) cuando las facultades estallan y, a la vez, cuando hacen estallar al sujeto que erróneamente pareciera contenerlas. Este estallido hace resonar el afuera de cada facultad, aquello que cada una solicita pero al mismo tiempo conjura: el ser de lo sensible, de lo recordable, de lo imaginable, de lo decible, de lo concebible. Pensar supone una transformación, no sólo de nuestros contenidos psíquicos, sino de nuestra vida en su totalidad. Es como un parpadeo, una transfiguración, un relámpago, un desquicio general de todas las facultades. En ese instante, algo así como una música o un ritmo es introducido en los intersticios del aparato psíquico, una danza que parece propagarse, y a la vez perderse, con todo indicio de subjetividad, por la fisura del Yo. Recordemos la célebre fórmula tantas veces repetida en *Différence et répétition: Je fêlé d'un cogito dissous*.⁵⁸ Las Ideas, en este sentido, no son los productos conscientes de un Yo (como ocurría en Kant), sino más bien los puntos aleatorios que orbitan alrededor de una fisura. Del “Yo fisurado” hay que retener el aspecto trascendental de la fisura. No es que el Yo preexista a la fisura,

⁵⁷Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p.190.

⁵⁸ Cfr. *Idem*, p. 251.

no es que exista un Yo y que posteriormente se fisure; al contrario, el Yo no es sino un efecto aleatorio de una fisura previa, la identidad actual de una diferencia virtual.

Por ello, las Ideas de ningún modo se relacionan con un Cogito como proposición de la conciencia o como fundamento, sino con el Yo fisurado de un cogito disuelto, es decir, con el desfundamento universal que caracteriza al pensamiento como facultad en su ejercicio trascendente.⁵⁹

El Yo, como vemos, no es el fundamento de las Ideas; es quizás lo contrario, son las Ideas las que crean las condiciones virtuales para que un Yo contingente pueda actualizarse. Lo psicológico surge como un mero efecto o resultado de las múltiples vibraciones y relaciones de elementos virtuales heterogéneos. De algún modo, en el lugar del *cogito*, como centro fundador de la experiencia y del conocimiento, se abre ahora una grieta, una hendidura, es decir, una cesura que, por su misma condición, no puede funcionar como fundamento, sino más bien como desfundamentación.⁶⁰ Sólo cuando el Yo se agrieta y el fundamento se hunde, pueden las Ideas comenzar su recorrido absoluto. En este sentido, Deleuze puede afirmar que las Ideas o los problemas no pertenecen a la conciencia sino al inconsciente: “Los problemas escapan por naturaleza a la conciencia, es propio de la conciencia ser una falsa conciencia.”⁶¹

Segunda metamorfosis e inversión del platonismo: las Ideas designan, como en Platón, realidades ontológicas, sólo que esta curiosa ontología es ahora profundamente

⁵⁹Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 251.

⁶⁰ En *Différence et répétition*, Deleuze, fusionando el término *fondement* (fundamento) con el término *effondrement* (hundimiento), crea el neologismo *effondement*, el cual podemos traducir, retomando la opción de los traductores de Amorrortu, por des-fundamento o des-fundamentación.

⁶¹Deleuze, Gilles. *Idem*, pp. 268-269. Sobre la concepción deleuziana del inconsciente, cfr. Kerslake, Christian. *Deleuze and the Unconscious*. London – New York: Bloomsbury Academic, 2007.

inmanente.⁶²

4. Conclusión

En octubre de 1786, Immanuel Kant publica un breve escrito titulado *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* Casi dos siglos después, la pregunta contenida en este título se revelará fundamental para Deleuze y determinará los aspectos generales de su concepción del pensamiento filosófico. En la decimoctava serie de *Logique du sens*, en efecto, Deleuze sostiene que el pensamiento, antes que tener una historia, tiene una geografía.⁶³ Pensar, en este sentido, supone ejes y dimensiones, placas y estratos, niveles y territorios diversos. Ahora bien, hay tres regiones fundamentales en las que el pensamiento puede orientarse: "...el abismo infernal, la altura celeste y la superficie de la tierra."⁶⁴ A cada espacio, a su vez, le corresponde una cierta imagen de filósofo: a la altura, el filósofo platónico; a la profundidad, el filósofo presocrático (pero también Nietzsche y Artaud); a la superficie, el filósofo megárico, cínico y estoico. Deleuze define a la imagen del filósofo propuesta por el platonismo, que es la que nos concierne sobre todo en este escrito, de la siguiente manera: "...un ser de los ascensos, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva."⁶⁵ Es el pensador de las alturas, del mundo inteligible (*hiperuranos*), cuya operación más propia consiste en ascender hasta los principios trascendentes de las Formas ideales. Frente a esta imagen del pensador de las alturas, y frente a la imagen presocrática del pensador de las

⁶² En su ensayo sobre Deleuze y el platonismo, Daniel Smith indica la complicidad existente entre la teoría deleuziana de los simulacros y la nueva concepción de las Ideas entendidas como realidades inmanentes: "En otras palabras, los simulacros requieren una nueva concepción de las Ideas: Ideas que son *inmanentes* a los simulacros (en lugar de ser trascendentes) y basadas en un concepto de *diferencia* pura (en lugar de en un concepto de identidad). *Inmanencia* y *diferencia interna* son así las dos claves del platonismo rejuvenecido de Deleuze en *Diferencia y repetición*" (Smith, Daniel W. *Essayson Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012, p. 17).

⁶³Cfr. Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 152.

⁶⁴*Idem*, p. 157.

⁶⁵*Idem*, p. 152.

profundidades, Deleuze descubre, en los cínicos, megáricos y estoicos (como posteriormente en la obra de Lewis Carroll) la imagen del pensador de las superficies. “Es una re-orientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: no hay más ni profundidad ni altura. (...) se trata de destituir las Ideas y de mostrar que lo incorporal no está en la altura, sino en la superficie, que no es la causa elevada, sino el efecto superficial por excelencia, que no es Esencia, sino acontecimiento.”⁶⁶

De algún modo, las dos parejas conceptuales que hemos considerado hasta aquí (la de simulacro-fantasma y la de Idea-problema), y que Deleuze explícitamente remite al platonismo, se inscriben en este movimiento que consiste en desplazarse de las alturas trascendentes a la superficie inmanente. Por eso los simulacros de las profundidades, como hemos mostrado, ascienden siempre a la superficie y nunca a las alturas. Por eso también los problemas y las aporías no encuentran su solución elevándose hacia las regiones inmutables del *hiperuranos*, sino dispersándose y circulando por la línea recta del sentido, por la superficie de los efectos incorporales. Del mismo modo, las Ideas no designan ya realidades trascendentes, sino acontecimientos inmanentes; no ya identidades celestiales, sino acontecimientos superficiales.

En síntesis, los dos puntos o las dos nociones que hemos considerado en este artículo (como dijimos, el par conceptual “simulacro-fantasma” y el par conceptual “problema-Idea”) remiten, cada una a su modo, a la filosofía platónica. Sin embargo, en el caso de Deleuze se trata de un platonismo sumamente peculiar al cual podríamos referirnos con la expresión, sin duda paradójica –tan paradójica como la expresión, también deleuziana, “empirismo trascendental”–*platonismo inmanente*.⁶⁷ Como hemos

⁶⁶*Idem*, p. 155.

⁶⁷ Es también posible rastrear esta suerte de platonismo inmanente en la filosofía de Alfred North Whitehead, particularmente en *The Concept of Naturey Process and Reality*. Según Whitehead, los “objetos eternos”, a diferencia de las Ideas platónicas, son inmanentes a la experiencia. Como sostiene Steven Shaviroen su artículo *Deleuze's Encounter with Whitehead*: “...los objetos eternos son abstracciones ideales que sin embargo (a diferencia de las Formas platónicas) sólo pueden encontrarse en la experiencia, cuando son ‘seleccionados’ o ‘sentidos’ por ocasiones actuales particulares. Por esta razón, ellos son descriptos justamente como ‘nociones empírico-ideales’” (Shaviro, Steven. “Deleuze’s

visto, Platón es fundamental para Deleuze sobre todo por el aspecto ontológico de las Ideas y porque el pensamiento, a diferencia de otras teorías –sobre todo modernas–,⁶⁸ es exterior al sujeto humano. Pensar, para Platón, significa entrar en contacto con (es decir recordar) el Ser mismo. El desplazamiento teórico que efectúa Deleuze en los dos casos considerados consiste en mantener el aspecto ontológico y extra-subjetivo que tienen los simulacros-fantasmas y las Ideas-problemas para Platón pero al mismo tiempo, ahora contra Platón, construir una ontología de la inmanencia. El pensamiento, para Deleuze, es por cierto exterior al sujeto; sin embargo, esa exterioridad no es trascendente sino inmanente. Las Ideas, por lo mismo, son realidades ontológicas y, en cuanto tales, independientes del hombre; sin embargo, su lugar propio no es el *hiperuranos*, sino la superficie a la que ascienden –en un ascenso sin embargo inmanente– los simulacros y los fantasmas. En suma, pensar es siempre, como había establecido de una vez por todas Parménides, pensar el ser; pero el ser, para Deleuze, en un sentido que se acerca pero también se aleja de Aristóteles, se encuentra en la caverna misma. Dicho de otro modo: lo que hay que pensar no es la identidad de las

Encounter with Whitehead”. [On line]. Sin fecha. Consultado el 25 de marzo de 2016, pp. 18-19. En <http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>). Sobre los principales conceptos de la filosofía de Whitehead, cfr. Stengers, Isabelle. *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Éditions du Seuil, 2002; Robinson, Keith. “Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism”. *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. Ed. Keith Robinson. New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 128-143; también cfr. Mesle, Robert C. *Process-Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008. Sobre la concepción deleuziana de las Ideas como realidades inmanentes a la experiencia, cfr. Smith, Daniel W. *Essayson Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012, p. 18. Alain Badiou, por otra parte, ha podido hablar de un “platonismo involuntario” en la filosofía de Deleuze. Cfr., sobre este último punto, Bergen, Véronique. “A propos de la formule de Badiou, ‘Deleuze un platonicien involontaire’”. Eds. Pierre Verstraeten e Isabelle Stengers. *Gilles Deleuze*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

⁶⁸ La distinción entre el sujeto moderno y el hombre antiguo y medieval es desarrollada por Heidegger, entre otros ensayos, en *Die Zeit des Weltbildes*. Para una crítica a esta posición, cfr. Reale, Giovanni. *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: R. Cortina, 1999; también De Libera, Alain. *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Formas inteligibles, sino las diferencias de las singularidades y de los simulacros. Inversión del platonismo, en consecuencia, implica concebir a las Ideas como potencias o multiplicidades diferenciales y no, como en Platón, como identidades inmutables. Llegados a este punto, el sofista y Sócrates, los simulacros y las Formas, las diferencias y las identidades, se vuelven indistinguibles. La epistemología, en este derrumbe del platonismo, conquista finalmente un estatuto ontológico. La inversión del platonismo, en suma, supone poner el pensamiento al servicio de la vida. En la ontología vitalista de Deleuze el pensamiento afirma el Ser, la Vida, y ésta dobla la afirmación afirmando, a su vez, el pensamiento.

Un pensamiento que fuese al 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. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*.⁶⁹

Invertir el platonismo, en definitiva, significa embarcarse en el descubrimiento y la invención de nuevas posibilidades de vida, de aquella vida que Platón intentó mantener encapsulada en el fondo de la caverna pero que, al mismo tiempo, hizo resplandecer en los simulacros y fantasmas y en el territorio problemático de las Ideas, tal como Deleuze las entiende. Acaso esa fue, sugiere Deleuze, su última ironía: Platón, el mayor sofista.

Bibliografía

⁶⁹ Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962, p. 115; el subrayado es de Deleuze.

Libros:

- Badiou, Alain. *Deleuze. Le clameur de l'Être*. Paris: Hachette, 1997.
- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- Buchanan, I. y Lambert, Gregg (Eds.). *Deleuze and Space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Coccia, Emanuele. *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori, 2005.
- Colman, Felicity. *Deleuze & Cinema. The Film Concepts*. Oxford – New York: Berg, 2011.
- Combes, Muriel. *Simondon: Individuetcollectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Paris: P.U.F., 1999.
- De Libera, Alain. *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: P.U.F., 1959.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 2004.
- Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1963.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962.
- Fabre, Michel. *Philosophie et pédagogie du problème*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- Kerslake, Christian. *Deleuze and the Unconscious*. London – New York: Bloomsbury Academic, 2007.
- Kerslake, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*.

- Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Leclerc, Stéfán. *Gilles Deleuze. Immanence, univocité et transcendantal*. Paris: Sils Maria, 2003.
- May, Todd. *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Mengue, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994.
- Mesle, Robert C. *Process-Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.
- Moulard-Leonard, Valentine. *Bergson-Deleuze Encounters. Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. New York: State University of New York Press, 2008.
- Reale, Giovanni. *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: R. Cortina, 1999.
- Robinson, Keith (ed.). *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Sasso, Robert y Villani, Arnaud. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Les Cahiers de Noesis, n° 3, 2003.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F., 2009.
- Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.
- Smith, Daniel W. *Essays on Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012.
- Stengers, Isabelle. *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin, 1999.
- Voss, Daniela. *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality. An essay in Cosmology*. New York: Macmillan Publishing Co., 1978.
- Whitehead, Alfred North. *The Concept of Nature*. London: Cambridge University

Press, 1920.

Williams, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2003.

Williams, James. *Gilles Deleuze's Logic of sense. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2008.

Zourabichvili, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: P.U.F., 1994.

Capítulos de libros:

Agamben, Giorgio. "L'immanenza assoluta". *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.

Bergen, Véronique. "A propos de la formule de Badiou, 'Deleuze un platonicien involontaire'". *Gilles Deleuze*. Eds. Pierre Verstraeten e Isabelle Stengers. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

De Beistegui, Miguel. "The Deleuzian reversal of Platonism". *The Cambridge Companion to Deleuze*. Eds. Daniel Smith y Henry Somers-Hall. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 55-81.

Kelso, Thomas. "The Intense Space(s) of Gilles Deleuze". *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*. Ed. Peter Gaffney. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2010.

Lord, Beth. "Deleuze and Kant". *The Cambridge Companion to Deleuze*. Eds. Daniel Smith y Henry Somers-Hall. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 82-102.

Malpas, Jeff. "Heidegger's Topology of Being". *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. California: Stanford University Press, 2007, pp. 119-134.

Artículos:

Heredia Ríos, Elkin Andrés. "La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia". *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, ISSN: 2172-9069, (mayo de 2015).

Krauss, Rosalind. "A Note on Photography and the Simulacral". *October*, Vol. 31 (Winter, 1984).

Lane, David. "Deleuze and Lacoue-Labarthe on the Reversal of Platonism: The

Mimetic Abyss”. *Substance* # 125, Vol. 40, no. 2 (2011).

Massumi, Brian. “Realer tan Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari”. *Copyright*, no.1 (1987), pp. 90-97.

Muñoz-Reja, Alonso. “El hombre y el simulacro. Una lectura deleuzeana de Platón a propósito de la justicia, la ciudad y sus gobernantes”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, ISSN: 1130-0507, nº 58 (2013), pp. 155-168.

Shaviro, Steven. “Deleuze’s Encounter with Whitehead”. [On line]. Sin fecha. Consultado el 25 de marzo de 2016, pp. 18-19. En <http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>

Sonna, Valeria (2014). “Deleuze, lector de Platón”. *Praxis filosófica*, ISSN: 0120-4688, no. 38 (enero-junio 2014), pp. 201-223.

**Intersticios del pensamiento y de la estética:
Expresión e inmanencia del cine en Gilles Deleuze
Interstices of the Thought and the Aesthetics: The Expression and
Immanence of Cinema in Gilles Deleuze**

Esteban Dipaola*

Fecha de Recepción: 2/03/2016

Fecha de Aceptación: 2/04/2016

Resumen: *La filosofía de Gilles Deleuze se ha caracterizado por un proyecto de crítica a la Representación y por la composición de una inmanencia de la expresión que es, además, una ontología del Acontecimiento. Esto vincula su materia filosófica con su pensamiento sobre el cine y las imágenes-movimiento. El objetivo y centro del análisis en el artículo es desarrollar los pliegues filosóficos del vínculo entre filosofía y estética y, singularmente, entre filosofía y cine en Deleuze, para exponer, por un lado, las particularidades de una composición expresiva y una ontología del acontecimiento, que se hacen presentes en los análisis que Deleuze realiza sobre el cine y sobre las imágenes. Por otro lado, entender cómo se concreta el pensamiento de un cine que se desprende de fundamentos representativos y compone ideas y reflexiones acerca de imágenes y narrativas asumidas en su carácter de expresión. Esto último implica, a su vez, articular en el pensamiento de Deleuze una crítica a la estética realista como precondition ontológico-fenomenológica de las imágenes.*

Palabras clave:

Deleuze, cine, expresión, movimiento, imagen.

Abstract:

Gilles Deleuze's philosophy has been characterized by a project critical to the representation and the composition of an immanence of expression is also an ontology of the Event. This links his philosophy with his thoughts on cinema and movement-images. The purpose and focus of the analysis in the paper is to develop the philosophical folds of the link between philosophy and aesthetics and, in particular, between philosophy and cinema, to expose, the one hand, the particulars of an expressive composition and an ontology of the event, which they are

* Doctor en Ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de grado y de posgrado en la UBA. Investigador de CONICET y Director de proyecto PICT en AGENCIA-FONCYT. Correo electrónico: estebanmdipaola@gmail.com

present in Deleuze analyzes realized on cinema and images. On the other hand, understand how a thinking about cinema without representative fundamentals is done and that it reflects on images and narratives of expression. This implies, in turn, articulated in Deleuze's thought a critique of the realist aesthetic and ontological-phenomenological precondition of images.

Keywords: Deleuze, cinema, expression, movement, image.

Introducción: Formas de la expresión en la cinematografía

La expresión en un medio como el cine, que se narra a partir de imágenes, debe vincularse con la circulación y el devenir. En el cine moderno está la aparición de nuevos signos que destituyen los encadenamientos de imágenes del cine clásico, que Deleuze denominó *opsignos* y *sonsignos*, vale decir, imágenes ópticas y sonoras puras.¹ Deleuze propone pensar una “imagen-mental”: la conformación de un “cine del pensamiento”, un “cine de vidente”. Esto significa, además, que las propias cosas son imágenes y que el tiempo y el movimiento también.

Así, Deleuze se distingue de la concepción fenomenológica del pensamiento sobre cine que consistía en establecer una relación distanciada de percepción entre la visión, la imagen y el objeto; para el filósofo francés las imágenes existen, pero “las cosas mismas son imágenes”. Producir una imagen es un acto del pensamiento, pero no como algo que está más allá del objeto, sino en relación inherente al objeto, que genera otra sensibilidad, una inmanencia entre pensamiento y objeto:

Existen imágenes, las cosas mismas son imágenes, porque las imágenes no están en la cabeza, en el cerebro. Al contrario, el cerebro es otra imagen más entre las imágenes. Las imágenes no dejan de actuar y de reaccionar las unas sobre las otras, de producir y de consumir. No existe ninguna

¹ Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires: Paidós, 2005.

diferencia entre las imágenes, las cosas y el movimiento.²

Considerando a las imágenes como una sensibilidad en condición de inmanencia respecto al pensamiento y a los objetos sobre los que se inscribe, puede entenderse que la *expresión* implica un circuito y un traspaso entre las imágenes, una circulación y un devenir. Si no hay representación en esta concepción de las imágenes es porque éstas se entrelazan mediante su expresividad en lo otro. La imagen, en el circuito de la expresión, es siempre diferente a lo que es: trasfigura en el proceso a la cosa y se trasfigura por lo que la cosa despliega. Esto es la “imagen-tiempo” por contraposición a la “imagen-movimiento” clásica: la *imagen-tiempo* adviene bajo la expresividad de un tiempo a-lógico que es puro devenir, repetición de lo diferente.³

Es un método del “entre”, según Deleuze lo entiende a partir del cine de Jean-Luc Godard. En el método intersticial aparece la figura de la frontera pero sin omitir una comprensión del “Todo”: en la cinematografía la idea del Todo sigue apareciendo, aunque ella no es la que hacía del Todo el sostén de la Representación. En el cine clásico, argumenta Deleuze, el Todo era lo abierto, es decir, una concepción de asociación automática y lineal entre las imágenes. Pero en el cine moderno, el Todo será “el afuera”, el “intersticio”, esa concepción expresiva *entre* las imágenes:

lo que cuenta es el “intersticio” entre imágenes, entre dos imágenes: un espaciamiento que hace que cada imagen se arranque al vacío y vuelva a caer en él. [...] en el método de Godard no se trata de asociación. Dada una imagen, se trata de elegir otra imagen que inducirá un intersticio entre las dos. No es una operación de asociación sino de diferenciación.⁴

² Deleuze, Gilles “A propósito de, sobre y bajo la comunicación”. *Teoría y crítica del cine*. Comp. Antoine de Baeque. Buenos Aires: Paidós, 2005. 78.

³ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo*. *op. cit.*

⁴ *Ibid.* 239-240.

La imagen como expresividad se constituye en el “entre”, que no es ni una ni la otra, sino expresión y devenir entre ambas. Cualquier representación es expresada como multiplicidad que se congrega en el “Y”. “El Y es la diversidad, la multiplicidad, la destrucción de las identidades”:

El Y, no es ni el uno ni el otro, está siempre entre los dos, es la frontera, una línea de huida o de flujo, lo único es que no la vemos, porque es lo menos perceptible posible. Y sin embargo, es en esta línea de huida donde ocurren las cosas, el devenir se forma, las revoluciones se esbozan.⁵

Una estética del cine sustentada en la idea de expresión y configurada como “frontera” y desplazamiento. Todo es móvil y cualquier identidad se borra. Eso que Deleuze definió como el *Acontecimiento* y que significa el instante en que la Idea se vuelve sensible y la estética immanente.

De la representación orgánica al régimen cristalino: dos tipos de imagen

Imagen-movimiento o realismo

Gilles Deleuze distingue entre “cine clásico” y “cine moderno”, explicando que el primero corresponde a los filmes realizados durante el período de preguerra, mientras que el segundo es de la época signada por la segunda posguerra en Europa. Más allá de la periodización, esta diferenciación del cine se relaciona con una mutación en la imagen, es decir, traspaso del cine de la “imagen-movimiento” a otro de la “imagen-tiempo”. En el primero, la continuidad de lo narrado está articulada en el montaje, mientras que en el segundo tipo de imagen la preponderancia narrativa corresponde a los planos. En la imagen-movimiento sucede que el tiempo está dado indirectamente, mediante el *raccord*, en el montaje, mientras que en la imagen-tiempo los planos no dependen del curso de las acciones. En definitiva, es un cambio desde una “imagen-acción” propia del “realismo” del cine clásico, hacia una “imagen-mental”

⁵ Deleuze, Gilles “A propósito de, sobre y bajo la comunicación”. *op. cit.* 81.

característica del cine moderno.

Según Deleuze, el cine no añade movimiento a las imágenes, sino que inmediatamente ofrece una imagen-movimiento, así el movimiento es el “dato inmediato” de la imagen. En ese sentido, el cine tiene una originalidad esencial que es el montaje y eso mismo emancipa al plano de la proyección: “el plano deja de ser una categoría espacial, para volverse temporal”.⁶ De esta manera, el movimiento que es definido como una traslación en el espacio, hace posible una determinada composición del todo, pero el todo es siempre una Relación:

Las relaciones no pertenecen a los objetos, sino al todo, a condición de no confundirlo con un conjunto cerrado de objetos. Por obra del movimiento en el espacio, los objetos de un conjunto cambian de posiciones respectivas. Pero, por obra de las relaciones, el todo se transforma o cambia de cualidad. De la duración misma o del tiempo, podemos decir que es el todo de las relaciones [...] El todo se crea, y no cesa de crearse en una u otra dimensión sin partes, como aquello que lleva al conjunto de un estado cualitativo a otro diferente, como el puro devenir sin interrupción que pasa por esos estados (Ibid: 24-25).⁷

El movimiento siempre se articula en dos frentes: de un lado, acontece entre objetos o partes, de otro, también expresa la duración o el todo. En el cine de la imagen-movimiento el “todo es lo abierto” y es el montaje –mediante *raccords*, cortes y falsos *raccords*– el que determina el Todo. Por eso en el arco de la imagen-movimiento tenemos una dimensión indirecta del tiempo: si hay algo que cambia, son las relaciones involucradas en el todo y ello se produce por la continuidad en el montaje, que al operar sobre las imágenes representa en el todo una imagen *del* tiempo. Se trata, como afirma Deleuze, de una: “imagen necesariamente indirecta, por cuanto se la infiere de las

⁶ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Buenos Aires: Paidós, 2005. 16.

⁷ Ibid. 24-25.

imágenes-movimiento y sus relaciones. Pero no por ello el montaje viene después. Es preciso inclusive que el todo sea de alguna manera primero, que esté presupuesto”.⁸

En el cine clásico el montaje adquiriría dos formas fundamentales que Deleuze hace corresponder a dos figuras emblemáticas. En el cine de Griffith se asiste al “montaje alternado”, mientras que en el de Eisenstein al “montaje dialéctico”. En ambos casos se conforma una “representación orgánica”.⁹

Mediante estos procedimientos surgen tres variedades de la imagen-movimiento: “imagen-percepción”, “imagen-acción” e “imagen-afección”. Tales imágenes –y en esto Deleuze sigue el procedimiento de análisis del Bergson de *Materia y memoria*– se hallan sobre un plano de inmanencia o plano de materia, conformándose como “serie de bloques de espacio-tiempo” (Ibid: 94).¹⁰ A su vez, a esa variedad de imágenes se les asignan tres especificidades de planos, correspondiendo el plano de conjunto a la imagen-percepción, el plano medio a la imagen-acción y el primer plano a la imagen-afección; así, los planos se constituyen “en una ‘lectura’ de todo el filme”. Así, “el montaje es la disposición de las imágenes-movimiento y, por lo tanto, la interdisposición de las imágenes-percepción, imágenes-afección, imágenes-acción”.¹¹

La disposición relacional de las imágenes-movimiento confluye en una Idea amplia de *imagen-acción* que da sentido al cine clásico. Para Deleuze el realismo es

⁸ Ibid. 51.

⁹ El montaje alternado consiste en la alternación de manera paralela de planos que tienen un desenlace común en el curso de la acción, por ejemplo, el héroe que se acerca a rescatar a la heroína que en la alternación del montaje es mostrada como prisionera del villano. Por su parte, el montaje dialéctico, provoca un salto cualitativo en las acciones, se trata de una transformación concreta del acontecimiento expresado. Es la composición en el montaje de los opuestos para obtener mediante ese ímpetu dialéctico una cualidad nueva. “Es el Uno que se vuelve dos para alcanzar una nueva unidad” (Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. op. cit.* 62).

¹⁰ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 94.

¹¹ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 107. También sugiere Deleuze que puede producirse entre la imagen-acción y la imagen-afección, otro tipo de imagen que se halla vinculada a aquellas dos, pero que no llega a ser ni una ni la otra, es lo que denomina la “imagen-pulsión” y que la relaciona con la producción de “mundos originarios”, llevada a su máxima expresión en el cine de Luis Buñuel.

propio del cine clásico, en tanto se rige por relaciones causales que componen un proyecto de conducta. Los afectos y las pulsiones se encarnan en comportamientos, bajo la forma de emociones o pasiones y eso es el realismo:

Así pues, el realismo se define por su nivel específico. En este nivel no excluye en absoluto la ficción y hasta el sueño; admite lo fantástico, lo extraordinario, lo heroico y sobre todo el melodrama; puede comprender un exceso y una desmesura, pero que le son propios. El realismo está constituido simplemente por esto: medios y comportamientos, medios que actualizan y comportamientos que encarnan.¹²

El realismo no se define por el registro de la realidad, sino por una forma de articulación de los procedimientos estéticos y de las imágenes que establecen representaciones. Es un procedimiento en la conformación del espacio-tiempo, es decir, una manera de adecuar el mundo a las imágenes. Así se concibe la “Gran Forma”¹³: la “representación orgánica”. La fórmula sigue la lógica: S–A–S’ (traspaso de una situación a otra situación diferente por intermedio de una acción). La trama se establece a partir de “relaciones conductistas” sostenidas en las conexiones entre medios y comportamientos: “La imagen-acción inspira un cine de comportamiento (conductismo) pues el comportamiento es una acción que pasa de una situación a otra, que responde a una situación para intentar modificarla o instaurar una situación diferente”.¹⁴

Es un cine de vínculos con una estructura “sensoriomotora”, y las acciones en un medio configuran la narrativa. Un cine de tales características sólo puede ser

¹² Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 203.

¹³ “Gran Forma” es un término que Deleuze retoma de las teorías del cine propias de Noël Burch, *Praxis del cine*. Madrid: Fundamentos, 2004; que lo había empleado para el análisis de *M o el vampiro de Dusseldorf*, filme de Fritz Lang; pero que aquí la utiliza para especificar, describir y nominar el procedimiento narrativo del realismo clásico.

¹⁴ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 221.

representativo, porque organiza y estructura en una dimensión trascendente todos sus presupuestos narrativos, que son siempre causales. El esquema sensoriomotor domina la *representación orgánica* que fundamenta el realismo del cine.¹⁵

Deleuze también analiza otra estructura denominada “forma pequeña” que se representa de manera inversa a la anterior, esto es, parte de la acción hasta la situación para arribar a una nueva acción: A–S–A’. En esta lógica ocurre que la situación se revela en el curso de la acción, aunque sigue conformándose bajo el atributo de la representación orgánica pero en un esquema sensoriomotor invertido, donde la narrativa no se establece a nivel estructural sino por acontecimientos. Se menciona esta pequeña forma como “comédica”, porque aporta una estructura de comedia donde las situaciones aparecen mediante acciones, sin embargo no responde únicamente a filmes de comedia y puede inscribirse en narrativas dramáticas.

La imagen-acción encuentra su crisis con la posguerra, primeramente con el “neorrealismo” italiano y luego con los filmes de la *nouvelle vague*. Surge la “imagen-mental” que es expresión del pensamiento. Si bien la imagen-afección incluía lo mental, era al nivel de la pura conciencia. A su vez, en la imagen-acción lo mental aparecía en el fin de la acción (concepción), en la elección de los medios (juicio) y en el conjunto de implicaciones (razonamiento). “Pero hacer de lo mental el objeto propio de una imagen, una imagen específica, explícita, con sus figuras propias, es completamente distinto”:

Cuando hablamos de imagen mental queremos decir otra cosa: es una imagen que toma por objetos de pensamiento, objetos que tienen una existencia propia fuera del pensamiento, como los objetos de percepción tienen una existencia propia fuera de la percepción. Es *una imagen que*

¹⁵ Asegura Paola Marrati *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003. 61-62: “Alrededor del esquema sensoriomotor, de la centralidad de la imagen-acción y del realismo que es solidario con ella se ha constituido el ‘triumfo universal’ del cine americano, con la contribución de numerosos cineastas extranjeros”.

*toma por objeto relaciones, actos simbólicos, sentimientos intelectuales.*¹⁶

La narración no es una representación del mundo mediante los vínculos sensoriomotores, está sustraída entre los acontecimientos que se expresan en el filme. Es una mutación del cine, donde la representación deja de ser el elemento fundante que coordina las situaciones y las acciones y, por el contrario, la circulación, la dispersión y el azar expresan el devenir de los acontecimientos.¹⁷ Los personajes dejan de ser centrales, pudiendo ser principales y secundarios durante un mismo filme.

Entonces, ¿qué significa esa crisis de la imagen-acción? En primera medida, que la fórmula fundante S–A–S' es destituida (al igual que la estructura A–S–A'), dando cuenta de la crisis de la representación orgánica que sustentaba al cine clásico. A partir de esto, no hay situaciones globalizantes, no hay una historia fundante de la trama, sino que todo se vuelve dispersivo. Análogamente, ya no es posible hallar ninguna acción preformada que nos indique consecuencias sobre la situación. El cine ya no describe acontecimientos, los produce.

El disfuncionamiento del esquema sensoriomotor para las imágenes del cine moderno, indica cambios en la estructuración social y cultural de las relaciones mismas y sus efectos en la producción de los acontecimientos en el ámbito de la vida: “ya no creemos que una situación global pueda dar lugar a una acción capaz de modificarla”.¹⁸ Lo que se ha roto es la ilusión de un tipo de relación entre el hombre y el mundo, que se sostenía en la percepción de la unidad entre causa y consecuencia. Los vínculos

¹⁶ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 277. –cursiva en original–

¹⁷ Por ello Deleuze vislumbraba en Hitchcock una intermediación entre el cine clásico y el cine moderno, pues si bien este cineasta no encaja plenamente en la concepción de la modernidad cinematográfica, fue, sin embargo, un precursor, como también lo fue Mizoguchi, en la puesta en crisis de la imagen-acción. Dice Deleuze: “Lo que cuenta no es el autor de la acción, eso que Hitchcock denomina, con cierto menosprecio, el *whodunit* (‘¿quién lo hizo?’), pero tampoco la acción en sí: lo que cuenta es el conjunto de relaciones en las que han entrado tanto la acción como el autor” (Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 279).

¹⁸ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 287.

sensoriomotores que producían la imagen-acción se disuelven y aparecen nuevos signos que implican otras relaciones con las imágenes.

El cine moderno hace presentes una serie de características distintivas de las nuevas imágenes. Deleuze menciona cinco: primero, la imagen es pensada como dispersiva y ya no como globalizante o sintética. “Los personajes son múltiples, con interferencias débiles, y se tornan principales o vuelven a ser secundarios”.¹⁹ Además, se ha roto la continuidad de ligazón entre acontecimientos en el espacio, por lo cual la realidad misma se torna dispersiva y los vínculos deliberadamente débiles: “el azar pasa a ser el único hilo conductor”. También aparece la figura del “vagabundeo”, pues ya no hay acción o situación sensoriomotriz, sino “el ir y venir continuo”.²⁰ La cuarta característica tiene que ver con lo que queda de un mundo en el que ya no hay enlace ni totalidad y sólo quedan tópicos. Se trata de “imágenes flotantes, tópicos anónimos que circulan por el mundo exterior, pero que también penetran en cada uno y constituyen su mundo interior”.²¹ Son tópicos físicos, ópticos, sonoros y psíquicos que recíprocamente confluyen. Finalmente, la denuncia de la monumental figura del complot propia del cine clásico, mediante una proliferación de complots mínimos que se confunden con los acontecimientos.

Si esta nueva manera de proceder de la imagen en el cine aparece primeramente en el neorrealismo, es porque en directores como Visconti, De Sica, Rossellini o Fellini entre otros, lo que toma preeminencia son las ruinas de lo urbano.²² Un mundo de

¹⁹ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 288.

²⁰ *Ibid.* 289.

²¹ *Ibid.* 290.

²² Para Deleuze, los cambios en la cinematografía se dan primero en Italia por cuestiones históricas y coyunturales y por situaciones relativas al cine: Italia venía de una dictadura fascista por lo cual no podía reclamar un lugar político entre los “vencedores” de la Segunda Guerra, y podía invocar, al tiempo, una vida popular ya desprovista de ilusiones. En lo específico del cine, poseía una institución cinematográfica que había logrado desligarse de la estructura política del fascismo. De esa manera, había que captar un mundo de lo que había quedado, y eso significaba un nuevo tipo de relato, “capaz de comprender lo elíptico y lo inorganizado”, hacer que el cine vuelva a partir de cero.

posguerra donde los vínculos entre los hombres han quebrado su ilusión. Por eso todo se torna dispersivo y ese cine se construye bajo la forma del “vagabundeo”: un vagabundeo que se realiza en un “espacio cualquiera”, porque la ciudad aparece entre las ruinas y ya no hay acción que se desenvuelva en un espacio-tiempo, sólo queda acontecimiento y azar. Con el neorrealismo no hay conductismo ni “realidad pura”, sino una duplicación de lo real:

En la ciudad en demolición o en reconstrucción, el neorrealismo hace proliferar los espacios cualesquiera [...] que contrastan con los espacios determinados del viejo realismo. [...] Lo que va a imponerse [...] no es siquiera la realidad cruda, sino su doble, el reino de los tópicos, en el interior tanto como en el exterior, en la cabeza y en el corazón de las gentes tanto como en el espacio entero.²³

La nueva imagen no es la consumación del cine sino “su más profunda mutación”, por ello –retorna cierto spinozismo en Deleuze–, se trata de “una nueva sustancia”, la nueva imagen mental es una sustancia “verdaderamente pensada y pensante”.²⁴ Todas las imágenes se vuelven tópicos, dando lugar a una “potencia de lo falso”.²⁵ Si hay acción es falsa porque se vuelve una realidad entre los acontecimientos y no lo primordial en el curso de una situación: el signo de la realidad ya no es el realismo sino la circulación y la producción de los acontecimientos.²⁶

Devenir, expresión y cristal: la imagen-tiempo

Dice Deleuze: “Si el cine tenía que resucitar después de la guerra, tenía que

²³ Deleuze, Gilles *La imagen-movimiento. op. cit.* 295.

²⁴ Ibid. 298.

²⁵ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.*

²⁶ Gilles Deleuze da cuenta que en *Pour un nouveau roman*, Robbe-Grillet insistió sobre la importancia del detalle que “falsea”, viendo en él un signo de la realidad por oposición al realismo, o de la realidad por oposición al verismo.

hacerlo necesariamente sobre una nueva base, apoyado en una nueva función de la imagen y en una nueva ‘política’, en una nueva finalidad del arte”.²⁷

Según Deleuze, André Bazin percibió bien que el cine emergente con las ruinas del mundo inventaba un nuevo tipo de imagen que ya no reproducía lo real, sino que pretendía descifrarlo, apuntando a él y entendiéndolo como siempre ambiguo.²⁸ Para Bazin había principios formales y estéticos en los filmes neorrealistas, sin embargo todavía pensaba que se trataba de una “representación de lo real”, cuando ese nuevo tipo de imagen transformaba la problemática, es decir, ya no debía plantearse el nivel de la realidad y su representación, sino pensar con “nuevos signos”, en un “cine del pensamiento”.

Cesare Zavattini –guionista fundamental del neorrealismo– definía el neorrealismo como “un arte del encuentro”: encuentros fragmentarios, efímeros, entrecortados, malogrados. Para Deleuze, en todo ello no hay una estructura de encadenamientos de acciones y situaciones, no hay posibilidad de reacción: es una “situación óptica pura”, donde aprendimos a ver, y eso es un “cine de vidente”. Deleuze describe una secuencia de *Humberto D*, película de Vittorio De Sica:

la joven criada entra por la mañana en la cocina, realiza una serie de gestos maquinales y cansados, limpia un poco, espanta a las hormigas con un chorro de agua, coge el molinillo de café, cierra la puerta con la punta del pie. Y cuando sus ojos atraviesan su vientre de mujer encinta, es como si estuviera engendrando toda la miseria del mundo.²⁹

Todo ocurre en un nivel que no es el de la realidad, sino el del pensamiento:

No hay ninguna necesidad de invocar una trascendencia. En la trivialidad

²⁷ Deleuze, Gilles *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996: 100.

²⁸ André Bazin en *¿Qué es el cine?* Madrid: Raial, 1999, refería a una “imagen-hecho”.

²⁹ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.* 12.

cotidiana, la imagen-acción e incluso la imagen-movimiento tienden a desaparecer en provecho de situaciones ópticas puras, pero éstas descubren vínculos de un tipo nuevo que ya no son sensoriomotores y que colocan a los sentidos emancipados en una relación directa con el tiempo, con el pensamiento. Es el singular efecto del *opsigno*: hacer sensibles el tiempo, el pensamiento, hacerlos visibles y sonoros.³⁰

A partir del neorrealismo y posteriormente con la *nouvelle vague* aparecen estos nuevos signos: unos personajes que ya no reaccionan a situaciones porque “han aprendido a ver”. En fin, *opsignos* y *sonsignos* (signos ópticos y sonoros):

Lo que constituye a la nueva imagen es la situación puramente óptica y sonora que sustituye a las situaciones sensoriomotrices en eclipse. [...] Por tanto, de la crisis de la imagen-acción a la imagen óptica-sonora pura hay un paso necesario. Unas veces se pasa de un aspecto al otro por virtud de una evolución: se comienza por filmes de vagabundeo, con nexos sensoriomotores debilitados, y luego se alcanzan situaciones puramente ópticas y sonoras. Otras, ambos aspectos coexisten en el mismo film como dos niveles de los que el primero sirve únicamente como línea melódica al otro.³¹

Deleuze argumenta que en el neorrealismo todo sigue siendo real, pero ya no hay un prolongamiento motor entre la realidad y la acción, sino una “relación onírica”, en donde los sentidos aparecen emancipados de sus órganos.

Si aludíamos anteriormente que en el cine clásico el montaje cumplía una función primordial, ya sea en su variante “paralela” (Griffith) o en su concepción “dialéctica” (Eisenstein), con el cine moderno aparece el uso del “plano-secuencia” y una nueva

³⁰ Ibid. 32.

³¹ Ibid. 14.

modalidad del montaje definido por sus cortes: el “montaje-cut” produce el efecto de hacer desaparecer la acción y la intriga: los personajes se encuentran en un mundo, entre las ruinas y las banalidades cotidianas y ya no deben representar ese mundo, porque se expresan conjuntamente con él. El personaje ve, no hay una determinación física y moral que lo obligue a hacer algo, sino que simplemente ve y habla como cualquiera.

La imagen se enlaza directamente con el tiempo. Los signos de la imagen no se conciben como oposiciones, sino como indiscernibles.³² Esto no dice que el movimiento desaparezca de la cinematografía, al contrario, cambia su condición de “normalidad”: lo que hay ahora es un movimiento acentrado, que en tanto tal es anormal, más precisamente, un movimiento “aberrante” que pone en cuestión la representación indirecta del tiempo. De ese modo, se asiste a una modalidad expresiva del tiempo presentado directamente, lo que “no implica la detención del movimiento sino más bien la promoción del movimiento aberrante”.³³

Con el “movimiento aberrante” y la presentación directa del tiempo el esquema sensoriomotor se quiebra y los personajes, atrapados en situaciones ópticas y sonoras puras, no reaccionan sino que están abandonados a lo cotidiano. Están precipitados en las situaciones sobre el índice de una imagen-tiempo directa. No depende el tiempo del movimiento, pero el movimiento aberrante depende del tiempo, y por ello “los opsignos y sonsignos son presentaciones directas del tiempo”.³⁴

La imagen-tiempo implica un nuevo estatuto de la narración: Deleuze argumenta

³² “el montaje casi siempre subsiste como acto cinematográfico fundamental. Pero cambia de sentido: en lugar de componer las imágenes movimiento de tal manera que de ellas salga una imagen indirecta del tiempo, descompone las relaciones en una imagen-tiempo directa de tal manera que de ella salen todos los movimientos posibles” (Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.* 176). En el mismo sentido, añade Godard: “El montaje, en consecuencia, al mismo tiempo que la niega, anuncia y prepara la puesta en escena” (Godard, Jean-Luc, “El montaje, mi hermosa inquietud”. *Teoría y crítica del cine, op. cit.* 35).

³³ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.* 58. Además, el autor añade: “Si el movimiento normal subordina al tiempo, del que nos da una representación indirecta, el movimiento aberrante da fe de una anterioridad del tiempo que él nos presenta directamente, desde el fondo de la desproporción de las escalas, de la disipación de los centros, del falso-raccord de las propias imágenes” (Ibid. 59).

³⁴ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.* 64.

que los opsignos y sonsignos son imágenes actuales pero indiscernibles de una imagen virtual que les es coalescente, es decir, una imagen óptica actual *crystaliza* con su imagen virtual,³⁵ y esto configura la “imagen-cristal” y la “descripción cristalina”. Esa imagen-cristal está siempre compuesta de dos caras que no se confunden, pero que son absolutamente indiscernibles, y lo actual y lo virtual no cesan de intercambiarse.³⁶

La relación entre lo virtual y lo actual en la imagen-cristal da cuenta de la condición de esa nueva imagen-tiempo: no se trata de la realidad de un momento presente, sino de los desplazamientos en el tiempo, donde el futuro y el pasado son los puros desplazamientos de un presente siempre en devenir y, por ello, no se trata de un tiempo cronológico sino del acontecimiento, donde el presente se vuelve ilocalizable en tanto está siempre diseminado:

Lo que constituye a la imagen-cristal es la operación más fundamental del tiempo: como el pasado no se constituye después del presente que él ha sido sino al mismo tiempo, es preciso que el tiempo se desdoble a cada instante en presente y pasado, diferentes uno y otro por naturaleza o, lo que es equivalente, es preciso que desdoble al presente en dos direcciones heterogéneas, una que se lanza hacia el futuro y otra que cae en el pasado. Es preciso que el tiempo se escinda al mismo tiempo que se afirma o desenvuelve: se escinde en dos chorros asimétricos, uno que hace pasar

³⁵ La relación entre lo actual y lo virtual Deleuze la retoma de Henri Bergson, y a partir de ello establece que hay siempre un circuito de intercambio y desplazamiento entre lo virtual y lo actual (Deleuze, Gilles *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1986).

³⁶ El ejemplo más característico de una imagen cristal es el espejo, puesto que “la imagen en espejo es virtual respecto del personaje actual que el espejo capta, pero es actual en el espejo que ya no deja al personaje más que una simple virtualidad y lo expulsa fuera de campo” (Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.* 99-100). En base a esto, Deleuze considera la imagen-cristal por excelencia la que aparece al final de la película *The Lady from Shanghai* de Orson Welles: “imagen-cristal perfecta en que los espejos multiplicados han cobrado la actualidad de los dos personajes, que sólo podrán reconquistarla quebrándolos todos, reapareciendo uno junto al otro y matándose el uno al otro” (Ibid. 100).

todo el presente y otro que conserva todo el pasado. El tiempo consiste en esta escisión, y es ella, es él lo que se “ve en el cristal”. La imagen-cristal no era el tiempo, pero se ve al tiempo en el cristal. Se ve en el cristal la perpetua fundación del tiempo, el tiempo no cronológico, Cronos y no Chronos.³⁷

La imagen-cristal como desplazamiento del tiempo cambia la relación con lo real: ya no es posible dar a lo real una entidad separada, sino que “es el cristal lo que crea a lo real”. Lo real es creado porque ya no es ni puede ser representado, se ha vuelto él mismo expresión, o también: “el cristal es expresión”.³⁸

Es una nueva producción ontológica: aquello que denominamos lo real no es algo que trasciende al mundo, sino el devenir del mundo entre sus acontecimientos y sus objetos. Un único plano de inmanencia que el cine no reproduce ni refleja sino que expresa y es expresado en él. Por eso la imagen-cristal se compone en el punto de indiscernibilidad: el tiempo escindido se expresa como puro devenir en el cristal. “Lo que se ve en el cristal es siempre el brotar de la vida, del tiempo, en su desdoblamiento y su diferenciación”.³⁹ La narración se compone de esas capas de presente. La relación entre el cine moderno y lo cotidiano surge de esto: si los personajes no reaccionan frente a situaciones como sucedía en el cine clásico, es porque todo es devenir y se producen acontecimientos que lejos de confundirse con una efectuación espacio-temporal, condensan vivencias, singularidades, momentos mínimos que hacen que los personajes no intervengan mediante sus sentidos en el mundo, sino que los sentidos – emancipados– floten sobre ellos.

Entonces, con la imagen-tiempo asistimos a un régimen denominado “cristalino” que da lugar a una nueva modalidad de narración:

³⁷ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. op. cit.* 113-114.

³⁸ *Ibid.* 105.

³⁹ *Ibid.* 126.

llamamos “cristalina” a una descripción que vale para su objeto, que lo reemplaza, lo crea y lo borra a la vez [...] y que no cesa de dar paso a otras descripciones que contradicen, desplazan o modifican a las precedentes. Ahora es la propia descripción la que constituye el único objeto descompuesto, multiplicado.⁴⁰

Mientras la narración orgánica siempre aspira a la verdad (aun en la ficción), porque busca desarrollar los esquemas sensoriomotores. En cambio, la narración cristalina rompe con ese esquema e impone las situaciones ópticas y sonoras puras. Entra en crisis la acción, pero también la representación clásica del espacio. Se suprime con la narración cristalina la idea del “espacio hodológico” vivido y comienzan a hacer su aparición los “espacios cualesquiera” definidos por los trayectos, los desplazamientos y ya no por las acciones ejecutadas o ejecutables por alguien. Todo esto confluye en una “potencia de lo falso” y en una “narración falsificante”:

Un nuevo estatuto de la narración: la narración cesa de ser verídica, es decir, de aspirar a lo verdadero, para hacerse esencialmente falsificante. No es en absoluto “cada uno con su verdad”, es decir, una variabilidad referida al contenido. Una potencia de lo falso reemplaza y desentroniza a la forma de lo verdadero, pues plantea la simultaneidad de presentes imposibles o la existencia de pasados no necesariamente verdaderos. [...] El hombre verídico muere, todo modelo de verdad se derrumba, en provecho de la nueva narración.⁴¹

Si ahora los espacios son paradójicos y móviles, no se los puede representar bajo la lógica de modelos fijos que imponen la universalidad de la verdad y sus criterios de validación, al contrario, deben ser expresados en sus flujos, en sus movimientos y en

⁴⁰ Ibid. 171.

⁴¹ Ibid. 177-178.

sus devenires singularmente a-lógicos. La potencia de lo falso expresa a la narración como multiplicidad, en los deslizamientos de sus personajes y no en la representación de sus acciones, en la diseminación de sus sentidos, en las metamorfosis mutuas. La multiplicidad provoca la metamorfosis de la Identidad y entonces “Yo es otro” reemplaza a “Yo = Yo”. “No hay sino devenir, y el devenir es la potencia de lo falso de la vida, la voluntad de potencia”.⁴² El devenir reemplazando a la Historia:

Ya no hay verdad ni apariencia. Ya no hay forma invariable ni punto de vista variable sobre una forma. Hay un punto de vista que pertenece a la cosa hasta tal extremo que la cosa no cesa de transformarse en un devenir que es idéntico al punto de vista. Metamorfosis de lo verdadero. Eso es lo que es el artista, “creador de verdad”, pues la verdad no tiene que ser alcanzada, hallada ni reproducida, debe ser creada. No hay otra verdad que la creación de Nuevo: la creatividad, la emergencia. [...] Entonces el cine puede llamarse cine-verdad, tanto más cuanto que habrá destruido todo modelo de lo verdadero para hacerse creador, productor de verdad: no será un cine de la verdad sino la verdad del cine.⁴³

Por todo esto, el cine expresa y no representa, crea con la experiencia del mundo no como algo dado, sino como aquello que está siempre produciéndose.

Conclusiones

La estética del cine moderno problematiza la categoría de “realismo”. Aunque se imponga una idea de “realismo no ingenuo”, que no estaría dado por una reproducción de la realidad, sin embargo, la noción de realismo indica condiciones de adecuación entre lo que las imágenes muestran (representan) y lo que la realidad “objetivamente” es. Una restitución mimética del modelo que copia a la realidad y la

⁴² Ibid. 191.

⁴³ Ibid. 197 y 203.

vuelve trascendente. Por lo cual, las cosas reales, los hechos al ser simbolizados en las imágenes son definidos como auténticos, como si en la realidad hubiera propiedades y condiciones anteriores a una mirada y una interpretación. En este sentido, Michel Delahaye dice: “Lo que no es ‘auténtico’ son los hechos, las ideas y las ideas sobre los hechos: su interpretación. Porque el hecho siempre está contaminado por una interpretación al menos latente”.⁴⁴

Deleuze piensa la estética en el cine desde los principios de una ontología expresiva, que proporciona el punto de vista de las imágenes, el pensamiento y la realidad sobre un “único plano de inmanencia”. Así el cine restablece el lazo con el mundo. La *expresión* es ese nuevo lazo, siempre como devenir entre las cosas y las imágenes. Un cine del pensamiento como fuerza de un (otro) pensar *con* el cine.

Bibliografía:

- BAZIN, André *¿Qué es el cine?* Madrid: Rialp, 1999.
- BURCH, Noel *Praxis del cine*. Madrid: Fundamentos, 2004.
- DELAHAYE, M. “La regla de Rouch”. *Nuevos cines, nueva crítica. El cine en la era de la globalización*. Comp. Antoine de Baecque. Barcelona: Paidós, 2006.
- DELEUZE, Gilles *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- DELEUZE, Gilles *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- DELEUZE, Gilles “A propósito de, sobre y bajo la comunicación”. *Teoría y crítica del cine*. Comp. Antoine de Baecque. Barcelona: Paidós, 2005.
- DELEUZE, Gilles *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- DELEUZE, Gilles *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1986.
- GODARD, Jean-Luc “El montaje, mi hermosa inquietud”. *Teoría y crítica del cine*. Comp. Antoine de Baecque. A. Barcelona: Paidós, 2005.

⁴⁴ Delahaye, Michel “La regla de Rouch”. *Nuevos cines, nueva crítica*. Comp. Antoine de Baecque, Barcelona: Paidós, 2006. 30.

MARRATI, Paola *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

Tentación de irrealismo: Apostillas a De la realidad, de Gianni Vattimo

Temptation of irrealism: Comment to Gianni Vattimo's Of Reality

Victor Samuel Rivera*

Fecha de Recepción: 15/11/2015

Fecha de Aceptación: 22/02/2016

Resumen: *Este artículo pretende ser un diálogo con De la realidad, de Gianni Vattimo (2012). Aunque el texto es básicamente una defensa de la superioridad de la hermenéutica nihilista sobre su rival, el realismo metafísico, se subraya aquí un tema de fondo: la definición de "realidad" en la filosofía actual de Vattimo. La "hermenéutica nihilista" consideraba la realidad como resultado de procesos históricos de largo plazo, de los que ésta era lenguaje; he aquí el vocabulario relativo al "nihilismo consumado", el "pensamiento débil", la "posmodernidad", etc. Esta concepción de la realidad se pretendía el resultado de una narrativa social que remataba en una experiencia contemporánea de interpretación estética y diálogo fragmentario, que era a su vez el sentido y la realidad "nihilista" de la hermenéutica. Pero un horizonte político planetario reciente plagado de una violencia universal desmiente esa experiencia y cuestiona seriamente el vocabulario que la expresa. La violencia efectiva en el mundo histórico reclama una transformación del concepto de "realidad" en la hermenéutica; incluso su transformación en una filosofía no tan débil ni nihilista, que el propio autor, casi sin proponérselo, denomina "ontología del evento". Apegado, sin embargo, al nihilismo y las consecuencias de su doctrina, Vattimo vacilaría en aceptar la experiencia histórica de esta (nueva) realidad "fuerte": el turinés estaría sufriendo de la "tentación de irrealismo".*

Palabras clave: *Evento, ontología del evento, realismo, hermenéutica nihilista, cambios de paradigma.*

Abstract: *This paper is intended as a dialogue with De la realidad, of Gianni Vattimo (2012). Even though the text is basically a defense of the superiority of the nihilistic hermeneutics over its rival, the metaphysical*

* Universidad Nacional Federico Villarreal (Lima). Correo electrónico: victorsamrivera@gmail.com

realism, it emphasizes an underlying theme: the definition of "reality" in the actual philosophy of Vattimo. The "nihilistic hermeneutics" considered reality as a result of long term historical processes, of which it was their language; here are the vocabulary related to "consummate nihilism", the "weak thought", the "postmodernity", and so forth. This conception of reality pretended the result of a social narrative that surmounted in a contemporary experience of aesthetic interpretation and fragmented dialogue that was at the same time the sense and the "nihilistic" reality of the hermeneutics. But a recent global political horizon plagued by a universal violence disproves that experience and seriously questions the vocabulary that expresses it. Effective violence in the historical world demands a transformation of the concept of "reality" in the hermeneutics; even its transformation into a not so weak or nihilistic philosophy, which the author himself, almost unintentionally, denominates "ontology of the event." Attached, however, to nihilism and to the consequences of its doctrine, Vattimo would hesitate to accept the historical experience of this (new) "strong" reality: the torinese would be suffering from the "temptation of unreality".

Keywords: *Event, Ontology of event, realism, nihilistic hermeneutics, changing paradigms.*

I am happy: realidad y ontología del evento

El 20 de marzo de 2015 un pequeño personaje, de manera algo inoportuna para su edad, daba de saltos sobre un podio. Luego de un prolongado discurso de por qué es tan importante ser felices en la vida, Ban Ki-moon se cogía con empeño las rodillas, para impulsarse después a un brinco con las manos alzadas al techo del escenario. Si le hubieran preguntado al Presidente de las Naciones Unidas por qué actuaba de esa manera tan extraña, ya tenía la respuesta lista. Estaba en la banda sonora de la propaganda que se usó en las redes sociales para impulsar el evento: "Because I am happy". Ban Ki-moon celebraba el Día Internacional de la Felicidad. Pero el hombre inocente que veía ese 20 de marzo estos hechos en los noticieros de la televisión debió sentirse perplejo. Terroristas chiítas intentaban tomar Tikrit, la segunda ciudad más grande del reino del Emir Abubakar Al-Bagdadi, a quien le juran lealtad como

Califaterroterroristas de Túnez, Nigeria, Yemen, Líbano, Omán, Argelia, Libia y Egipto. Nominalmente, al menos, este monarca se halla en guerra contra una cincuentena de naciones, incluido el Japón. Un alto funcionario iraní, cuyo país negociaba un plan de tolerancia nuclear con Estados Unidos, venía de proclamar el nuevo Imperio Persa; los rebeldes hutíes del Yemen hundían el país en lo que pronto iba a ser una guerra desde Marruecos hasta el Pakistán. Días más, días menos, una veintena de turistas europeos habían sido asesinados en Túnez. Estados Unidos amenazaba con invadir Sudamérica mientras Rusia estaba disputando el control militar de Ucrania con Europa. En Siria se reportaba 220 mil muertos como consecuencia de una guerra civil interminable. Francia vivía alerta permanente ante posibles atentados. El cambio climático devastaba la Argentina, Chile y Perú. El inocente que hubiera visto bailar tan feliz a Ban Ki-moon en la televisión pudo sospechar que antes que *en la Tierra*, este pequeño hombre *estaba en la Luna*.

Ban Ki-moon, saltando de felicidad en un mundo lleno de sangre sufría de algo que puede llamarse “tentación de irrealismo”. Es la tentación por la cual uno hace de cuenta que una historia política y social planetaria plagada de violencia no puede ser, pensándola seriamente, *una realidad tan terrible*. La realidad que se veía en los noticieros de marzo de 2015 sería entonces banal y sin importancia; habría sido la realidad de siempre y, por lo tanto, no había nada histórico en ella, nada que diera al hombre preocupación y angustia. Para expresarlo en la tradición de la hermenéutica, esa realidad sería banal porque no sería ontológica, esto es, no correspondería con un acontecimiento del Ser, sino de los entes. Pero sabemos que esto es falso. Gianni Vattimo¹ también sabe que es así, como ha dado testimonio el giro político de su pensamiento de la última década, marcado, justamente, por la inmensa violencia que se ha apoderado del mundo histórico-social. Este texto tiene el objetivo de dialogar con el

¹ Biografía del filósofo de Turín, cf. ZABALA, Santiago. “Gianni Vattimo y la filosofía débil”. *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo* [2007]. Comp. Santiago ZABALA. Barcelona: Anthropos, 2009, 11-50; exposición más autorizada de su filosofía GIORGIO, Giovanni. *Il pensiero di Gianni Vattimo*. Milano: Franco Angeli, 2006.

más reciente de sus libros, *De la realidad* (2012)². Como se sabe, Vattimo es creador de una versión de la hermenéutica que se designa como “nihilista”³. El libro enfrenta esta versión de la hermenéutica contra el realismo metafísico anglosajón, tratando de mostrar la superioridad de la primera sobre el segundo. En este tránsito, sin embargo, ha terminado encarando el problema filosófico de qué es la realidad, no sólo ni principalmente como una polémica académica, sino en el contexto del pensamiento ontológico político que el propio autor ha ido desarrollando de una u otra manera en los últimos años.

El filósofo de Turín, que es famoso por haber acuñado expresiones como “pensamiento débil”, “ontología débil”, “ontología del declinar” o “hermenéutica nihilista” para designar su filosofía ha dado con el libro que con el que entraremos en diálogo partida de nacimiento a una versión nueva de la hermenéutica, cuyo despliegue y sentido, y con certeza también su desarrollo más allá de Vattimo, hará cuestionables las expresiones anteriores; será hermenéutica, pero se constituirá también como un pensar menos nihilista, menos declinante y—sobre todo— menos *débil*. Este resultado se ha dado —quizá sin el expreso deseo de su autor, que se aferra a la terminología anterior⁴— precisamente en correspondencia (no epistemológica, sino “ontológica”, léase: ética y política) con la realidad. Vattimo parece haber inaugurado, ante la nueva experiencia de una realidad político-social violenta, una versión de la hermenéutica que corresponde (ontológicamente) con ella. El autor, casi de pasada, la denomina “ontología del evento”(226). En *De la realidad* Vattimo ha utilizado la expresión “ontología del

² Originalmente en su versión italiana, VATTIMO, Gianni. *Della realtà. Fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012. En español VATTIMO, Gianni. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2013. En adelante, siempre que se cite esta última edición será con un paréntesis dentro del texto consignando el número de la o las páginas citadas.

³Cf. VOLPI, Franco. *El nihilismo* [1996]. Buenos Aires: Biblos, 2004, 155-167; PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009, cap. I.

⁴ Un buen resumen de la filosofía del autor en las décadas de 1980 y 1990: POLO, Miguel Ángel. “La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo”. *Escritura y pensamiento*, Año IV, N° 7 (2001): 75-97.

evento” en una sola ocasión⁵. Esto sugiere que la idea aún se halla en desarrollo o bien que el maestro de Turín oscila entre la nueva hermenéutica y la tentación de irrealismo, o ambas cosas a la vez. Para mostrarlo, en el acápite siguiente se expondrá el cuerpo principal de la obra y su articulación.

¿Por qué la ontología del evento no habría de ser una etiqueta más en una lista de expresiones retóricas que, en gran medida, son sinónimas? La ontología del evento enfatiza que la hermenéutica tiene como aspecto más importante, antes que el declinar, el nihilismo o la debilidad ontológica, el *evento*, esto es, la *realidad*. Esta realidad del evento es ontológica, pero no es nihilista ni débil ni declinante. Antes que una definición teórica, resulta decisivo el uso que se hace de estas expresiones en las obras de Vattimo mismo. Las primeras hacen referencia siempre a procesos históricos de largo plazo: tienen que ver con la historia de la modernidad o la de la filosofía y el mundo social del Occidente como un todo⁶; la segunda se refiere a acontecimientos históricos determinados que no necesariamente se hallan ligados a esos procesos, y que pueden ser pensados incluso independientemente de ellos. El *evento* así definido, *pace* Vattimo, que aún insinúa lo contrario (*cf.* 240)⁷ no es la realidad como normalmente la entiende la hermenéutica o como Vattimo la había entendido en sus obras más significativas de las décadas de 1980 y 1990. De una forma grosera y bastante simplificada, puede decirse que la realidad en la hermenéutica filosófica es el Ser en la medida que es interpretado⁸; mejor aún, es el Ser como interpretación. Interpretar, aunque es una

⁵Cf. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011, 89.

⁶Cf. CONILL SANCHO, Jesús. “Ética hermenéutica crítica en Gianni Vattimo”. Comps. Gianni VATTIMO y otros. *El mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Madrid: Dickynson, 2005, 54 y ss.

⁷Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto. Lección magistral de despedida de la enseñanza”. Eds. OÑATE, Teresa y otros. *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010, 24.

⁸ Dice incidentalmente Hans-Georg Gadamer en 1967: “(no hay) realidad social, con todas sus presiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada. La realidad no acontece “a espaldas del lenguaje””. GADAMER, Hans-Georg. “Retórica y hermenéutica y crítica de la ideología.

actividad ontológica (ya que referida al Ser), no deja de ser una actividad humana; presupone por tanto un dominio instalado en un horizonte que es más amplio que la mera voluntad y la capacidad humanas particulares pero que, en general, tiene por límite la condición humana misma, su finitud, su carácter lingüístico y su articulación en un orden histórico de pertenencia que da sentido al interpretar⁹. La realidad en el Vattimo anterior a la ontología del evento es el resultado de los procesos de largo plazo aludidos arriba más las características que la realidad tiene de manera general para la hermenéutica. Concediéndose lo anterior, la ontología del evento se diferencia de la hermenéutica de Vattimo en sus otras denominaciones porque coloca el punto de partida del discurso hermenéutico en una *realidad anterior* al concurso del hombre¹⁰: antes de todo diálogo y toda interpretación.

El evento en *De la realidad* ya no es, como en la famosa fórmula de Gadamer, “el ser que puede ser comprendido”¹¹ sino, por el contrario, es el ser en la medida en que resulta incomprensible. Puede ser pensado, como los noúmenos kantianos, pero no es ya más comprendido (cf. 116). Esto implica una definición de la realidad cuyo ser no es ya la interpretación, sino el (incomprensible) evento que la desencadena. Es “discontinuo con respecto de lo que precede”, no es “lógico” ni “dialógico” (248)¹². Como se trata de algo que se sigue pensando en función de la capacidad humana de comprender históricamente, Vattimo llama a esto de modo heideggeriano un “llamado del Ser” (245). El evento es la fuente del llamado, y la interpretación es la respuesta humana al llamado del evento.

El evento es una realidad que se abre en el mundo del hombre; aparece y se instala en ese mundo, que es siempre un mundo histórico. En ese mundo el encuentro con el evento sorprende y admira, porque distorsiona o altera el horizonte presente de

Comentarios metacríticos a *Verdad y Método* (1967)”. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, 237.

⁹Cf. GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003, 227 y ss.

¹⁰Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 30.

¹¹GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I* [1960]. Salamanca: Sígueme, 1993. 567.

¹²VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 32.

interpretación de ese mundo. Lo llena de “desorientación”, “el acontecer perturba” (248)¹³. Como es en la tradición hermenéutica, toda distorsión o alteración es emocional; conmociona y altera lo que podríamos llamar una sociedad: genera en ella bullicio, movimiento y, en ese contexto, la conmoción se realiza socialmente: modifica instituciones y prácticas o crea otras de la nada. El evento, que así considerado actúa en el mundo del hombre sin poder ser comprendido, es violencia. Lo es porque *fuerza* al hombre a modificar, alterar y acomodarse en su sentido la existencia histórica; ante la sorpresa del hombre, el evento aparece como algo nuevo en su historia, en un sentido radical que evidencia una procedencia no humana, esto es, ontológica. Al hombre le está vedado no acogerse a esa fuerza o violencia de la instalación de su mundo. Todo esto fue expuesto de manera incipiente y vaga por primera vez en 2008, en la *Lezione di congedo*, esto es, la lección de despedida de la enseñanza que dio el autor en la Universidad de Turín para pasar al retiro de la docencia. *La Lezione di congedo* cierra y remata el volumen que comentamos.

La Lezione di congedo, conocida después de su publicación como *Del diálogo al conflicto*, manifiesta ya un desplazamiento en la concepción general de la hermenéutica; el Ser pasa, de estar ligado a la comprensión, a definirse como conflictividad y lucha en las que no hay comprensión. Como veremos, este texto es el referente programático para este cambio en la hermenéutica nihilista que, virtualmente, podría significar también su propia distorsión, trastocamiento o reemplazo. El hombre se conflictúa ante una experiencia intensa de dislocación y discontinuidad histórica de origen no humano (ya que incomprensible), y es esta experiencia la que da lugar a que el hombre se transforme en intérprete de lo que no entiende¹⁴. Antes de la interpretación, se halla el evento; éste se caracteriza como un inicio a la vez histórico y comprensivo en la misma medida en que todo inicio es ininterpretable¹⁵. En este sentido, *Del diálogo*

¹³VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto, cit, 32.

¹⁴Cf. RIVERA, Víctor Samuel. “Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009”. *Estudios Filosóficos*, Vol. LXIII, N° 183 (2014): 328 y ss.

¹⁵Cf. VATTIMO, Gianni, “Del diálogo al conflicto”, cit., 29-31.

al conflicto es en gran medida una reflexión del evento como origen o inicio en un sentido traumático, como un “cambio catastrófico” (248); el “evento del Ser” –sostiene allí– tiene una “naturaleza conflictiva” (246)¹⁶.

Lo que hasta *De la realidad* ha sido el presupuesto fundamental de la hermenéutica nihilista y su discurso del declinar o la debilidad es la experiencia que el hombre del mundo contemporáneo occidental tiene de la realidad¹⁷. Se trata de un núcleo duro del pensamiento del turinés. Escribe Vattimo, por ejemplo, en un texto de 1990: “La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y “contaminarse” las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y sin coordinación alguna”¹⁸. En un contexto análogo, escribió en 1985 que “El evento del ser es cabalmente el anuncio de una época de *debilidad*”¹⁹; el “nihilismo consumado” de ese tiempo débil “nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad”²⁰. Acentuó esta tesis en 1989 en su famoso libro *La sociedad transparente*²¹.

Por paradójico que pueda sonar, la posición débil o nihilista de Vattimo en las décadas de 1980 y 1990 parte de la realidad política y social que hemos anotado. Desde este ángulo su hermenéutica ha sido *nihilista* precisamente por descansar en un horizonte de mundo donde el realismo carece de sentido, es socialmente implausible e incluso indeseable; es a partir de esta evidencia (que no es un postulado filosófico, sino

¹⁶Cf. LEIRO, Daniel Mariano. “Hacia una hermenéutica de la escucha. Comentario a la última lección de Gianni Vattimo en la Universidad de Turín”. Comps. Teresa OÑATE y otros. *El compromiso del espíritu actual*, cit., 56 y ss.

¹⁷Cf. VATTIMO, Gianni. “Metafísica, violencia, secularización”. Comp. Gianni VATTIMO. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2001, 63 y ss.; VATTIMO, Gianni. “Metafísica y violencia”. Ed. Santiago ZABALA. *Debilitando la filosofía*, cit., 451-475.

¹⁸VATTIMO, Gianni. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. *En torno a la posmodernidad*. Comp. Gianni VATTIMO y otros. Barcelona: Anthropos, 1994, 15 (adaptado).

¹⁹VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 2000, 31.

²⁰VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*, cit., 32.

²¹VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 1989.

un acontecimiento histórico y social del que se tiene la experiencia) que las denominaciones “pensamiento débil”, “ontología débil”, “ontología del declinar”, “hermenéutica nihilista”, etc. han hecho sentido para el interlocutor e, incluso, el simple lector de sus obras, que comparte –en expresión de Reinhart Koselleck- el mismo *espacio de experiencia* que su autor²². Ese contexto, sea como fuere, debía ser contemporáneo. Vattimo encontró la expresión de ese contexto contemporáneo con lo que en la época de la formulación de su lenguaje se identificó con lo que se llamaba “posmodernidad”, al menos en el sentido que Jean-François Lyotard dio a esa expresión a fines de la década de 1970: como el fin de la confianza en los grandes relatos justificadores del carácter confiable de la ciencia y del triunfo ineluctable con ella de la libertad y la racionalidad humanas²³. Defendió esto por ejemplo, *grosso modo*, en el *Fin de la modernidad* (1985)²⁴. Entonces argumentaba que, frente al diálogo “no hay otra experiencia, otro modo de darse del Ser”²⁵, lo cual significa que la hermenéutica corresponde a una realidad social que se presenta a la experiencia como esencialmente dialógica. Vattimo trata a veces esto como el resultado de un proceso²⁶ cuya etapa final, que remata en el nihilismo, parece consistir en la disolución paulatina de las estructuras del Ser, esto es –para decirlo amablemente-, de las prácticas, instituciones y creencias que dan sentido a la pertenencia social. Hay una versión resumida de esta argumentación, por ejemplo, en una famosa conferencia dictada en Bogotá en 1990²⁷; como vemos esto, lejos de ser primero una teoría filosófica, debía ser antes una experiencia histórica del tiempo presente, el *espacio de experiencia* de Koselleck.

²²KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

²³Cf. LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* [1979]. Madrid: Cátedra, 1994, cap. 10.

²⁴Cf. VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*, cit., 133 y ss.

²⁵VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*. cit., 134.

²⁶Cf. VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós: 1992, 68-71.

²⁷Cf. VATTIMO, Gianni. “Hermenéutica, democracia y emancipación”. Ed. Gianni VATTIMO. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1995, 56-57.

¿En qué consiste la historia cuyo final es el nihilismo? Para expresarlo de manera sencilla, se entiende que es una experiencia de debilitamiento, en el aligeramiento y la final banalización “del Ser”, que es una manera algo grandilocuente a veces para referirse a las exigencias que hacen posible la convivencia social humana²⁸, sean éstas éticas, religiosas, políticas o de otro tipo en una sociedad orientada -aunque Vattimo suele omitir esta sección del contexto- al mundo económico, el consumo irracional de los recursos planetarios y la expansión innegable del bienestar material del presente. Como hemos visto en la cita de 1990, es también el mundo de la tecnología, en particular de la comunicación, que difunde y universaliza el conocimiento antes reservado a los sabios; pero no habría debilitamiento si ese conocimiento fuese análogo al de los científicos que creían en la objetividad de los “hechos”, así que esta difusión empobrece el conocimiento, disolviéndolo en la mera opinión, que rivaliza en internet por la fidelidad de los ignorantes con el más esforzado de los sabios²⁹. Escribe el autor mismo, para resumir fielmente lo que hemos definido como realidad en el Vattimo anterior a la ontología del evento: “Como se ve, estamos en lo casi trivial: es la situación del espíritu en la que todos de hecho vivimos”³⁰. Una filosofía débil para una realidad débil.

Creemos que puede obsequiarse al lector con una breve sugerencia. No hay ningún motivo filosófico, como tampoco lo hay social o político, para creer que la débil realidad posmoderna vaya a continuar débilmente para siempre. Y éste es el nudo de la cuestión. El mundo social que Vattimo presupone como espacio de experiencia de la que la hermenéutica nihilista, ontología débil, etc. pretendía dar cuenta ha sido y quizá aún es la realidad, una realidad social e histórica que bien podría no haber sido nunca, sin embargo, o bien podría dejar de ser lo que era. Esto se halla implícito en la *Lezione*

²⁸Cf. VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*, cit., 17 y ss.; 26 y ss.

²⁹Cf. –a modo de ejemplo- VATTIMO, Gianni, “¿Comunicación o interpretación?”. *Ética de la interpretación*, cit., 221-224.

³⁰VATTIMO, Gianni. “Hermenéutica, democracia y emancipación”, cit., 60.

di congedo, donde la realidad (allí se dice “la verdad”) aparece como un conflicto acontecido históricamente³¹. Sabemos que esto no es gratuito y que debe ser referido a la intervención de la hermenéutica en un contexto de ampliación de la conflictividad en la política internacional y la vida social, testimonio de lo cual es el volumen *Eccecomu*, una colección de artículos de prensa y reflexiones que precede al texto de 2008 y donde juegan un rol central temas como el terrorismo islámico³², el atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York³³ o la invasión de Estados Unidos a Irak³⁴. Se trata, en resumidas cuentas, como aclara la *Lezione di congedo*, de “la condición general del mundo”³⁵.

Supongamos que la hermenéutica nihilista, en efecto, expresó la verdad de una época, su realidad como un conflicto de interpretaciones, esto es, un diálogo posmoderno de opiniones fragmentarias y caóticas, sin propósito ni sentido alguno. Una pregunta muy básica, que hasta un lector inocente podría hacerse, es qué consecuencias se siguen para la hermenéutica nihilista si su mundo presupuesto fuera sacudido por una o varias catástrofes. Si un meteorito se estrellara con la Tierra, por ejemplo. Si Zeus arrojara sus rayos implacables contra un semanario chistoso de París, si unos terroristas asolaran un buen día Nueva York o si un nuevo soberano islámico fundara una monarquía medieval en el Oriente dedicada a la guerra santa planetaria. ¿Qué ocurre si lo que está presupuesto, la realidad empobrecida de la posmodernidad, es sacudida por fenómenos que en absoluto se parecen a algo débil o nihilista?

De pronto el inocente reconoce a su alrededor todos los síntomas de una guerra civil universal. ¿No sugiere esto que nos hallamos en la experiencia de una nueva realidad a la que el pensamiento débil no corresponde? El inocente sufriría lo que es el punto central en la argumentación de *De la realidad* de Vattimo: la “tentación del realismo”, del realismo filosófico. Se sentiría inclinado tal vez a buscar respuestas en

³¹Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 27 y ss.

³²Cf. VATTIMO, Gianni. *Ecce comu*. La Habana: Ciencias Sociales, 2006, 73.

³³Cf. VATTIMO, Gianni. *Ecce comu*, cit., 67-68, 73.

³⁴Cf. VATTIMO, Gianni. *Ecce comu*, cit., 47 y ss., 73, 78.

³⁵VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 27.

una filosofía realista, bajo la ilusión de que ésta le hablaría de los hechos y no de meras interpretaciones. Le interesaría una filosofía que hiciera posible pensar un ámbito de interpretación que nunca podría ser tan apacible como una airada e inútil discusión infinita con la computadora. Pero esta tentación de realismo conduciría a un error; esto por una razón muy simple: el realismo filosófico no ha sido creado para comprender catástrofes, sino para pensar un mundo donde las catástrofes no existen. Ese “realismo” no es más que puro cientificismo, reposo del pensamiento imperturbable en la objetividad y la racionalidad omnipotentes. Un mundo realista es armonioso y regular y puede (y debe) explicarse con las leyes invariables de la ciencia. Cuando en un mundo realista se admite que hay una catástrofe, ésta ya está justificada; es “la marcha triunfal del liberalismo en el mundo entero”³⁶, por ejemplo. Pero es evidente que la realidad que le preocupa al inocente es objeto de terror y ansiedad, de bullicio y trastorno institucional, y apelar a la racionalidad y la objetividad de la ciencia debe decirle muy poco. Vattimo y Santiago Zabala han observado que el realismo, bajo la idea de que describe una realidad invariable, objetiva y científica, lleva a cabo una operación de resistencia: se resiste a aceptar (irrealistamente) lo que traen consigo las catástrofes: cambios dramáticos en el mundo político y social³⁷. El realismo es, así considerado, un pensamiento socialmente reactivo y, lo más importante, no sirve para nada. Es solicitar el auxilio de la filosofía para detener los rayos de Zeus, o agarrar al meteorito con la fuerza objetiva y racional de la mente.

De todo lo anterior se deriva un diagnóstico para la hermenéutica tal y como la han conocido sus lectores hasta tiempo reciente. Si ocurre que la realidad de la que la hermenéutica ha sido ontología débil se subleva, de pronto la entera filosofía de Vattimo, con todos sus nombres, debía reformularse, así como las consecuencias tanto teóricas y filosóficas como sociales y políticas que de esa misma filosofía Vattimo y sus lectores han sacado. Si algo nos lleva a sospechar que la realidad no es ella misma débil

³⁶GIUSTI, Miguel. *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dickinson, 2006, 238.

³⁷Cf. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011, cap. I.

se requiere algo diferente que una hermenéutica débil para hacer comprensible esa misma realidad. El pensamiento débil debía dejar de ser débil y la hermenéutica nihilista debía dejar de ser demasiado nihilista. Pero hay una tentación de la que los lectores de Vattimo con pretensiones teóricas ortodoxas, o incluso Vattimo mismo, podrían ser víctimas: la tentación de irrealismo, esto es, la pretensión de que la realidad de la que la hermenéutica es lenguaje sigue siendo la misma eternamente, pase lo que pase, y el meteorito o el Califa de todos los musulmanes, como en la estrategia de los realistas, pueden ser conjurados, esta vez no por la fuerza, sino por la debilidad de la mente. Consideramos que *De la realidad*, precisamente, presenta una reflexión para la pregunta del lector inocente, perplejo en medio del bullicio y la violencia universales. En lugar de continuar pensando que, porque el Ser es interpretación, debe por ello llevarse a cabo una ontología débil, declinante o nihilista, hay que redefinir el concepto de lo que es la realidad para la hermenéutica. Y esto –a despecho del autor– es lo que ocurre en *De la realidad*. En lugar de un conjunto de interpretaciones, Vattimo permite definir la realidad como lo hemos hecho, como evento, discontinuidad en la historia humana que trastoca su sentido y cuya fuente no es el hombre.

De la realidad (2012)

De la realidad es una colección de diversas conferencias a las que Vattimo ha agregado un apéndice que contiene la reimpresión o reformulación de textos anteriores breves, con los que completa un volumen de tamaño medio. Los textos que propiamente constituyen el libro, esto es, las conferencias, corresponden a dos ciclos dictados en momentos y circunstancias diferentes. El primero de ellos fue ofrecido en Lovaina en 1998, en el contexto de la Cátedra Cardenal Mercier, a la que Vattimo fue invitado a exponer lo que entonces era la hermenéutica nihilista; el segundo ciclo corresponde a las Gifford Lectures, una colección de conferencias dictadas en Glasgow en 2010, uno de los más grandes honores que un filósofo puede recibir en mérito de su obra. Las Gifford Lectures dan cuenta del pensamiento actual del turinés, centrado en la política, una política plagada de conflictos y violencia a escala planetaria que interpreta en términos de *evento*. El uso de ese concepto, tomado de Heidegger, acompaña al autor

desde su obra temprana, incluso desde 1963³⁸, pero ha sufrido, desde la *Lezione di congedo*, una mutación notoria, acercándose más a lo que puede considerarse una interpretación ontológica de las discontinuidades históricas, que es como lo hemos presentado antes. Vattimo parece no comprender que este nuevo énfasis en el evento que “cambia el mundo” no es compatible con una narrativa del debilitamiento del Ser y el nihilismo³⁹.

Un texto especialmente compuesto para *De la realidad*, “La tentación del realismo”, que sabemos ya a qué se refiere, se intercala entre los ciclos de conferencias y consolida su orientación y lenguaje (cf. 91-104). En este contexto, es manifiesto para el lector de Vattimo que las lecciones de 1998 han sido reelaboradas y reescritas para su publicación en 2012 y que, por lo tanto, se acomodan en aspectos esenciales a las Gifford Lectures y la *Lezione di congedo*, particularmente al concepto de evento y su interpretación histórico-social.

El apéndice incluye textos anteriores o reformulaciones de ellos de tiempo más bien reciente, que orientan, matizan y en algunos casos refuerzan ideas centrales que aparecen en las Gifford Lectures; como ya sabemos, el volumen se cierra con *Del diálogo al conflicto* y que, a nuestro juicio, presenta y confirma la idea de evento (realidad) que las Gifford Lectures desarrollan y que, en su momento, causaron una cierta perplejidad a los lectores ortodoxos del pensamiento débil y la hermenéutica nihilista. Los doce años que separan las lecciones de Lovaina, la época *del diálogo*, de las de Glasgow, la *del conflicto*, tienen la pretensión de dar testimonio de una continuidad entre la hermenéutica nihilista y la actualidad; es evidente para el lector frecuente del turinés que una ruptura radical media entre ambas y que el autor desea aligerarla, consciente, como debe ser, de lo que este cambio supone a la hora de recuperar las consecuencias de su obra anterior; desde el punto de vista conceptual, esta ruptura consiste en la introducción esencial de elementos tomados de la filosofía de la

³⁸Cf. VATTIMO, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino: Filosofia, 1963, 18.

³⁹Cf. VATTIMO, Gianni y Piergiorgio PATERLINI. *Non Essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti editore, 2006, 135-137, 129-130.

ciencia y los cambios dramáticos en los lenguajes sociales de Thomas Kuhn. Sirve en particular para (re)definir “evento” de una manera para la que quizá los referentes heideggerianos o nietzschianos son menos oportunos y es la forma en cómo la nueva hermenéutica presenta la “realidad”.

Las Lecciones de Lovaina parecen haberse diseñado en su versión original como una apología de lo que era entonces la “hermenéutica nihilista” y sus ventajas frente al “realismo”. Esto tiene consecuencias interesantes, pues explica en gran medida una cierta precariedad que estas lecciones a veces presentan. El texto se divide en tres partes: “Efecto Nietzsche”, “Efecto Heidegger” y “La época de la imagen del mundo”; se da cuenta así de las fuentes de la hermenéutica nihilista (Nietzsche y Heidegger) y del vínculo entre ambas, que es *la realidad* que significan: el mundo es imagen, esto es, para decirlo con inocencia y crudeza, decadencia de la epistemología, desconfianza en la racionalidad científica y el rol que desempeña en la actualidad la alta tecnología de la comunicación; el núcleo de la argumentación es mostrar “(el fin de) la realidad” (23). Como ya puede sospechar el lector, su significado viene marcado por algo que desde el inicio se denomina “tentación del realismo” (23), “resistencia del realismo” o la “necesidad de realidad” (49), que en la versión original debe haber sido la resistencia de los realistas a aceptar el mundo nihilista y débil que la hermenéutica nihilista tematizaba. Por “realismo” se entiende la tendencia analítica (anglosajona y americana) en filosofía, así como su énfasis en temas como la epistemología, la objetividad, la racionalidad científica, la verdad y, en último término, la “realidad” (de los “hechos”), un concepto que lleva consigo un peso exagerado del rol de la lógica en la comprensión humana, y que es justamente observada por ser indiferente a la historia y la condición finita y contingente del hombre.

Como ya sabemos, el “realismo” en *De la realidad* no es simplemente una vertiente de la filosofía académica, sino un acontecimiento social innegable que afecta las pretensiones e incluso el significado de la hermenéutica. Es el acontecimiento de que, después de la hermenéutica, haya gente que prefiera expresarse acerca de la realidad como conocimiento (de “hechos”) y no como interpretación. Es fundamental tomar en cuenta que el “realismo” se hacía sentir ya para las lecciones de 1998; el

carácter factual del éxito del “realismo” constituye un reto para la hermenéutica, que hasta incluso hoy, siguiendo la tentación de irrealismo y en una actitud que niega lo mismo que pretende enfrentar, Vattimo parece considerar el lenguaje *koiné* de la filosofía (cf. 93 y ss.)⁴⁰. “Hablo de realidad –escribe Vattimo– porque creo responder así a una pregunta generalizada”. Es, sin duda, la pregunta del inocente lector posmoderno y aún al debolismo que se ve asaltado por la guerra civil universal. El planteamiento central es la presencia de *una realidad* que afecta la pretendida hermenéutica-*koiné*; esta realidad es “una experiencia a la que la filosofía ha de responder, y corresponder” (23). Ha de verse ahora cómo se trata esto en las lecciones de 1998.

Comencemos con “Efecto Nietzsche”. Aparece allí la primera andanada de argumentos contra la “tentación del realismo”, posiblemente la menos exitosa y cuyo núcleo es la célebre frase de Nietzsche que ya conocemos, “no hay hechos, sólo interpretaciones” (28). Vattimo hace cita de esta frase, justamente, como “una experiencia a la que la filosofía ha de corresponder”, esto es, como una realidad cumplida de la cual la hermenéutica es lenguaje. Bajo este contexto la nueva “experiencia” de la vigencia del “realismo” es también una realidad que pone de cabeza la frase de Nietzsche y frente a la cual el texto de “Efecto Nietzsche” poco feliz. Posiblemente porque conserva mucho de la traza original de la conferencia, cuando todo era aldea global e internet y Vattimo no había redefinido “evento” para significar la realidad. “Efecto Nietzsche” identifica “la realidad” con aquello de lo que la “ontología nihilista” trataría “explícita y coherentemente” (28); se trata, sin embargo, de una petición de principio. Esto se ratifica porque buena parte del resto es virtualmente una historia de la hermenéutica; se da por sentado que, entendiendo esa historia, la “tentación del realismo” queda refutada, esto es, la realidad a la que la hermenéutica nihilista ha correspondido (en 1998) sería más real que la realidad del realismo. Esta respuesta, como advierte el lector, no responde lo más importante: oblitera el carácter efectivo de la “experiencia” que el realismo *es* como una realidad en los términos de la hermenéutica misma, para lo que no vale de excusa la fecha de

⁴⁰Cf. VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, cit., caps. II-III.

composición de la conferencia. “Efecto Nietzsche” no explica por qué, si la historia de la filosofía tiene su remate en la hermenéutica nihilista, haya aparecido ante la experiencia social e histórica del Occidente un conjunto de exitosos filósofos realistas que opinan lo contrario. Se trata de “contradicciones performativas aparentes” (cf. 35 y ss.), sugiere el turinés. Y concluye de esta manera, que no por efectista es menos ineficaz: “La necesidad de realismo es, en el fondo, un efecto de *ressentiment*, del vicio del perro envejecido encadenado” (46). Una cita de Nietzsche complementa la petición de principio con un argumento contra el hombre (el perro realista) en nombre de una autoridad cuya pertinencia no está aquí nada garantizada (Nietzsche), al menos así como está.

“Efecto Heidegger” es sin duda una de las secciones más claras, notables y sugestivas de *De la realidad*. El texto se inicia reclamando cualquier “exigencia lógica” al punto de partida, a la que se califica de “resistencia neurótica” (49). Este comienzo, no muy feliz, tiene sin embargo un derrotero muy interesante pues, aunque repite en parte la fallida estrategia de la sección anterior, acto seguido propone razones más poderosas para preferir la hermenéutica nihilista sobre el “realismo”. En un contexto en que la lógica ha sido ya rechazada, sostiene Vattimo que el lenguaje filosófico sobre la realidad no es “nunca neutral” y “depende de una decisión – del individuo y / o de una cultura” (51)⁴¹. No hay saber desinteresado⁴². Se inicia entonces una argumentación de defensa del “antirrealismo” de la hermenéutica para justificarlo desde el interés personal o social que una cierta filosofía representa a partir de una interpretación de *Sein und Zeit* de Heidegger (1927). “En cuanto existentes estamos siempre *bestimmt*, entonados, orientados según preferencias y repulsiones, activamente situados y comprometidos”; es lo que llama “la existencia como proyecto” (51). Esta vez, en lugar de la historia de la hermenéutica, que es una idea no muy buena, Vattimo se sostiene en el contexto, social y polémico que presidió la elaboración y el sentido de las definiciones atribuidas a *Sein und Zeit* (cf. 53 y ss.). Se trata de la historicidad de la

⁴¹Cf. VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, cit., 67 y ss.

⁴²Cf. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. *Hermeneutic Communism*, cit., 76-79.

comprensión en *Sein und Zeit*, que presupone una idea de la realidad como “carácter histórico según su cumplimiento activo” (55). No se trata de “una fundamentación teórica” –sostiene Vattimo-. Eso ya lo sabemos. Lo que se intenta sostener es que la hermenéutica es preferible al realismo porque el reconocimiento del carácter histórico del comprender viene comprometido en sentido existencial con la repugnancia de los efectos sociales e históricos del realismo y que quien acepta el realismo desconoce y debería afrontar para –digámoslo a los niños- ser un lenguaje filosófica (pero también política y socialmente) honesto (cf. 56 y ss.).

No extraña que, frente a la “exigencia lógica” Vattimo opone una “exigencia ético-política” (61); en términos de Heidegger, se trataría de hacer pensamiento llevando una existencia *auténtica*, esto es, admitiendo las consecuencias sociales y humanas de las preferencias de uno mismo y no pretendiendo que son neutrales y científicas. Para decirlo de otro modo: el perro realista debía explicar si son deseables los efectos sociales de la racionalidad instrumental, si el cientificismo, por ejemplo, ha generado una buena metafísica para los pueblos republicanos y emancipados de Oriente Medio, donde lo único que reina en medio del caos y la pobreza es la envidia por sus vecinas monarquías medievales, pacíficas, estables, prósperas y llenas de beneficios sociales. Debe anotarse que la argumentación anterior obligó a Vattimo a enfrentar el tema manido del “error de Heidegger”, que en la década de 1980 fuera muy ventilado a raíz de un libro cuasi periodístico de un autor chileno que causaría gran alboroto entre las almas sensibles ante la falacia *argumentum ad hitlerum*⁴³.

La tercera conferencia de 1998 es “La época de la imagen del mundo”, el título de uno de los ensayos más famosos de Heidegger (1938)⁴⁴ a partir del cual se traza la

⁴³FARÍAS, Víctor. *Heidegger y el nazismo*[1987]. México: FCE, 1998; FERRY, Luc y Alain RENAUT. “El caso Heidegger”. Comps. Juan Manuel NAVARRO y Ramón RODRÍGUEZ. *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 1993, 111- 125; LucFERRY y Alain RENAUT. *Heidegger y los modernos*. Buenos Aires: Paidós, 2001; RIVERA, Víctor Samuel. “Tras las manos del Führer. Heidegger y la “Lógica” de 1934”. *Analogía filosófica. Revista de filosofía*, Año XXII, N° 2 (2008): 167-185.

⁴⁴HEIDEGGER, Martin. “La época de la imagen del mundo” [1938]. *Sendas perdidas*[Holzwege]. Buenos Aires: Losada, 1960, 68-99.

tesis que se va a defender ahora, el “carácter interpretativo de toda experiencia del mundo” (69), algo que en su contexto original debía haber remitido al carácter fragmentario y débil de la comunicación al que correspondía la *koiné* hermenéutica. Vattimo se remite al efecto a *Sein und Zeit* de Heidegger (1927) donde “toda experiencia del mundo” debe estar “ligada a la autenticidad del proyecto”, esto es, “la explícita asunción de la historicidad del existir”, que es un elemento del que el realismo, en efecto, carece. Vattimo sería antirrealista porque la hermenéutica sería más realista (en este sentido) que el realismo. La idea es que el realismo mantiene un compromiso con una concepción científicista de la realidad (cf.69-70), cuyo rechazo social y cuyas consecuencias repulsivas estarían detrás de “la experiencia” de la que la hermenéutica desea ser lenguaje. Y hasta aquí todo sería redundante si no fuera porque, inesperadamente, donde se esperaría una refutación del científicismo desde la hermenéutica nihilista, el lector se halla con la obra central de Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (cf. 70 y ss.)⁴⁵. Es importante subrayar que ésta desempeña un rol articulador decisivo en el libro, que en gran medida reemplaza y sustituye el interés en Nietzsche, y aun en Heidegger⁴⁶. Hay testimonio de esto que podemos llamar “giro kuhniano” desde 2006; éste se desarrolla en la conferencia de 2008 y, sin duda, alcanza su punto máximo en las conferencias de Glasgow. Se trata, como sospecha el lector, de la introducción de un concepto de “evento” donde lo relevante es la conflictualidad, el conflicto y no el diálogo. En 2008 había intentado esta despedida (citando a Kuhn) por medio del concepto de “lucha” entre Tierra y Mundo, que aparece en *El origen de la obra de arte*, de Heidegger (cf. 247 y ss.), pero la aproximación kuhniana subraya de manera más sencilla y comprensible el carácter irracional que se quiere adjudicar al evento como un conflicto. El costo de despedirse de la realidad en este contexto es poner en la garita de los adioses a la debilidad. Lo contrario es *tentación de irrealismo*: debilitar más la mente para sujetar mejor al meteorito.

⁴⁵KUHN, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas* [1962]. México: FCE, 1985.

⁴⁶Cf. VATTIMO, Gianni. *Ecce comu*, cit., 62, 52 y ss.

Los cambios bruscos en la historia (el que dio paso del realismo científicista a la hermenéutica) se interpretan ahora en términos de un “evento”, que se define a partir de Kuhn (y no de Heidegger o Nietzsche). El evento es algo “imprevisible”, “no guiado por ninguna regla” en la historia (71)⁴⁷. Nada hay aquí que sugiera un proceso histórico de largo plazo cuyo cumplimiento fuera la debilidad o el nihilismo. Siguiendo la línea kuhniana, Vattimo deduce de esta definición que no hay “una mirada neutral y chata, como un libro no habla más que a quien busca algo en él” (72); ya de la mano con Heidegger destaca que no habría pues “razones puramente teóricas” sino desde la pertenencia a un “mundo social” (73). El lector comprende que esto se da en un marco kuhniano. Este marco implica que los cambios históricos, ya que “imprevisibles” y sin “ninguna regla”, los cambios que son evento, se ligan a intereses arbitrarios que surgen sin la mediación de un horizonte comprensivo. Sigue una fascinante argumentación por la cual se infiere que lo que es la realidad según el caso depende de “un proyecto auténtico, hecho propio por alguien” (76). ¿Por qué los realistas no podrían ellos también tener una concepción auténtica de la realidad? La respuesta de Vattimo liga autenticidad con sentido de la vida, y sentido de la vida con la asunción del carácter histórico del pensar, algo que irrefutablemente un científicista no tiene (*cf.* 83 *ad finem*). ¿Responde esto a la realidad de que haya realistas? Sí. Los realistas de hecho son, como se ha visto antes, negadores del cambio, algo que, siendo incomprensible en la hermenéutica nihilista, tiene en cambio mucho sentido con el evento definido kuhnianamente.

Entre el primer y segundo ciclo de conferencias se halla un “Intermedio”: “La tentación del realismo”. “Si queremos ser verdaderamente “realistas”, por así decir, debemos tener presente la realidad de esta permanente tentación” (91). Así es, en efecto. El realismo es una realidad en un sentido hermenéutico; es una realidad ontológica. Se inicia la argumentación interpretando la noción de evento según el esquema de los

⁴⁷ Sobre el uso de “evento” en la hermenéutica contemporánea, *cf.* READELLI, E. “Evento”. *Filosofía teoretica. Un'introduzione*. Ed. E. RONCHI. Torino: UTET, 2009, 21-45; *cf.* BERCIANO, Modesto. “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”. *Anuario Filosófico*. N° 26 (1993): 9-45.

“paradigmas kuhnianos”. La explicación de esto es sencilla: adoptar otra postura sobre el “evento como cesura y discontinuidad, también como desplazamiento y angustia”; no hacerlo (como ocurre en la hermenéutica nihilista y la idea de que el Ser es interpretación) conduce al “esteticismo” (92), esto es, a lo que hemos denominado *tentación de irrealismo*; no se fatigue el lector si se le insiste con que esto constituye una ruptura grave con la concepción de la hermenéutica anterior a 2006, que sí era esteticista, pues respondía a una realidad social donde el Ser acontecía debilitado como en un museo. Pero no sería razonable dejar así las cosas, pues, dentro de una interpretación creativa y fascinante del reto del realismo Vattimo cae, en este mismo texto, y de manera explícita, en la *tentación de irrealismo*. Aunque en una clara argumentación kuhniana, una vez más sostiene que la hermenéutica tiene “preferibilidad racional” (98) porque ésta toma en cuenta la “experiencia” “de la realidad”. ¿Y cómo es esa realidad? Vattimo responde irrealistamente: “nihilismo difundido”⁴⁸. Como es evidente, Vattimo insiste de manera irrealista con la retórica de que la hermenéutica es la *koiné* de la realidad actual, lo que, justamente porque no es cierto, deja sin explicar la razón de ser de la cuestión del libro mismo (cf. 93-97).

En efecto, si la hermenéutica fuera la *koiné*, el lenguaje común de la realidad nihilista a la que ya afrontaba en 1998, el esfuerzo de las conferencias sería inútil. El lector entre líneas entiende que esto es más serio desde el ciclo de violencia universal que se inició poco después gracias a las guerras propiciadas por los Estados Unidos y la OTAN; entonces se trata ya no sólo de que la hermenéutica *no es* el tal lenguaje *koiné* de nuestro tiempo, como decía en los años 80’, “desde el punto de vista de la descripción factual”⁴⁹ sino que la realidad de violencia global “factual” de la actualidad no es más “nihilismo difundido”. Vattimo desarrolla el tema reescribiendo el problema kuhnianamente, como paradigmas que luchan en torno a la naturaleza de “la racionalidad” (cf. 96, 98); se trata de un conflicto entre “el hermeneuta contra el realista”

⁴⁸ Sobre el nihilismo como diagnóstico de la historia presente según Vattimo y sus consecuencias cf. especialmente VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*, cit., cap. I.

⁴⁹ VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, cit., 55.

(97). Aunque Vattimo finalmente no lo diga, esto presupone caracterizar la situación hermenéutica a la que el libro quiere dar respuesta como *conflicto*, pero no es más un conflicto de interpretaciones del tipo *qué significa* una pintura colgada en un museo. Si el autor fuera de otra opinión (cf. 148-150), debía justificar cómo la hermenéutica de una realidad violenta puede a la vez ser nihilista, esto es “débil”.

Una realidad-conflicto que subyace a preferir entre realismo y hermenéutica es un presupuesto metafísico, que el turinés llamaría ontológico, esto es, que se trata no sólo ni principalmente de una cuestión humana. Como es conocido, el conflicto en un esquema kuhniano no es en absoluto un debate académico de teorías rivales; Vattimo lo describe adecuadamente como una “lucha violenta” (96) que estaría más vinculada a los intereses sociales representados por el pensamiento que con cualquier argumento (cf. 100 y ss.). Vattimo no observa, o disimula la incompatibilidad metafísica entre el viejo nihilismo con la ontología kuhniana del evento con la expresión mestiza “ontología nihilista del evento” (103). Por más que el autor tiene entre manos la solución al problema del realismo, y su extensión más larga, que es el surgimiento generalizado de eventos que trastocan el mundo histórico y lo sacuden con violencia, actúa algunas veces en Vattimo la tentación de irrealismo, que en este caso consiste en continuar con una retórica nihilista aun y a pesar de que se ha articulado el conjunto del problema de la realidad en un lenguaje donde es muy difícil comprender qué hace el nihilismo allí.

Siguen las Gifford Lectures que, junto a la sección final del apéndice, *Del diálogo al conflicto*, son a nuestro juicio la fuente que articula la reflexión entera del libro y que ratifican la defensa de la hermenéutica no como un mero conflicto de interpretaciones que descansan en un presupuesto de comprensión y comunicación sociales difundidas, sino como ontología del evento. Esta ontología define el evento como discontinuidad en la historia bajo el esquema kuhniano de un conflicto de paradigmas⁵⁰, esto es, como una pugna de interpretaciones que debe tomarse más como un conflicto histórico social de intereses incompatibles que como una conversación

⁵⁰Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 24-25.

“esteticista” y académica. Lo que sea que Vattimo haya comprendido antes por “evento” sólo hace sentido aquí como “lucha violenta” o, simplemente, como violencia. El punto central es que, al parecer, la “realidad” de lo que los realistas significan es inabordable en los términos de la hermenéutica nihilista tal y como se diseñaba antes de la introducción de herramientas kuhnianas. Esto explica, a pesar de su evidente reformulación y adaptación, la circularidad y las peticiones de principio de las lecciones de 1998, así como la obsesiva recurrencia a la filosofía del conocimiento social en Kuhn con la que se han enriquecido. Esto es ratificado desde la primera de las tres conferencias de Glasgow, “Tarski y las comillas”.

“Tarski y las comillas” se define como un conjunto de reflexiones sobre “el final de la realidad” que se inician con una enjundiosa polémica con el concepto de verdad (y, por lo mismo, de realidad) en Alfred Tarski⁵¹; se constata la “inutilidad de cierto tipo de filosofía” (109) donde “nos enredamos en una serie de cuestiones que no resuelven nada” (110). Esta vez, kuhnianamente, el prelude anterior es rápidamente conducido a preguntarse por el interés al que sirve esta “charlatanería” (111); sólo un interés, incluso un interés social y político puede explicar que la estulticia argumentativa se considere filosofía. Más aún. Da razón de que haya gente que se la crea seriamente. En este contexto la marca kuhniana es evidente. Este enfoque se enriquece después observando que el conocimiento científico a cuyo servicio una teoría de la verdad como la de Tarski querría contribuir está basado en “relaciones sociales cristalizadas” que, obviamente, Tarski estaría defendiendo (113). Esto sirve de enlace para un exordio extenso sobre Kuhn (*cf.* 114 y ss.) y el problema filosófico que supone la crítica de un paradigma desde otro, así como la radical historicidad que se halla detrás de todo esto (*cf.* 117): el tema de fondo no es tanto la realidad tratada teóricamente, sino ésta en tanto consiste en “proponer un orden histórico-social” (118). Hay uno que propone Tarski y otro que propone la ontología del evento. Por supuesto, un perro y neurótico realista podría preferir realidades sociales cristalizadas que son incompatibles

⁵¹*Cf.* TARSKY, Alfred. “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”. *Philosophy and phenomenological Research*, N° 4 (1994): 341-475.

con las que la hermenéutica sustentaría y está sobreentendido que éste es precisamente el caso. Esta solución kuhniana, *pace* el turinés, no afecta al realismo y, otra vez, lo deja intacto, en la medida en que recurre a los tópicos menos satisfactorios de las lecciones de 1998. En este caso, sin embargo, tiene la virtud innegable de reconocer al realismo como un fenómeno de la (nueva) “realidad”, tal y como la hermenéutica entiende la expresión. Esta realidad, como se ha visto en el intermedio “Tentación de realismo”, se instala como un conflicto ontológico que subyace presupuesto, una guerra de paradigmas cuya verdad es evento, un evento que en este caso particular –ya sabemos– es “lucha (ontológica) violenta”.

La segunda lección de Glasgow, “Más allá de la fenomenología”, pretende describir la posición frente al evento desde Heidegger, aunque el lector avieso descubre pronto que Heidegger es al final aclarado y aun reemplazado por Kuhn. Para comenzar, la conferencia afronta el tema del evento en Heidegger históricamente, en el contexto polémico con el Husserl real: un científicista que podría intercambiarse con Tarski (*cf.* 126-131). Esto va de la mano con un cierto carácter reiterativo en la secuencia argumental del texto. En cierto sentido, repite lo tratado por Tarski, aunque destaca la concepción de la historia de la metafísica (esto es, de la filosofía) tomada de Heidegger y que ofrece lo que podemos llamar un motivo extra de asco (político y social) contra el realismo; explicar de pasada el “carácter inútil de cierta filosofía” y su “charlatanería”. Heidegger, desde este contexto polémico contra el científicismo de Husserl, defendería la “dimensión opresiva del realismo metafísico” (131) en oposición a la apertura amable a los cambios de la ontología del evento. Frente a esta “dimensión opresiva” se opone una versión de la verdad (y la realidad) en la cual ésta es “experiencia del cambio”, “cambio que acontece” (121). Se trata del tópico del realismo como resistencia ante las catástrofes, frente al cual la hermenéutica aparece como razonable apertura. Detrás está la realidad como evento, el cambio como realidad, que ya se ha figurado en la lección anterior. El lector encuentra en estas definiciones que hacen preferible el “evento” que se presume es la respuesta de Heidegger contra las desventajas sociales del científicismo. Esto tiene su justificación en una filosofía de los cambios sociales, las revoluciones y los cambios de paradigmas antes que en algo

semejante a una historia del Ser o un “nihilismo difundido” y, aunque Kuhn no sea mencionado, es evidente que es a partir de su filosofía, antes que de la de Heidegger, de donde procede el horizonte de sentido para el uso de “cambio” (esto es: evento).

Sucede a “Más allá de la fenomenología” la tercera conferencia Gifford, “El Ser y el evento”. Siendo como es la sección más relevante para efectos de presentar la ontología del evento, reitera temas y posiciones que ya se ha documentado y explicado (y criticado) antes, por lo que será innecesario ser exhaustivos. Para comenzar, “El Ser y el evento” confirma lo que ya se puede conjeturar de todo lo anterior: la viabilidad de la ontología del evento radicaría en su compromiso con las transformaciones históricas, aunque sería mejor decir, porque hace posible pensar en esas transformaciones de modo filosófico y no solamente moral o político; se trata de una “voluntad ético-política” (134). Para efecto de nuestra argumentación, se trata de un traslado de la idea de realidad desde la interpretación a una dimensión anterior, que es un conflicto histórico-social entendido ontológicamente como “llamado del Ser”; se trata de un llamado en el que toda interpretación es política, pues tiene por respuesta un vuelco hacia el evento que interviene en la historia humana. “Thomas Kuhn nos ayuda aquí” (135) –escribe Vattimo–, para pasar a fusionar el concepto de evento, cuyo origen se halla en Heidegger, con el esquema conceptual de la filosofía de la ciencia kuhniana (cf.135-136)⁵². Se trata de una traducción del vocabulario de Heidegger en un esquema argumentativo relativo a los cambios en los lenguajes sociales. Este texto, pues, confirma y sella algo que se ha venido haciendo todo el tiempo en el libro. Pasa luego a un tópico comprensivo del concepto de evento, la verdad en *El origen de la obra de arte de Heidegger* (1935)⁵³, un tema que resume luego en otros términos el discurso *Del diálogo al conflicto* (137-139). A pesar de este exordio heideggeriano, para que el lector no tenga dudas sobre el rol que juega Kuhn en la definición de evento que el libro

⁵²Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 24: “como se sabe, para Heidegger el ser es evento, apertura de aquellas perspectivas históricas que Kuhn llama paradigmas” (adaptado).

⁵³HEIDEGGER, Martin. “La época de la imagen del mundo” [1938], cit., 13-67; cf. RIVERA, Víctor Samuel. “Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009”. *Estudios Filosóficos*, Vol. LXIII, N° 183 (2014): 331-332.

exhibe, el turinés remite acto seguido a estas expresiones, del todo kuhnianas y poco heideggerianas:

La verdad, esto es, el nuevo mundo que se instituye abriendo *nuevos paradigmas*... Pero el *evento* de la verdad no refleja sólo el suceder natural de las generaciones. Este sucederse es ante todo *conflicto*: entre las generaciones mismas, quizá, pero en general *entre interpretaciones que se excluyen unas a las otras*, y que no se diferencian sólo por como “estilos” artísticos, donde reina la paz de los valores “estéticos”. Se trata, por lo general, *de grandes luchas históricas, de sistemas sociales que quieren sustituir a otros*. (141, adaptado; el subrayado es nuestro)

Las páginas que siguen y culminan esta tercera y decisiva lección de 2010 se cierran con una fascinante mención del atentado contra las Torres Gemelas del 11 de setiembre de 2011. Esto sugiere el alcance de la conflictividad a la que esta versión kuhniana de la hermenéutica conduce y qué es lo que hay que tener en la mente cuando uno se pregunta qué entiende coherentemente la ontología del evento por una “realidad” (cf. 142). La última conferencia, “La disolución ética de la realidad”, advierte contra la banalización de la hermenéutica como filosofía del diálogo (cf.145-146)⁵⁴, una prueba de la diferencia que media entre la hermenéutica nihilista y la ontología del evento, cuyo ejemplo ha sido el atentado del 11 de setiembre.

Tentación de irrealismo

Es manifiesto, ya desde 1998, que un resurgir del “realismo” (esto es, de la epistemología, la lógica y su vocabulario) plantea un genuino problema filosófico para la hermenéutica. Afirmar, como hizo Nietzsche en una fragmento de 1887 que ha sido un tópico de la hermenéutica nihilista: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” no

⁵⁴Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 23-24, 26 y ss.; BERCIANO, Modesto. *Debate en torno de la postmodernidad*. Madrid: Síntesis, 1998, 131.

significa que la realidad no existe; presupone una idea diferente de la realidad de la que sostuvieron los científicistas de finales del siglo XIX, y al parecer también ahora sostienen los realistas. Pero buena parte de la verdad de la hermenéutica consiste en una experiencia política y social generalizada de desconfianza ante los hechos y, de pasada, en la actualidad y la vigencia de la experiencia de un mundo poblado por interpretaciones. La actualidad del realismo pone así en cuestión la hermenéutica tal y como Vattimo la entendía hasta 2006, en particular que corresponda con una realidad débil del Ser y que deba ser por ello nihilista⁵⁵. Esta “realidad” afecta el esquema entero de la pretendida situación de la hermenéutica como *koiné*, así como el diagnóstico de la historia de la filosofía y la historia política del Occidente como un “debilitamiento” de las estructuras estables del Ser⁵⁶. En cierto sentido, la hegemonía del realismo metafísico es un “evento”, un mensaje del Ser en términos de la hermenéutica misma y que, según toda sugerencia, parece desaprobar la hermenéutica *nihilista*, el pensamiento *débil* y el debilitamiento de las estructuras estables del Ser. Es un evento “fuerte”. Y no es el único, ni siquiera el más importante. Como hemos visto, el atentado del 11 de setiembre de 2001 es citado por Vattimo mismo en *De la realidad* como una muestra de lo que es un evento, y si bien ese sanguinario atentado terrorista no refleja ninguna estructura estable ontológica, es obvio que tampoco es una endeble charla gadameriana.

Debe insistirse en el rol determinante que se ha concedido en *De la realidad* a la filosofía de la ciencia de T. S. Kuhn, en particular a su *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) y bajo cuya óptica se le da un carácter más pragmático y amable a un pensamiento cuyos precedentes dependían más de la audacia poética de Nietzsche y los abismos semánticos de Heidegger, cuya negra selva de metáforas Vattimo confiesa haber “urbanizado” (200). Esta influencia puede documentarse ya desde 2006 y es para el lector entre líneas el sentido de la conferencia de 2008 *Del diálogo al conflicto* que,

⁵⁵Cf. VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación* [1994]. Barcelona: Paidós, 1995, 39 y ss.

⁵⁶Cf. VATTIMO, Gianni. “La responsabilidad de la filosofía. A propósito del ocaso de Occidente”. Eds. Manuel CRUZ y Gianni VATTIMO. *Pensar en el siglo*. Madrid: Taurus, 1998, 165-184; VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*, cit., 48 y ss.

aunque se acoge a una idea de la conflictividad (de interpretaciones) sustraída y argumentada en función del ensayo *El origen de la obra de arte* (1935) de Heidegger, incorpora en su horizonte una dimensión marcada e insistentemente kuhniana (cf. 240, 247-248)⁵⁷. A esto podemos denominarlo “el giro kuhniano” de Vattimo; el conflicto, que en el texto de Heidegger sirve para expresar el carácter ontológico (y no científicista o epistemológico) de la verdad como una realidad, es resemantizado y alterado de tal modo que adquiere las características de una revolución científica de Kuhn, sólo que aplicada a las transformaciones del mundo político y social. La ontología de la verdad del Heidegger de 1935 termina adquiriendo las características de lo que Kuhn denominaba un “cambio de paradigma”, lo cual a su vez presupone dos cosas: que hay interpretaciones en conflicto que no pueden entrar en diálogo y que esta imposibilidad de comunicarse o comprenderse desemboca en situaciones donde el conflicto adquiere un índice impredecible de violencia social, donde éste se resuelve en último término por la imposición violenta de sentido de un lenguaje sobre otro. Esta violencia, que es sin más violencia política que el libro ha dulcificado en una polémica contra el “realismo”, es el evento mismo como acontecer del Ser y es, en último término, la definición de “realidad” que la ontología del evento opone a los realistas.

En el contexto del conflicto entre realismo y hermenéutica se trataría de interpretaciones en conflicto kuhniano, donde junto con la argumentación filosófica, y anterior a ella, se halla intereses políticos y sociales antagónicos, que a su vez son la realidad ontológicamente entendida. De hecho, esta conclusión es subrayada y sirve de fundamento al libro de 2011 que Vattimo redactó con Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism*⁵⁸, del cual las kuhnianas Gifford Lectures, tanto como *Del diálogo al conflicto* sirven de fuente. Es obvio que no hay aquí un espacio cómodo para una filosofía de la historia como reductora de la violencia o hilo conductor del nihilismo como pensamiento débil, que en la década de 1990 Vattimo colocaba cuasi

⁵⁷Cf. VATTIMO, Gianni. “Del diálogo al conflicto”, cit., 24-25, 31-32.

⁵⁸VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. *Hermeneutic Communism*, cit., cap. I.

kantianamente como “telos” e “ideal” de la hermenéutica⁵⁹. Por el contrario, si la verdad y la realidad son conflicto antes que diálogo, la conclusión que se sigue es que hay que subrayar el aspecto violento de la verdad o del acontecer del Ser, esto es, del evento. De esto se desprende una conclusión en beneficio de la vitalidad y la permanencia de la hermenéutica como un pensamiento una de cuyas premisas más elementales es la imposibilidad de separar la teoría de la praxis. Junto con un adiós a la realidad (de los realistas) esta “hermenéutica radical” significa también un adiós al nihilismo y al pensamiento débil.

Pero, tal vez del mismo modo que la tentación del realismo es la primera respuesta que uno imagina en el lector inocente ante el horizonte político y social de violencia contemporánea, también la tentación de irrealismo sea la primera respuesta de una hermenéutica que asume el evento como compromiso con la realidad, que sin duda, como el lector inocente, desearía experimentar como una conversación entre amigos antes que como una revolución violenta (cf. 232-235). Después de un largo esfuerzo por actualizar y renovar la hermenéutica en las Gifford Lectures (por colocar tan sólo un ejemplo) aparece un extenso exordio donde la tentación de irrealismo es más que manifiesta. Ante acontecimientos históricos que rompen las expectativas del hilo reductor de la violencia, esto es, la vena eurocéntrica –habría que decir más bien americanocéntrica- de los valores, prácticas e instituciones del mundo nihilista, al que se toma por el verdadero (y único) mundo, el autor sugiere “desconfiar del Mesías”. Califica allí de “fundamentalistas” a quienes tienen un compromiso con los cambios históricos dramáticos que sacuden el orbe débil del nihilismo cumplido, con lo cual se ofrece un argumento impecable a favor de los realistas metafísicos contra quienes el libro va dirigido. Pero el lector sabe ya que esto no se condice en absoluto con la exposición que se ha hecho de la hermenéutica kuhniana del evento presentada por Vattimo a lo largo del conjunto de las lecciones y lo que ésta presupone como realidad: el conflicto social y político, a cuyo sentido responde y debe corresponder. *De la realidad* concluye, así, con la tentación de irrealismo. Increíblemente después de todo

⁵⁹Cf. VATTIMO, Gianni. “Hermenéutica, democracia y emancipación”, cit., 61.

lo que se ha leído, Vattimo suscribe aún esta idea que más pareciera de la década de 1980 que de 2010:

Reducir la violencia y el carácter ineludible del ente que se hace pasar por el verdadero Ser –advierte el de Turín–, por ejemplo, asumiendo “principios no negociables” es el camino que lleva a la disolución de la realidad (150).⁶⁰

El inocente lector se pregunta, ¿cómo es esto de “hacerse pasar por el verdadero ser” (esto es, *acontecer*)? ¿Cómo podría algo camuflarse como evento si es, en efecto, una discontinuidad en la historia? ¿Qué sentido tendría diferenciar aquí apariencia de realidad? Por otro lado, que haya eventos de choques de “principios no negociables” no es algo esperable en los cambios de paradigma kuhnianos sobre los cuales Vattimo ha articulado su libro y su obra desde 2006? ¿No era acaso el evento “lucha violenta”? Más aún. ¿No ha (re)definido Vattimo mismo el evento en ese esquema de Kuhn para acceder a una realidad que es conflicto antes que diálogo? Seguir a Vattimo tomando esa reflexión final como la conclusión de sus lecciones significaría anteponer al evento, al acontecer del Ser, un principio rector externo a la esencia histórica del Ser, como hacen los realistas a los que critica. Sería decirle a la realidad cómo debería ser, cómo tendría que ser para no “hacerse pasar” por el evento. Desde la tercera lección de Lovaina y antes, desde la *Lezione di congedo*, la ontología del evento responde(re)define “evento” en función de los cambios de paradigmas inconmensurables de Kuhn, donde la última referencia de la experiencia social y política es, precisamente, la imposibilidad del diálogo. Una vez más: el evento es ante todo ahora *discontinuidad en la historia*. La ontología del evento indica así que “evento” es algo relativo al Ser en oposición a la vida ordinaria del hombre corriente, donde no acontece nada y el tiempo es del ámbito de lo normal, o sea, de lo no-histórico, como parecía ser la realidad de manera especial en las décadas de 1980 y 1990.

⁶⁰ Compárese, por ejemplo, con VATTIMO, Gianni. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. Eds. Gianni VATTIMO y Aldo ROVATTI. *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995, 41-42.

Podemos asumir que el Ser ha acontecido desde Platón como destino de debilidad ontológica precisamente hasta *ayer*. ¿Por qué no admitir que el Ser puede esta mañana amanecer más fuerte? El tema de fondo indica lo que es en último término la realidad para la hermenéutica⁶¹. En todo caso, en medio de la violencia del evento esa realidad ya no es más la “estetización general de la vida”⁶², como en 1980 o 1990, no es un museo para interpretar, sino una violencia imponente y admirable cuya experiencia *fuerza* al hombre y lo lanza al acontecer.

La tentación de irrealismo es tan poco recomendable y tan poco útil como práctica hermenéutica como lo es la tentación de realismo. No es la verdad de la hermenéutica; al contrario, puede llegar a ser su falseamiento y su desfiguración en charlatanería académica. Cumple además el mismo propósito que el realismo: decir que “allá afuera”, aunque la sangre entera del universo parezca decir todo lo contrario, no pasa ni puede pasar nada. La ontología del evento, que está llamada a ponerse “en correspondencia con lo que acontece, con el evento” (199) debe librarse de ambas tentaciones. Es 20 de marzo de 2015. Un hombre inocente ve los noticieros de la televisión. La sangre y la muerte cubren el orbe terrestre. Ban Ki-moon, irrealistamente, salta de felicidad en medio del dolor universal. Zeus, mientras tanto, desde un origen insondable, acomete el mundo de los hombres con el relampagueo de sus rayos.

Caetera desiderantur...

Bibliografía

- Berciano, Modesto. *Debate en torno de la postmodernidad*. Madrid: Síntesis, 1998.
- Berciano, Modesto. “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”. *Anuario Filosófico*, N° 26 (1993): 9-45.
- Conill Sancho, Jesús. “Ética hermenéutica crítica en Gianni Vattimo”. Comps. Gianni Vattimo y otros. *El mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Madrid: Dickynson, 2005, 51-62.

⁶¹Cf. VATTIMO, Gianni. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, cit., 18-20.

⁶²VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*, cit., 52.

- Fariás, Víctor. *Heidegger y el nazismo* [1987]. México: FCE, 1998.
- Ferry, Luc y AlainRenaut. “El caso Heidegger”. Comps. Juan Manuel Navarro y Ramón Rodríguez. *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 1993, 111- 125.
- Ferry, Luc y AlainRenaut. *Heidegger y los modernos*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. “Retórica y hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método* (1967)”. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, 225-240.
- _____. *Verdad y Método I* [1960]. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Giorgio, Giovanni. *Il pensiero de Gianni Vattimo*. Milano: Franco Angeli, 2006.
- Giusti, Miguel. *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dickynson, 2006.
- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer* [1999]. Barcelona: Herder, 2003.
- Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte” [1935]. *Sendas perdidas*[*Holzwege*]. Buenos Aires: Losada, 1960, 13-67.
- _____. “La época de la imagen del mundo” [1938]. *Sendas perdidas*[*Holzwege*]. Buenos Aires: Losada, 1960, 68-99.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas* [1962]. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Leiro, Daniel Mariano. “Hacia una hermenéutica de la escucha. Comentario a la última lección de Gianni Vattimo en la Universidad de Turín”. Comps. Teresa Oñate y otros. *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010, 35-61.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- Piretti, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009.
- Polo, Miguel Ángel. “La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo”. *Escritura y*

pensamiento, Año IV, N° 7 (2001): 75-97.

Redaelli, E. “Evento”. Ed. E. Rochi. *Filosofía teoretica. Un'introduzione*. Torino: UTET, 2009, 21-45.

Rivera, Víctor Samuel. “Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009”. *Estudios Filosóficos*, Vol. LXIII, N° 183 (2014): 323-342.

_____ “Tras las manos del Führer. Heidegger y la “Lógica” de 1934”. *Analogía filosófica. Revista de filosofía*, Año XXII, N° 2 (2008): 167-185.

Tarski, Alfred. “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”. *Philosophy and Phenomenological Research*, N° 4 (1994): 341-475.

Vattimo, Gianni. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2013.

_____ “Del diálogo al conflicto” [2009]. Eds. Teresa Oñate y otros. *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010, 23-34.

_____ “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. Eds. Gianni Vattimo y Aldo Rovatti. *El pensamiento débil* [1983]. Madrid: Cátedra, 1995, 18-42.

_____ *Ecce comu*. La Habana: Ciencias Sociales, 2006.

_____ *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [1985]. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____ *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino: Filosofia, 1963.

_____ *Ética de la interpretación* [1989]. Barcelona: Paidós, 1992.

_____ *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 1989.

_____ “La responsabilidad de la filosofía. A propósito del ocaso de Occidente”. Eds. Manuel Cruz y Gianni Vattimo. *Pensar en el siglo*. Madrid: Taurus, 1998, 165-184.

_____ *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____ “Metafísica, violencia, secularización”. Comp. Gianni Vattimo. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2001, 63-88.

_____ “Posmodernidad. ¿Una sociedad transparente?”. Comp. Gianni Vattimo. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthopos, 1990, 9-19.

- _____ “Violencia y metafísica”. *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*[2007]. Comp. Santiago Zabala. Barcelona: Anthropos, 2009, 451-475.
- Vattimo, Gianni y Piergiorgio Paterlini. *Non Essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti editore, 2006.
- Vattimo, Gianni y Santiago Zabala. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Volpi, Franco. *El nihilismo* [1996]. Buenos Aires: Biblos, 2004, 155-167.
- Zabala, Santiago. “Gianni Vattimo y la filosofía débil”. Ed. Santiago Zabala. *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*[2007]. Barcelona: Anthropos, 2009, 11-50.
- _____ Comp. *Gianni Vattimo Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho* [2003]. Barcelona: Paidós, 2004.

**El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada.
Controversias entre existencialismo y marxismo
The Antisartrean's Paradoxical of Carlos Astrada. Controversies (o dis-
agreements) between Existentialism and Marxism**

Leonardo Eiff *

Fecha de Recepción: 25/11/2015

Fecha de Aceptación: 20/01/2016

Resumen: *Hacia mediados del siglo XX, el existencialismo y el marxismo se atrajeron mutuamente, provocando una serie de cruces filosófico-político e intelectuales de gran calibre. Nuestro trabajo propone imaginar uno no muy transitado: el que emana de la comparación entre los itinerarios de Carlos Astrada y Jean Paul Sartre. El primero, uno de los más relevantes pensadores argentinos, el segundo, acaso el símbolo mundialmente consagrado de la amalgama entre la filosofía existencial y marxismo. Astrada fue severo con la obra de Sartre; sin embargo, el trabajo intentará mostrar los "camino paralelos" que llevan a ambos de la existencia a la praxis. En suma, veremos, a través del cotejo de los recorridos de Astrada y Sartre, los sentidos de la imbricación entre el existencialismo y el marxismo o el posible cruce entre Heidegger y Marx.*

Palabras clave: *Palabras clave: existencia, historicidad, praxis.*

Abstract: *By the mid 20th century, Existentialism and Marxism are attracted each other, causing a series of crosses philosophically and intellectual of great caliber. Our work aims to imagine one not very busy: the emanation from the comparison between the itineraries of Carlos Astrada and Jean Paul Sartre. The first, one of the most important Argentinean thinkers, the second, perhaps the globally acclaimed symbol of amalgam between the existential philosophy and Marxism. Astrada was severe with the work of Sartre. However, this article will attempt to show the "parallel roads" leading to both of the existence to the praxis. In short, will see, through the matching of the travels of*

* Licenciado en Ciencias Políticas y Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Investigador de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y Universidad Nacional de General Sarmiento. Correo electrónico: leoeiff@yahoo.com.ar

Astrada and Sartre, the senses of the overlapping between Existentialism and Marxism, or the possible crossover between Heidegger and Marx.

Keywords: *Existence, historicity, praxis.*

Se reconoce el reproche, que convierte al marxismo en una escatología, y que ha sido contestada por Astrada (...) El marxismo habría hipostasiado el absoluto del fin de la historia, introduciendo la noción de una mediación absoluta, contradictoria con la exigencia marxista de una mediación que hace sus pruebas en la experiencia o que debe ser ella misma mediada. Sería fácil contrarrestar desde Kojève (quien relee a Hegel en una perspectiva marxista, pero después de haber pasado por la experiencia de la lectura de *Ser y tiempo*) o desde Sartre, o aun desde Merleau-Ponty, esta interpretación del marxismo que hace de él una filosofía de la ‘mala infinitud’. Sartre, en ‘Cuestiones de método’ (Introducción de *Crítica de la razón dialéctica*), señala hasta qué punto la categoría heideggeriana de proyecto –momento *desalejante* de la temporalidad, que carece de contenido, pero por el cual el hombre viene al encuentro de sí mismo desde el fondo del futuro– no es ajena al pensamiento de Marx.

Oscar Masotta.

Carlos Astrada no escatimó denuestos cada vez que se refirió a Sartre y a su obra. El personaje no le causaba ninguna simpatía. Pero, además, cada referencia negativa hacia la filosofía sartreana procuraba esmerilar su influencia en el mundo intelectual argentino y latinoamericano, que, como se sabe, era grande. Astrada deploraba el vínculo de dependencia de nuestra intelectualidad respecto a las novedades venidas de París y lo hacía, a veces, recurriendo al acervo nacionalista –que para nada le era ajeno–, pero en realidad el motivo era otro: el cotejo con la verdad filosófica no había que ir a buscarlo a París sino del otro lado del Rhin. Aunque Astrada no proponía, como se dice,

una disputa entre “viudas” (las viudas serias y circunspectas de Husserl, Scheller o Heidegger contra las viudas dicharacheras de Sartre y los existencialistas de café), sino una sensibilidad filosófica acorde con los tiempos, que, en el caso de Sartre y su sequito, se extraviaba en modismos pseudo filosóficos y en las banalidades del compromiso. Guillermo David¹ consigna algunas declaraciones de ese tenor: Astrada llama a Sartre “agente del sionismo internacional”, “periodista y pseudo filósofo”, “*genio* ideológico coreado por los papanatas y dementalizados del colonialismo latinoamericano”; en la revista “sartreana”, *El escarabajo de oro*, opina sobre el francés: “lo admiro como el óptimo portero de la rebeldía de los otros, a los que prologa abundantemente, haciéndose pasar por el francotirador de la rebeldía propia”. Y en *La doble faz de la dialéctica*, de 1962, va a afirmar que “la posición anarco-tercerista de Sartre hace aún estragos en ciertos sectores de Latinoamérica, y entre nosotros ha influido negativamente en jóvenes universitarios y estudiantes –los de la mesocracia que padecemos– y en personas de ideas sociales confusas y horros de las más elemental cultura filosófica”². Eran los años 60 y Sartre, es verdad, se la pasaba prologando, y no sólo a Fanon, “libros revolucionarios”, manifiestos, etc. El Sartre tercermundista, “anarco-tercerista”³, de los 60 debió enervar a nuestro filósofo, quien había recientemente peregrinado a la China de

¹David, Guillermo. *Carlos Astada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2004.

²Astrada, Carlos. *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata, 2003, p. 97.

³ Lo que explica, dice Astrada, “su actitud frente al atraco imperialista a Hungría, su apreciación de la Revolución Cubana surgiendo ésta por generación espontánea y desarrollándose sin programa” y su influencia en “los círculos trotskistas” (*ídem*). La posición de Sartre es anti-histórica y anti-dialéctica; por el contrario, las filosofías dialécticas e históricas, como la de Astrada, comprenden que el movimiento liderado por Fidel era socialista desde el desembarco del Granma, aunque ellos todavía no lo supieran, y que la Hungría socialista, no importan las huelgas obreras, los comités de fábrica combinados con reclamos de libertades públicas, sufrió un intento de atraco del imperialismo *yankee*, que fue abortada por la intervención revolucionaria del Ejército Rojo. El artículo de Sartre sobre Hungría –*El fantasma de Stalin*– es complejo, no exento de ambigüedades y contradicciones, pero por lo menos denuncia y condena lo evidente: la represión sangrienta del pueblo húngaro. Astrada, en nombre de la dialéctica y la historia, elude el suceso concreto, extraviando, penosamente, cualquier sentido de justicia para abordar los acontecimientos. Por suerte no va a ser una constante en su obra.

Mao (Sartre y Beauvoir lo hicieron en el 56, antes del cisma chino-soviético, así que no podían volver convertidos al maoísmo, aunque simpatizaron con la revolución china y Beauvoir escribió el libro de rigor) y alentaba una convergencia entre América Latina, Asia y África capaz de suscitar una revolución contra el imperialismo reinante. Por otra parte, el mote de “periodista” provenía directamente de Heidegger quien calificó así el intento sartreano de conectar la filosofía con las exigencias perentorias del presente: habladorías, avidez de novedades, periodismo. Como sea, para Astrada, la influencia política de Sartre era nociva o directamente nefasta; su obra filosófica, un conjunto de razonamientos incoherentes, apoyados superficialmente en la fenomenología y, sobre todo, en Heidegger –centro de cualquier disputa contra el sartrismo: Sartre entendió mal o ni siquiera comprendió algo de *SeinundZeit*.

Sin embargo, más allá de las diatribas, las trayectorias y las apuestas de ambos se asemejan y no sólo porque los dos se formaron filosóficamente –incluidas las respectivas estadías en Alemania– en el clima de la filosofía alemana de los años 20 y principios de los 30, cuya discusión moldeada en el problema de la existencia y en las relaciones entre ontología y fenomenología fue crucial para ambos, sino también, y sobre todo, porque la cuestión de cómo dotar al *existente* de una práctica concreta, históricamente situada, los arrojó, de manera casi simultánea, hacia el planteamiento de la relación entre la filosofía de la existencia y el marxismo. Sartre y Astrada fueron filósofos “existencialistas”, que, en determinado momento, creyeron indispensable volcarse hacia una convergencia filosófica y política con el marxismo. En el primer caso, interrogando el concepto heurístico medular de dicha corriente: la dialéctica. Y en el segundo, asumiendo el lenguaje de las izquierdas, discutiendo siempre con sus dogmas más arraigados, pero situándose de su lado en el marco de la guerra fría.

Pues bien, nos gustaría indagar en las relaciones entre existencialismo y marxismo a través de las obras de Astrada y Sartre, ya que, puestas frente a frente, resaltan, a pesar de las diatribas astradianas: he aquí su “anti-sartrismo paradójico”, las hebras que las unen. Por otra parte, dicha relación nos evita cualquier apelación a las “lógicas de la recepción”, ubicando la problemática teórica de ambos en un plano de estricta igualdad. Igualdad que supone la posibilidad de cotejar una temporalidad tan distante

de los ciclos filosóficos europeos –sujeto, humanismo, crítica del sujeto, fin de la metafísica– como de las disimetrías entre centro y periferia, o sea enhebrada por el tiempo de la existencia y la historicidad revolucionaria de la *praxis*.

Heidegger y/o Marx

Para Lukács no había dudas: *existencialismo o marxismo*.⁴ Las ontologías irracionales de la existencia no pueden imbricarse con el marxismo, no importan las intenciones de los autores, ni su ética de izquierda; el marxismo, último reducto de la razón frente a los avances del irracionalismo reinante “en la filosofía burguesa de la época del imperialismo”, es incompatible, ontológica, gnoseológica y políticamente con el existencialismo: Heidegger es irrecuperablemente de “derecha”. Adorno, con mayor sutileza, antepuso también una barrera entre la ontología fundamental de *SeinundZeit* y la tradición crítica proveniente de las izquierdas.⁵ En este sentido, el parágrafo 74 de dicha obra, “la constitución fundamental de la historicidad”, era definitivo: la historicidad del *Dasein* entroncaba, en su gestarse histórico, con la jerga *Völkisch* de la comunidad, el pueblo, el destino colectivo; nazi hasta la medula. Adorno y Lukács polemizaron, y mucho, en varios frentes, pero en este caso, a pesar de los argumentos disímiles para enfocarlo, compartían la oposición a cualquier intento de vincular a Heidegger con un pensamiento crítico y emancipador. Carlos Astrada no podía compartir esa visión. Para él, el existencialismo era “la filosofía de nuestra época”⁶ e implicaba una revolución en

⁴Lukács, George. *Existencialisme ou marxisme*. Paris: Nagel, 1961.

⁵Adorno, Theodor. “La jerga de la autenticidad”. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal, 2011.

⁶ Así lo afirmó en una de sus comunicaciones al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, en 1949, provocando una acalorada polémica con el sector católico-tomista del Congreso. En efecto, la discusión entre “existencialismo” y “tomismo” alrededor del problema de la existencia definió el sentido del Congreso y, en ese marco, la ponencia de Astrada: “El existencialismo, filosofía de nuestra época” (luego insertada como capítulo en *La revolución existencialista*) fue crucial. El Congreso de filosofía, en el que Astrada tuvo una activa y decisiva participación, consagró al existencialismo como “la filosofía de nuestro tiempo”. Debo esta información, y casi todo lo que emana de la obra de Astrada, al fundamental trabajo de Guillermo David: *Carlos Astrada. La filosofía argentina, op. cit.*

el campo del pensar filosófico para nada reñida con la perspectiva de la emancipación; testimonio de ello es su gran libro de 1952: *La revolución existencialista*, cima del pensar astradiano, y primer esbozo del encuentro entre existencialismo y marxismo.

El tránsito hacia lo concreto –Sartre citará en *Question de méthode* el texto de Jean Wahl *Vers le concret* como síntoma del envión filosófico de su generación⁷– traza el contexto, “clima espiritual” dice Astrada, de irrupción del existencialismo, cuya disconformidad con la creciente abstracción de la filosofía del conocimiento neokantiana o positivista “vislumbra en el existir (*Dasein*), el único acceso a la vida, como peculiar modo de ser”⁸. Al llamado husserliano a “volver a las cosas mismas” se le agrega la motivación existencial, que siempre cinceló el auténtico filosofar. Astrada rastrea “la actitud existencial” en la historia de la filosofía y, como Karl Löwith, encuentra en el pensamiento alemán del siglo XIX, de Hegel a Nietzsche, un quiebre filosófico que inaugura otro pensar. Entonces: el existencialismo, en todas sus variantes, parte, contra el *ego* abstracto del racionalismo y los sistemas idealistas, del hombre concreto, históricamente situado y arrojado a su singular existir. La existencia es una dimensión que no puede objetivarse, devenir objeto de conocimiento ni tampoco puede captarse a partir de un sujeto de conocimiento, reclama una actitud distinta a las que provienen de las teorías gnoseológicas en boga. Por eso, argumenta Astrada, dicha corriente no puede interpretarse como una “filosofía de la crisis”, si por ello se entiende, como sugería en la década del 40, y en el escenario de la disputa por su comprensión, Norberto Bobbio en *El existencialismo. Ensayo de interpretación*⁹, una respuesta acorde al naufragio del sentido provocado por el estallido de las guerras mundiales, que minaron la confianza en la razón y el progreso; por el contrario, la irrupción del existencialismo no admite una explicación exterior, como efecto de un contexto, sino que debe comprenderse como respuesta filosófica a las antinomias del pensamiento moderno, o sea, intrínseca

⁷Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960, p. 23.

⁸Astrada, Carlos. *La revolución existencialista*. La Plata: Nuevo destino, 1952, p. 29.

⁹Bobbio, Norberto. *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1951.

a la peculiar trayectoria de la filosofía moderna. No obstante, hablar de existencialismo es una convención, ya que dentro de ese nombre genérico habitan filosofías disímiles, incluso antagónicas. Astrada no omite la distinción clásica entre existencialismo ateo y cristiano, pero calibra su atención en la distinción filosófica medular: por un lado se despliega una rama que enfatiza los rasgos ónticos de la existencia y termina reponiendo una antropología humanista de impronta subjetiva, es el caso de Sartre, cuya filosofía se define mejor con el nombre de *existentivismo*. Por el otro lado, aparece la analítica existencial de Heidegger, que mal puede ubicarse dentro del existencialismo, si lo entendemos como una reposición de la subjetividad, ya que la analítica es un punto de partida, no obstante crucial, para la interrogación fundamental: la pregunta por el ser. Sin embargo, aunque sea como punto de partida la analítica del ser del hombre rescata a éste, dice Astrada, de las pinzas de la objetividad y lo sitúa en su *ec-sistencia* práctica y concreta; de esta manera, Heidegger comparte el “clima espiritual” del existencialismo. Pero Astrada obligado a optar no duda: “dentro de la diversidad de las posiciones abarcadas por la común denominación de ‘existencialismo’, y de sus puntos de contacto y divergencia, cabe discernir una dirección, la de más envergadura y estrictez filosófica, sin duda, por el pensamiento de Heidegger, en el que está el pulso y el rumbo de la nueva problemática”¹⁰. Pues bien, Heidegger marca el rumbo, el camino hacia otro pensar, pero las sendas del ser alejan el pensar del filósofo germano de la estructura emplazada por *Sein und Zeit*. Y Astrada discute los motivos del alejamiento, el giro –la vuelta, *Die Kehre*– es puesto en cuestión en nombre de un *humanismo de la libertad*, que lo arroja hacia un diálogo con el marxismo. Heidegger transformó al ser en un mito y abandonó la interrogación de la dimensión ontológica de la existencia. En rigor, Astrada responde al giro heideggeriano imprimiéndole a la filosofía existencial un rodeo de nuevo cuño: la imbricación con la constelación marxiana de la *praxis* y la historicidad. Similar fue el rumbo filosófico de Sartre. Éste también rechazó la vuelta hacia el ser de Heidegger, incluso con razones semejantes a las ofrecidas por el filósofo argentino: mitologización del ser, alienación en el ser, al mismo tiempo que inició su propio

¹⁰Astrada, Carlos. *La revolución existencialista.op. cit.*, p. 42.

viraje hacia Marx y el marxismo. Caminos paralelos. Por supuesto, Astrada tenía una intimidad mayor con la obra de Heidegger y compartía los reparos que el maestro de Friburgo anteponía al existencialismo sartreano: cartesianismo, el para-sí no es el *Da-sein*, la inversión de la relación entre esencia y existencia no interroga críticamente esa relación y por eso permanece dentro de la metafísica tradicional, incluso el mote de *existentivismo* es una cita de Heidegger. Pero la conclusión de la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger explicitó sus diferencias irreconciliables con Sartre, no convencía a Astrada, quien, de esa manera, trazaba un sendero afín no sólo al de Sartre sino al de la vasta corriente filosófica que, en Francia, se forjó en los cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* que dictó Alexandre Kojève.¹¹

La llave del éxito del enfoque de Kojève se debió a su interpretación existencial de la *Fenomenología del espíritu*. En Francia, hasta entonces, Hegel era considerado un filósofo panlogista, abstracto, ejemplo del triunfo del idealismo frente al hombre concreto. Kojève conmueve los cimientos de esa lectura al sugerir que la *Fenomenología del espíritu* debe comprenderse en el marco de una antropológica existencial. La experiencia de la conciencia es relatada por Hegel a través del método fenomenológico de la descripción: la *Fenomenología del espíritu* es equiparable en método y estructura a las modernas descripciones fenomenológicas paridas por la obra de Husserl. La descripción pretende calibrar la dimensión existencial del hombre. Pero no un hombre idealizado, enfocado desde un punto de vista gnoseológico, sino el hombre tal como aparece en la historia vivida. El hombre hegeliano se define por la negación, que es trascendencia de lo dado. La trascendencia humana se da en el terreno de la historia a través de la lucha y el trabajo. Por tanto, el nudo vital de la antropológica fenomenológica hegeliana yace en la dialéctica del amo y el esclavo.

La lectura de Kojève, lo señala Vincent Descombres¹², promueve una humanización de la nada que se contrapone a la positividad del ser-dado. El hombre es negación,

¹¹Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Paris: Gallimard, 2005.

¹²Descombres, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra, 1998, pp. 27-72.

porque es una nada prospectiva que debe realizarse en el devenir histórico, y dicha realización cuadra una ontología sustentada en el deseo y la acción. Entonces: el hombre existente es deseo, acción y trabajo. Por eso, la historia se recuesta en los esclavos, quienes campean el devenir: la *Bildung* de la historia. La antropología existencial hegeliana se opone a cualquier teología, Dios será superado dialécticamente y su lugar estará ocupado por el hombre real. La *Fenomenología del espíritu* es atea.

Vale decir que la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* realizada por Kojève expresa prístinamente el clima existencial de la filosofía francesa de la década del treinta, que luego estallará en la posguerra. El impacto de su lectura quizás se deba menos a su agudo conocimiento de la filosofía hegeliana, que a su maestría para situar a la *Fenomenología del espíritu* en el centro de las más exigentes discusiones filosóficas de mediados del siglo XX. La comparación del método de Hegel con el de Husserl, ambos descriptivos, situaba a la *Fenomenología del espíritu* dentro de una estricta contemporaneidad filosófica. La humanización de la nada y su contraposición frente al ser estático de la cosa abría el camino para el contrapunto posterior entre Sartre y Merleau-Ponty acerca de la viabilidad de una ontología dualista. La separación entre naturaleza e historia –Kojève niega la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza–, por otro lado, apuntalaba la perspectiva del llamado “marxismo occidental” y del naciente existencialismo: el trabajo de lo negativo está reservado al reino de la historia cuyo despliegue supone el deseo, la acción y el trabajo humano. Y por último, la lectura kojéviana de la dialéctica del amo y el esclavo se inscribía dentro del legado de Marx. El propio Marx sostenía, en sus *Manuscritos* de París, que lo rescatable de la *Fenomenología del espíritu* se encontraba principalmente en el tratamiento de la cuestión del trabajo como forjador de la subjetividad y humanización del hombre. Pues bien, quizás sin conocer los *Manuscritos* marxianos, Kojève da una interpretación del lugar del trabajo en la odisea de la conciencia hegeliana similar a la concebida por Marx en 1844. De suma relevancia política es que el Hegel kojéviano sea perfectamente compatible con Marx.

Si Kojève tuvo el mérito, por encima de cualquier otro, de arrojar a la *Fenomenología del espíritu* dentro de la contemporaneidad filosófica de mediados del

siglo XX, será Jean Hyppolite quien le dé a los estudios hegelianos en Francia un nivel de profundidad nunca antes alcanzado. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu'* es, en ese sentido, una obra única.¹³ Sin embargo, su estilo erudito, preciso y seco –antítesis de la narración excitante de Kojève– no logra evitar el contagio del presente filosófico, a pesar de que, a diferencia de Kojève, Hyppolite se esfuerza por situar a la *Fenomenología del espíritu* en su contexto, comparando las resoluciones de la filosofía hegeliana con las de Kant, Fichte y Schelling. Sin embargo, el cotejo con sus contemporáneos marca la singularidad hegeliana y su aproximación a las problemáticas filosóficas del siglo XX. En efecto, para Hegel, señala Hyppolite, hay que partir de la conciencia ingenua, natural, tal como se presenta, y describir el movimiento hacia el saber absoluto, que es, al mismo tiempo, saber de sí. Movimiento que, afirma Hyppolite, “si las diferencias no fueran todavía más profundas, resultaría natural comparar la fenomenología de Hegel con la fenomenología de Husserl”¹⁴. Hegel propone una historia del *alma* que se aleja de la deducción de la representación fichtiana y del idealismo trascendental de Schelling para acercarse a Husserl, a pesar de las notorias diferencias. El otro punto que distingue a Hegel de sus contemporáneos se debe a que la experiencia de la conciencia no es meramente una experiencia teórica, sino que abarca la totalidad de la experiencia existencial del hombre: “y si hace un momento pensábamos en la comparación de la *Fenomenología* de Hegel con la de Husserl podemos ahora descubrir una coincidencia con las filosofías existenciales que florecen en nuestros días”¹⁵. En suma, el estudio detallado de Hyppolite revela, según Merleau-Ponty, el rasgo existencialista de la *Fenomenología del espíritu*. Eric Weil (*Hegel et L'État*) buscó matizar el giro existencialista de los estudios hegelianos, que tendían a reforzar el momento de la *Fenomenología*... en detrimento del Hegel posterior, condenado como el filósofo del Estado prusiano –Sartre y Merleau-Ponty, por ejemplo, aceptaron sin interrogarla la leyenda marxista del viraje reaccionario de la filosofía

¹³ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu'*. Barcelona: Península, 1998.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Idem.*

hegeliana–, revelando las líneas de continuidad entre, digamos, el Hegel de Jena y el de Berlín, cuya *Filosofía del derecho* no era reaccionaria sino, por el contrario, moderna, progresista y liberal.

Guillermo David encuentra similitudes entre la trayectoria filosófica de Carlos Astrada y la de Hebert Marcuse, entre otras figuras de la Escuela de Frankfurt. Ambos pretenden entroncar las enseñanzas heideggerianas con el legado dialéctico y revolucionario de Hegel y Marx. No obstante, el breve *racconto* de la lectura kojéviana revela una problemática común respecto a los hilos conducentes de la aventura filosófica astradiana: *existencia, praxis e historicidad* –no la cuestión del “fin de la historia”, otro afluente del pensamiento de Kojève, desplazado de la temática del cruce entre existencialismo y marxismo, luego recuperado en los debates acerca de la teología política y el mesianismo. Las tres nociones cincelaron las discusiones filosóficas francesas de posguerra, basta pensar en las polémicas entre Sartre y Camus o entre Merleau-Ponty y Sartre. Astrada lo advirtió rápidamente y apuntó sus cañones contra “las versiones francesas” que abordaban esa problemática, sus textos sobre Hegel y Marx, por caso *Trabajo y alienación* de 1965¹⁶, se ocupaban de trazar una frontera entre su interpretación y la que surgió de los cursos de Kojève, cuyo punto de mayor discrepancia es la posibilidad de una objetividad no alienante: el resultado objetivo del proceso de trabajo, la íntima relación hombre-naturaleza, no implica necesariamente una enajenación. Sin embargo, había un elemento de esa lectura, al que Astrada no era ajeno, y que tendía a volver porosas las fronteras que el filósofo argentino construía; me refiero a la *politización* de la filosofía. Descombres, lo señala en el libro citado: en Francia, la postura política es decisiva para legitimar cualquier perspectiva filosófica. Decisiva también se volvió para Astrada (los viajes a la URSS en el 56 y a China en el 60 están sincronizados con cambios en el orden de sus preocupaciones filosóficas), y aunque sostuviera que su lectura de Marx se ceñía a su dimensión filosófica, alejada de cualquier propósito ortodoxo, “pues estamos al margen de toda militancia partidista”¹⁷,

¹⁶Astrada, Carlos. *Trabajo y alienación*. Buenos Aires: Siglo veinte, 1965.

¹⁷*Ibíd.*, p. 13.

no podía obviar la politicidad de la lectura. Como Sartre, Astrada buscó dotar al marxismo de una filosofía acorde a las exigencias del presente intelectual de mediados del siglo pasado, cuya traducción era, además de una vigorización de la dialéctica, la convergencia del marxismo con el pensamiento existencial y con la apuesta cadente de la época: la revolución socialista en el Tercer Mundo.

En rigor, el cruce entre las nociones de *existencia*, *praxis* e *historicidad* estrechó, correlativamente, los lazos entre la filosofía y la política y los puso en primer plano. En este sentido, la perspectiva de Astrada se acerca más a la de Sartre o, con los matices correspondientes, a la de Merleau-Ponty, que a la de sus compañeros en los cursos de Friburgo, co-discípulos dilectos de Heidegger, Hans Gadamer o Wilhelm Szilasi. El empalme entre la *ec-sistencia* y la *praxis*, temprana intuición astradiana, fue politizando su derrotero hasta conquistar la medula de su pensar filosófico. Allí, en el vértice de ese derrotero, Astrada se topa, una y otra vez, con el denostado, “periodista y pseudo filósofo”, Jean Paul Sartre.

La primacía existencial de la praxis

La praxis en Heidegger y en Marx es el título de una conferencia pronunciada por Astrada a su vuelta de Alemania en el significativo año de 1933 –luego fue insertada, con algunas modificaciones, como capítulo en su último libro: *Martín Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*, publicado en 1970¹⁸–, que ya despunta el cogollo de su preocupación filosófica –*La revolución existencialista* puede leerse como una ampliación y profundización de dicha conferencia– y la audacia de comparar, contra la tradición marxista expresada por Lukács y Adorno, y suscitando un diálogo enriquecedor entre “un filósofo de inspiración ontológica y el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente”¹⁹. Heidegger y Marx comparten el punto de partida,

¹⁸Astrada, Carlos. *Martín Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

¹⁹*Ibíd.*, p. 107.

el anclaje, el inicio del filosofar: la esfera pragmática y cotidiana de la existencia. Así, contra el postulado de un sujeto teórico, *ego* abstracto o sistema idealista, o sea, respectivamente, contra Husserl y Hegel, ambas perspectivas parten de la dimensión práctica de la existencia. Constelación que declina cuatro rasgos, que, digamos, hilvanan la comparación: 1) la historicidad de la existencia; 2) el *mitsein* y el hombre como conjunto de relaciones sociales; 3) relación práctico-transformadora con el mundo, amañalidad y cuidado (*sorge*), trabajo y revolución; 4) existencia situada y contexto histórico-social. En todos los casos, la relación con el mundo, el estar en el mundo, es práctica, antes que teórico-gnoseológica, y recaba en el hombre social y en la historicidad del drama humano. Las *Tesis sobre Feuerbach* son leídas por Astrada, como muchos otros, como el esbozo de una *filosofía de la praxis* y por eso son puntales en la comparación con Heidegger, quien realiza la analítica existencial del *Dasein* a través de su dimensión pragmática: la comprensión práctica, cotidiana, la amañalidad, el manejo de los instrumentos, es comprensión óptica de la existencia arrojada del *Dasein* y, a su vez, comprensión ontológica del ser del *Dasein*. Para Astrada, la filosofía de la *praxis* marxiana realiza un trayecto similar a partir de la noción de *trabajo humano*: “mediante este proceso, actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza, desarrollando las facultades que en ella dormitan”²⁰. Los ecos aristotélicos de la concepción marxiana del trabajo se entroncan con la recuperación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles e iluminan una línea de continuidad con las obras de Gramsci y Arendt, pero también revelan la certera intuición de Astrada: la comprensión práctica del mundo es, al mismo tiempo, comprensión de nuestro ser y transformación del mundo; comprensión y transformación: *praxis*.

El viejo problema, inaugurada precisamente por Aristóteles, de la distinción (y la posible oposición) entre teoría y práctica, es retomado por Astrada, en páginas medulares de *La revolución existencialista*, a fin de despejar su resolución existencial, que, por otra parte, remite directamente a Marx. Se trata de la crítica, ya muy transitada

²⁰Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Edaf, 1972, p. 187.

desde comienzos del siglo XX, a la filosofía del conocimiento que olvida la encarnadura de la experiencia vivida, antepredicativa, del mundo, cuya estructura existencial permite la posterior elaboración del punto de vista teórico, “ser ante los ojos”. La *praxis existencial* es teórica y práctica, ya que supone una comprensión específica, un enfoque singular, cuya posibilidad ontológica está dada por la facticidad del *Dasein* y su particular modo de ser. Como dijimos, la *praxis existencial*, posición inicial de Heidegger, remite a Marx quien reconocía que toda vida social es práctica: “la *praxis* reconocida como el factor decisivo, como la actitud transformadora de la existencia se revierte en teoría de la transformación de la estructura social”²¹. Ahora bien, la *praxis existencial* tiene una órbita propia: la historicidad. El estar-en-el-mundo del *Dasein* es un gestarse histórico con otros y en Marx el anclaje social del hombre supone la dinámica histórica. Concluye Astrada que, en este sentido, es patente la dimensión existencial de la posición marxista, cuya dialéctica, a diferencia del idealismo hegeliano, devino “el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones planetarias”²². Desde el núcleo de *Sein und Zeit*, Astrada abrió una brecha que finalmente lo llevaría hasta, como dice Guillermo David, el dragón de la dialéctica. Pero todavía el ritmo lo sigue imponiendo Heidegger.

Sin embargo, el camino elegido por el maestro de Friburgo incomoda a Astrada y lo empuja hacia una encrucijada. La ontología fundamental abre dos direcciones: o se va hacia la interrogación de la verdad del ser prescindiendo del anclaje óntico-ontológico del *Dasein*, arriesgándose a reponer la objetividad de la antigua ontología o una teología sin Dios, o se perfila una interrogación del ser anudado a la comprensión propia del *Dasein*, ya que toda verdad es relativa a su existencia, abriendo un horizonte temporal de transformación ligado a su inmanencia existencial: el despejo del ser es *praxis* transformadora; por el contrario, el mito del ser anula la *praxis*. El *Dasein* no puede ser un mero depositario de la verdad del ser, es un ente dotado de la capacidad de actuar y transformar, y es ese rasgo, óntico-ontológico, el que revela la verdad del

²¹Astrada, Carlos. *La revolución existencialista*. op. cit. p. 55.

²²*Ibíd.*, p. 57.

ser. Astrada optó y sorteó la encrucijada: un *Dasein* como acción antes que como escucha, y la elección invocaba la apertura hacia Marx. Astrada cita la incitación heideggeriana en *Carta sobre el humanismo* en el sentido de un encuentro con la dimensión esencial de la historia trazada por Marx, pero los caminos se habían bifurcado y la acelerada inmersión de Astrada en el marxismo produjo un hiato insalvable con el llamado “segundo Heidegger”²³, que el intento de recomposición y balance de la relación, cuyo testimonio escrito es el último libro astradiano: *Martín Heidegger*, no alcanzó a suturar.

La existencia humana del *Dasein* acontece en comunidad, es un co-acontecer en una situación histórica concreta, que fundamenta una *praxis* social tendiente a discontinuar el curso del mundo, es el comienzo de una acción. Se trata de dotar de estructuras histórico-concretas a la analítica, a veces demasiado formal, del *Dasein*. Astrada recurre al inquietante párrafo 74 de *Sein und Zeit* y lo interpreta en clave de una *praxis* comunitaria emancipada (en estricta continuidad con su ensayo sobre *El mito gaucha*), pero, al mismo tiempo, reenvía a la estructura dialéctica de la historia, para nada incompatible con el fundamental arrojado del *Dasein*, como malla concreta de la *praxis*. Astrada habla de comunidad y no de clases. En efecto: *La revolución existencialista* es un texto de convergencia y de mutación; allí conviven el lenguaje heideggeriano con el filón nacionalista, entendido como reunión mítico-histórica de una comunidad y una *praxis*—*El mito gaucha*—, junto al paulatino reconocimiento de la longitud planetaria que adquiere la dialéctica de la *praxis* marxiana, que la tornan, como sentenció el famoso *dictum* sartreano: la filosofía insuperable de nuestro tiempo. El *Dasein* es sus propias posibilidades, pero en Heidegger esas posibilidades permanecen en el limbo de lo abstracto, hay que concretizarlas señalando que es el hombre singular concreto el que piensa y activa esas posibilidades en dirección a su *humanitas*. Y si, la cuestión del humanismo campea la discusión, cuya hermandad con la revolución, posible derivado de la *praxis existencial*, se le reveló a nuestro autor, en un breve plazo, como indubitable.

²³Véase Astrada Carlos. *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires: Procyón, 1957.

¿Pudo habersele revelado a Sartre en un sentido similar? Astrada se apresuraría a responder que no. El cartesianismo, la prisión del *cogito*, le obturaron la posibilidad de comprender la analítica existencial del *Dasein* y con ello sus posibles derivaciones hacia una concreción práctica de su estructura óntico-ontológica. Y en efecto, *El ser y la nada* reprocha a Heidegger que la analítica existencial prescindiera de la dimensión de la conciencia, el *Dasein* arrojado ya no podrá recuperarla; por el contrario, para alcanzar, dice Sartre, la certeza existencial de nuestro ser-para-si “il faut partir du *cogito*”²⁴. No importa que se trate de un “cogito pre-reflexivo”, ajeno al substancialismo cartesiano, crítico del *Ego* trascendental husserliano, que perfila una conciencia no tética, eyectada y habitada de cabo a rabo por el mundo. El sostenimiento de la perspectiva del *cogito* le granjeó a Sartre las mayores críticas, en general, sustentadas en la incompatibilidad entre el *Dasein* y la conciencia como ser-para-si. Astrada acompañó ese coro crítico, cuya voz principal sigue siendo la de Merleau-Ponty, y no agregó nada singular. Sin embargo, el texto, donde Sartre teoriza por primera vez su noción de conciencia, partiendo de la primera fenomenología husserliana para luego discutir su desplazamiento hacia el *Ego* trascendental a partir de *Ideen I*, que, además, condensa los resortes medulares de su ulterior filosofía existencial, concluye sugiriendo una convergencia entre la fenomenología de la conciencia y el materialismo histórico: ambos superan la añeja dicotomía entre sujeto y objeto y se encuentran subrayando la estricta contemporaneidad y correspondencia entre el Yo (*moi*) y el mundo. Recordemos: en *La trascendencia del Ego*, de ese texto hablamos²⁵, el Yo es un objeto del mundo y la conciencia, por el contrario, un absoluto impersonal, relativo al mundo, “que no tiene más nada que se parezca a un sujeto”. Conciencia y muerte del sujeto. Extraño, o por lo menos más complejo que las interpretaciones que hicieron de Sartre un vulgar filósofo de la subjetividad: la risa foucaultiana, sigilosa y filosófica, acaso mude en mueca de estupor. Como sea, lo interesante es que este descubrimiento de la estructura impersonal de la conciencia despierta el cruce con el marxismo, cuyo énfasis

²⁴Sartre, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 116.

²⁵Sartre, Jean Paul. “La transcendance de l'Ego”. *Recherches Philosophiques*, Vol VI (1937). 85-123.

en la *praxis* no era incompatible con una conciencia estallando en el mundo. Y bien: *Dasein* o conciencia; sus estructuras formales reclaman encarnarse en una *praxis* existencial singular y concreta y nadie mejor que el marxismo para proveerla.

En sus *Carnets de guerre*²⁶, Sartre indaga el problema de la historicidad a partir de Heidegger, pero no deja de advertir el vínculo posible con Marx; como en el derrotero astradiano, el cotejo con la dimensión de la historia va tejiendo la relación entre el pensar existencial y el marxismo. No obstante, el camino de Sartre hacia Marx será tortuoso. En *El ser y la nada*, por ejemplo, se ubica a Marx dentro del “espíritu de seriedad”, ya que su pensamiento privilegia al mundo objetivo sobre la conciencia, pero el escollo principal no será otro que la noción existencial de libertad.²⁷ En efecto: Astrada advierte que la confusión entre el *Dasein* y la conciencia somete a la libertad a la celada del *cogito* y la maniatada en una perspectiva individualista, acósmica, sin reverso carnal, diría Merleau-Ponty (Merleau-Ponty y Astrada realizan críticas similares: la libertad como puro hacer, extravía su “para qué” concreto). La conciencia no puede advenir a la historia común, y cuando lo intenta sólo se limita a ampliar su poder mágico, co-extensivo al mundo; en cambio, el *Dasein*, sí tiene esa capacidad “advenidora”, sólo que Heidegger limitó la noción de libertad a su aspecto ontológico, fundamento del existir finito y posibilidad abismal; por ende, hay que añadirle a esa libertad una *ipseidad* histórico-práctica, un devenir humano, que Astrada bautiza con el nombre de *humanismo de la libertad*.

Ahora bien, Sartre y Astrada coinciden, otra vez, contra el llamado heideggeriano a superar la metafísica humanista, recogido luego por las variaciones filosóficas francesas de la “disolución del hombre”, el “anti-humanismo teórico” o la “muerte del hombre”, en su intento de fundar una filosofía relativa a la *humanitas* del hombre existente, que no es otra que la *praxis* en cuanto experiencia de una libertad históricamente situada.

²⁶Sartre, Jean Paul. *Diarios de guerra, 1939-1940*. Buenos Aires: Losada, 1983.

²⁷Sartre, Jean Paul. *op. cit.* p. 669.

Humanismo y filosofía de la praxis

Merleau-Ponty explora en *El hombre y la adversidad*, ensayo bisagra dentro de su derrotero filosófico, dos variantes del humanismo. Por un lado, el humanismo clásico, heredero de la ilustración, que es definido como un humanismo “de sobrevuelo”, incapaz de dar cuenta de la adversidad, de la resistencia de lo sensible o de la agonal relación maquiaveliana entre la *virtù* y la *fortuna*. Por otro lado, Merleau-Ponty descubre la irrupción de un *nuevo humanismo*, que interioriza la realidad de la contingencia, asume la *mélange* del espíritu y el cuerpo, el obrar del lenguaje. Los ejemplos de esta nueva etapa histórico-filosófica, que requieren como correlato *otro humanismo*, se extraen del psicoanálisis freudiano, la literatura proustiana, la fenomenología, la crisis del marxismo revolucionario y la ascensión de la lógica de la guerra fría.

El humanismo de hoy ya no tiene nada de decorativo ni decoroso. Ya no prefiere al hombre en contra de su cuerpo, al espíritu en contra de su lenguaje, los valores en contra de los hechos. Ya no habla del hombre y del espíritu más que sobriamente, con pudor: el espíritu y el hombre no *son* nunca, se reflejan en el movimiento por el que el cuerpo se hace gesto, el lenguaje obra y la coexistencia verdad (...) Hoy, un humanismo no opone a la religión una explicación del mundo: empieza por la toma de conciencia de la contingencia, luego viene la constatación continuada de una unión sorprendente entre el hecho y el sentido, entre mi cuerpo y yo, entre yo y los demás, mi pensamiento y mi palabra, la violencia y la verdad, es la negación metódica de las explicaciones, porque ellas destruyen la mezcla de la que estamos hechos, y nos hacen incomprensibles para nosotros mismos.²⁸

No obstante, podrá argüirse que nuestro autor va paulatinamente modificando

²⁸Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Paris: Seix-Barral, 1964, pp. 301-2.

su lectura del humanismo hasta llegar a las reflexiones crítica halladas en *Lo visible y lo invisible*. Aunque también hay otra lectura posible. Porque el modo de presentación del humanismo no parece coincidir demasiado con la idea de una metafísica humanista; es más: el nuevo humanismo, humanismo serio, ha interiorizado, hecho propio, la crítica al humanismo como *technè*. En efecto, la filosofía de *lo político* merleau-pontyana induce a pensar en un *humanismo político*, en la senda del “momento maquiaveliano”, despojado de cualquier teleología de la conciencia o de la historia, cuya *praxis* política es carne del mundo. Merleau-Ponty pergeña estas reflexiones a partir de una intrincada discusión filosófica y política con Sartre; sin embargo: ¿el nuevo humanismo (político) se opone radicalmente al humanismo existencialista? Merleau-Ponty a veces parece sugerir que sí –*Las aventuras de la dialéctica, Lo visible y lo invisible*– y a veces se permite dudar, como en el final del prólogo a *Signos*, y convoca a seguir leyendo a Sartre²⁹, cuya obra no disuelve el maleficio de la vida en común en una humanista apuesta pascaliana y asume que “el mal no es creado por nosotros o por otros, nace en este tejido que hemos tendido entre nosotros, y nos asfixia”³⁰. No obstante, Merleau-Ponty no se priva de corregir el colofón sartreano y dice que “la conclusión no es la rebeldía sino la *virtù* sin resignación”. Pero acaso el cruce con el “humanismo de la libertad” propuesto por Astrada, que, por un lado comparte las críticas merleau-pontyanas a Sartre y por el otro lado conforma, con este último, una constelación, que podemos llamar, gramscianamente, filosofía de la *praxis*, ofrezca una cuña para trocar el humanismo político y la filosofía de la *praxis*.

Dos puntualizaciones, más o menos obvias, acerca de la convergencia entre la cita merleau-pontyana y el derrotero de nuestros autores. En primer lugar, Astrada destaca la caducidad del humanismo clásico, como ideal formativo o estético-moral, y heideggerianamente o frankfurtianamente, muestra la convergencia entre ese ideal y el dominio técnico o la racionalidad instrumental reinante en el capitalismo organizado del siglo XX. Frente a esa deriva atroz urge la conformación de un humanismo

²⁹*Ibíd.*, p. 45.

³⁰*Ídem.*

ontológico-existencial. La primacía existencial de la *praxis*, el reconocimiento de la historicidad y la sociabilidad originaria del ente que llamamos hombre preconizan un humanismo de nuevo cuño. La destrucción de cualquier atisbo de esencia humana, la ruptura con el platonismo o el nietzscheano crepúsculo de los ídolos –Astrada tiene un destacable filón nietzscheano en su filosofar–, reenvía al hombre existente, al encuentro con su libertad, que no es esencia sino posibilidad: *praxis*. Entonces, el humanismo de la libertad admite esa unión sorprendente, que señala Merleau en la cita, gracias a la imbricación entre la *existencia*, la *historicidad* y la *praxis*; los tres rasgos medulares de ese *otro* humanismo, que nació de la cenizas del anterior, a quien Marx definió como burgués.

En segundo lugar, el humanismo decoroso y decorativo se expresa en las exhortaciones del Autodidacta, que causan la burla despectiva de Roquentin, quien concluye: “no cometeré la tontería de calificarme de ‘antihumanista’. No soy humanista, eso es todo”.³¹ Sartre, se sabe, declaró luego que el existencialismo era un humanismo, pero el humanismo existencialista rechaza cualquier postulación de una naturaleza humana esencial, mancillada por los avatares de la historia, que habría que reencontrar, nudo de la “tesis” del Autodidacta. La humanidad de la existencia es la libertad arrojada, proyectada, *en situación*. Más adelante, el Sartre marxista va a corregir su noción de libertad a fin de enlazarla, dialécticamente, con la necesidad: la *rareté* enquistada en la vida orgánica y en la historia es la condición de la libertad, que, negando la necesidad da inicio a la *praxis*; libertad y necesidad se corresponden mutuamente. El humanismo, que cruza el existencialismo y el marxismo, pivotea sobre la noción, originalmente sartreana, de *rareté*. La *Crítica de la razón dialéctica* pretende incrustar el humanismo de la libertad en una estructura de la historia, cuya fuentes son la antropología estructural de Levi-Strauss y la “longue durée” de Fernand Braudel, anónima y comandada por la *rareté*; se trata de entrever cómo la historia se vuelve humana a través de la *praxis*. Esa intelección supone *otro* humanismo, que interioriza la adversidad y la resistencia –otra vez: la *rareté*– la contingente experiencia práctica

³¹Sartre, Jean Paul. *La Náusea*. Buenos Aires: Losada, 1947, p. 146.

en un mundo escaso y hostil, la fusión entre hecho y sentido. En rigor: otra versión de la imbricación entre *existencia*, *historicidad* y *praxis*.

Sin duda, tanto Astrada como Sartre enlazan ese *otro* humanismo con la crítica de la alienación; y entonces, ante nosotros, la declamada novedad se evapora. En efecto, los llamados a superar la enajenación se hacen en nombre de una humanidad amasada, prefigurada en la cantinela, más moral que filosófica, de la libertad. El rescate o la recuperación del hombre de su existencia enajenada sólo podrían llevarse adelante a partir de una metafísica que lo presupone libre y consciente de sí mismo. Así, se imponía una vuelta a Hegel y a Marx en clave de un humanismo de la libertad, que será el blanco predilecto del (mal) llamado “pensamiento del 68”; sin embargo, como casi siempre, Merleau-Ponty se adelantó y le lanzó un golpe de nocaut al “marxismo existencialista”: “el hombre está oculto, bien oculto, y esta vez no hay que dejarse engañar: eso no quiere decir que está ahí bajo una máscara, dispuesto a aparecer (...) bajo la máscara no hay rostros, el hombre histórico no ha sido nunca hombre, y sin embargo ningún hombre está solo”³². Máscaras sin rostros, juego de semblantes, significantes vacíos, pues, la cita merleau-pontyana condensa el sentido filosófico de la “novedad” postestructuralista; pero Merleau-Ponty no se permite la frivolidad de despachar el intento sartreano, y para nosotros también astradiano, en el trasto desvencijado del humanismo clásico; por el contrario, lo vuelve a interrogar una y otra vez. ¿Por qué?

Una sospecha: Sartre, Merleau-Ponty y Astrada compartían una sensibilidad política ligada a la noción de *praxis*; fueron, o intentaron ser, filósofos de la *praxis*. El problema de la encarnación de la *praxis*, el acceso de lo concreto o a la materialidad de la existencia, aunque indirecto, mediado por una historia situada, otorgaba una politicidad inherente, una radicalidad filosófica. Por otra parte, esa búsqueda de lo sensible-concreto, de la materia-trabajada, distingue sus perspectivas de aquellas que ontologizanlo *político* a partir del lenguaje. Así, la filosofía de la *praxis*, anclada en la carne del mundo o en la materialidad rara de la historia, permite dislocar la vigente

³²Merleau-Ponty, Maurice.*op. cit.* p. 44.

centralidad discursiva para pensar *lo político*. Acaso el humanismo de Astrada y Sartre haya consistido menos en la búsqueda de una verdad del hombre que en la apertura de una perspectiva que despeje el rasgo práctico de la existencia, la primacía del encuentro material y sensible con el mundo –que no excluye al lenguaje, pero evita desligarlo de la historicidad material de la existencia–, a cuya orientación prospectiva cabe el nombre de *praxis*. ¿Había que bautizar dicha perspectiva como “humanismo de la libertad”? Astrada creyó explícitamente que sí, Sartre dudo más, su remisión al humanismo, más allá de la famosa conferencia, es esporádica, pero el nombre parece caberle por entero; en cambio, Merleau-Ponty rechazó el cruce entre la carnalidad de la *praxis* y el humanismo. Sin embargo, la clave no estaba allí, en la discusión sobre el humanismo, digo, sino en la potente politicidad de la *praxis*. En rigor: es dable atisbar un diálogo entre el *humanismo político* –maquiaveliano– de Merleau-Ponty y la *filosofía de la praxis* tal como fue pergeñada, enhebrando los hilos del existencialismo y el marxismo, por Astrada y Sartre.

En suma: las diatribas astradianas respecto al existencialismo sartreano no terminan de trazar una frontera entre sendas filosofías; por el contrario, los caminos no dejan de mezclarse, confundirse. Quizás este en juego otra idea de frontera, la que moviliza, por ejemplo, Martínez Estrada, cincelada por la porosidad, el entre y el cruce. Astrada y Sartre: aunque sólo uno leyó al otro, sus pensamientos pueden comprenderse en esa zona fronteriza, que, a veces, se nos revela como desierta, abandonada por los jirones que provocan las periódicas renovaciones de las modas filosóficas, pero que, también a veces, pueden volver a poblarse y revelarnos, en medio del gentío y la confusión, algo sobre la emancipación.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2011.
- Astrada, Carlos. *La revolución existencialista*, La Plata, Nuevo Destino, 1952.
- Astrada, Carlos. *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyón, 1957.
- Astrada, Carlos. *El mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964.
- Astrada, Carlos. *Trabajo y Alienación*, Buenos Aires, Siglo XX, 1965.
- Astrada, Carlos. *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Quadrata, 2003.
- Astrada, Carlos. *Martín Heidegger (de la análitica ontológica a la dimensión dialéctica)*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- Bobbio, Norberto. *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Descombres, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de la filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Heidegger, Martín, *La carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1988.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu'*, Barcelona, Península, 1998.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2005.
- Lukács, George. *Existencialismo y marxismo*, Paris, Nagel, 1961.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Edaf, 1972.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París, Gallimard, 1960 (traducción castellana: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964).
- Sartre, Jean Paul. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean Paul. "La transcendence de l'Ego". *Recherches Philosophiques*, Vol VI (1937).
- Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

Sartre, Jean Paul, *La Náusea*, Buenos Aires, Losada, 1947.

Sartre, Jean Paul, *Diarios de guerra (1939-1940)*, Buenos Aires, Losada, 1983.

Reseña de *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*

Raffin, M. (editor), Buenos Aires: Aurelia Rivera Libros, 2015. 1º Edición, 302 páginas

Reseña bibliográfica por Beatriz Podestá*

Fecha de Recepción: 1º/04/2016

Fecha de Aceptación: 15/04/2016

En tiempos riesgosos de trivializar el consumo cultural bajo los efectos alucinatorios provocados por la capilaridad de las lógicas del capital que viralizan, también, al mundo intelectual con el “vivir para producir”, la práctica escritural plasmada en la materialidad del texto papel emerge, sin duda, como acontecimiento que vulcaniza el ejercicio del pensamiento en los espacios del saber académico disciplinado y reverente a las sociedades de control. *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben* irrumpe en tiempos de desdén al vuelo del águila, a la mirada que escudriña, al pensar que rumea; irrumpe en tiempos que pactan con la voracidad de la instantaneidad del consumo digital.

Michel Foucault preguntó: “¿Qué valdría el encarnizamiento de saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?”. El “extravío” como gesto filosófico, precisa el abandono de ese saber animado por la autolegitimación y su soberanía, a fin de transfigurarse en un ejercicio de búsqueda del despojo, lugar que habilita la posibilidad de asumir el riesgo de pensar de un modo-otro. La apertura a ese espacio inquieta las pretensiones o “cegueras”, en palabras de Paul de Man, del sujeto autoritario y

* Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, CHILE. Se desempeña como Docente e Investigadora en la Universidad Nacional de San Juan, ARGENTINA. En el Instituto de Filosofía dirige el Programa de Investigación Perspectivas Filosóficas en el Mundo Contemporáneo y el Proyecto Problematización de la relación experiencia-vida. Posibilidades de instancias de dislocación y resistencia frente a las tecnologías de poder sobre la vida (CICITCA 2016-2017). Es Profesora Titular Regular de las cátedras “Filosofía Contemporánea” y “Filosofía Política” en el Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, UNSJ. Correo electrónico: beatrizpodesta@speedy.com.ar

orgulloso de su saber. La percepción del guiño filosófico de un texto se advierte en su donación para ser desarticulado y desandado infinitas veces, tantas como la finitud lo permita. En tiempos de aporías irresolubles, el ejercicio filosófico dice del sacudir hábitos para explorar lo que en el pensamiento puede ser transfigurado a través de la práctica de un saber que es al mismo tiempo extrañeza y posibilidad; posibilidad de la que está privada aquella figura del “hombre alejandrino” a la que refirió Nietzsche como “corrector que se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta”.

La lectura del texto remite a la conjuración sagrada iniciada por Nietzsche y Mallarmé, continuada por Benjamin, Kafka, Musil, entre otros; remite a todos aquellos que colocaron en crisis el pensar que ya no se reconoce en un *logos* celoso y pasteurizado sino que se restituye en el espacio del vigor abismal y del *phármakon*. La “y” de *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben* se localiza en la oscilación más que en la ambigüedad, en la tensión más que en la indecisión, en la reversibilidad más que en la indeterminación, en la travesía más que en la neutralización. Esta “y” no borra la distinción, la tensa a la vez que la enrarece; no dice jerarquía ni causalidad, dice un espacio plural que se cristaliza en mixturas multiplicadoras. La “y” habilita un espacio lúdico en el que se juega la relación propia del ejercicio parresiástico, estrechez del vínculo entre escritura y experiencia de vida. El texto se dispone para el recorrido de un sobrehilvanado que reenvía a otros textos como cartas robadas, giros postales rubricados tropológicamente en temporalidades erráticas, laberínticas y mesiánicas. Las series de envíos del texto se configuran como un ejercicio transformador del “sí mismo” en juegos de verdades, no como camino de apropiación substanciadora sino como “ascesis”, “práctica de sí” en la experiencia de una forma-de-vida-otra. “¿Cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación?”, pregunta Giorgio Agamben.

Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben invita a mantener las comas entre sus autores, a desplazarse en el “entre-tonos” de teclados diferentes, a afinar el oído para percibir vibraciones diversas, a oscilar en la heterogeneidad sin

forzarla con el pensamiento piadoso que amalgama con el “común”, a sostener el “entre-lugar” poroso que convoca a la experiencia de creación en su reescritura como una forma de intervención en los escenarios políticos.

Quizás una pregunta disruptiva y anacrónica y, por ello, política, sea si no fue el Divino Marqués de Sade quien inspiró el tríptico de Hieronymus Bosch que ilustra el “pliegue” de *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*.

Reseña de Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política

Sferco, Senda, Foucault y kairós. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2015. 1º Edición, 387 páginas.

Reseña bibliográfica por Adrián Melo*

Fecha de Recepción: 31/03/2016

Fecha de Aceptación: 15/04/2016

Las sociedades occidentales contemporáneas han adecuado cualquier vivencia del tiempo a los ideales de eficacia y rendimiento que exigen sus lógicas de producción. Desde el surgimiento del capitalismo industrial, se hizo necesaria la aparición de instrumentos para sincronizar con precisión las actividades humanas, para controlar los gestos y los movimientos con el fin último de tornar a los individuos útiles, dóciles y productivos y para cincelar, bajo el paradigma normalizador, sus cuerpos y sus corazones. Como señaló J. E. Barnett, no fue el motor del vapor sino el reloj, la máquina decisiva de la era industrial moderna. De manera análoga a los movimientos mecánicos del reloj, las máquinas tecnológicas actuales miden, presagian y marcan el ritmo que regula no solo la rueda del engranaje productivo de la economía neocapitalista, sino el conjunto de los modos de actuar, pensar, amar y vivir.

Partiendo de este diagnóstico, el libro de Senda Sferco, *Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*, indaga los modos de tematizar el tiempo y de leer la historia, producidos por la tradición de pensamiento occidental con la intencionalidad de producir una ruptura en la lógica antes señalada. Para ello, recurre al método genealógico propuesto por Michel Foucault que le permite “visualizar una historia no lineal respecto de esta temática y desnaturalizar el unísono sin horizonte ni relieves que hoy escuchamos como válido”. En el lenguaje del mito, la autora encuentra

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), magister en Comunicación y Cultura por la UBA. Profesor e investigador en la UBA. Autor de libros como *El amor de los muchachos* (LEA, 2005), *Otras historias de amor* (LEA, 2008) e *Historia de la literatura gay en Argentina* (LEA, 2011). Correo electrónico: meloadrian@hotmail.com

tres figuras que básicamente han organizado la experiencia del tiempo en la Grecia Antigua: *Aión*, el anciano creador del mundo que ha existido desde siempre y existirá por siempre; la del titán *Kronos*, que viene a marcar en el mundo primigenio, la separación fundacional entre el Cielo y la Tierra y la posibilidad de una dramática distancia entre el orden cósmico y el orden de los hombres; y, finalmente, la figura relegada de *Kairós*, un bello adolescente, de pies alados y rizos sobre la frente, que habilita a concebir un tiempo otro, “un tiempo propio que permite realizar una lectura de las emergencias singulares de la experiencia humana”. *Kairós* representa para la autora, un tercer tiempo capaz de sortear la dualidad planteada por las dos figuras anteriores, que puede ser un dios menor, un *daimon* o un duendecillo y que surge del tiempo mensurable y también del azar.

Sferco se vale pues de esta figura para desarrollar una investigación sólidamente argumentada que propone como tesis principal el empleo de esa noción clásica griega del tiempo en ciertas formulaciones contemporáneas sobre una nueva experiencia de lo político a partir de lo que podría denominarse una “ontología del presente”. *Kairós* se vuelve así la figura del “momento oportuno”. El tiempo de *Kairós* es la ocasión de poder efectuar un “pliegue que haga diferencia en un contexto que ha uniformizado las posibilidades de la experiencia”.

Conjugando erudición e imaginación, el libro de Sferco ha sido estructurado en torno de una introducción, dos partes que examinan, respectivamente, la noción de *kairós* en el mundo griego y las propuestas de la última parte de la producción foucaultea, y un epílogo titulado “Políticas de *kairós*”, en el que, siendo fiel al gesto genealógico que acompaña toda la investigación, la autora no cierra el trabajo ni busca una unidad retrospectiva que lo sistematice, sino que más bien abre nuevos caminos al pensamiento y, claro está, a la acción.

Cabe destacar el acierto de proponer la noción de *kairós* en relación con los últimos desarrollos de la obra foucaultea en lo que hace a una “ontología del presente” con el fin de desarrollar y complementar las prácticas de subjetivación como prácticas de libertad, conjunto teórico inacabado y fructífero. En esta línea, estamos sin

duda ante un trabajo de corte foucaulteano y ello en un doble sentido: tanto teórica como metodológicamente. En efecto, Sferco eligió una perspectiva teórico-metodológica basada en los lineamientos foucaulteanos de una genealogía-arqueología, en este caso, respecto de la noción de *kairós*. En este sentido es importante subrayar la conexión que la propuesta foucaultea de una ética de sí reviste con la política o, más bien, que esa ética implica una política, en una relación discutible pero cierta. Y discutible sobre todo, en cuanto a las implicaciones y particularmente a los alcances.

El libro está fuertemente inspirado en los últimos textos de Foucault y, en particular, en su último curso del Collège de France titulado *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, que constituye un verdadero testamento filosófico. En él, se destaca el papel que el filósofo asigna a los cínicos en el uso y la producción de la verdad, es decir, de la parresía (su figura más extrema), con el que se engarzan la noción de *kairós* propuesta por Sferco y, naturalmente, las nociones de ética y estética de la existencia que Foucault retoma de Nietzsche.

Si la biopolítica en la que se asientan nuestras sociedades, puede ser entendida como control y administración de la vida y del tiempo, cualquier ruptura que se precie de tal, debe empezar por poner en cuestión (hasta ignorar quizás) la urgencia de los valores del tiempo actuales. Ya en su clásico estudio *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, E. P. Thompson señaló que el gran desafío para el hombre contemporáneo es perder ese inquieto sentido de urgencia, ese deseo de consumir el tiempo con resolución que la mayoría de la gente lleva con la misma naturalidad que un reloj de pulsera. En su exhaustivo y original trabajo, Sferco da pasos en ese sentido a la vez que arroja luz sobre el tiempo presente y sus posibilidades de redención.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección de correo electrónico contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas:
- Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellidos, nombre, título, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido

de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956. Nótese la sangría.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al.*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros, *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George, *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

Artículo de revista impresa

Ejemplo:

Lublink, Sara. "Who may Live the Examined Life? Plato's Rejection of Socratic Practices in Republic VII, *British Journal for the History of Philosophy*, York (UK), Routledge, Volume 19, Issue 1, (2011): 3-18.

Artículo de revista electrónica

Ejemplo:

Katsafanas, Paul. The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller. *Journal of the History of Philosophy*, [On line], 49, 1. En http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/toc/49.1.html, 87-113 (enero 2011).

Convocatoria de artículos para los próximos números

Convocatoria para el N° 7

Tema:

"Sexo, deseo, placer: discusiones sobre diversidad sexual y pensamiento queer en la filosofía y la teoría política contemporáneas"

Fecha límite de presentación:

15 de octubre de 2016

Convocatoria para el N° 8

Tema:

" Pensamiento italiano contemporáneo: las filosofías de Agamben, Esposito y Negri "

Fecha límite de presentación:

15 de abril de 2017

Dirección de Email para el envío:

contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones

“Ismos” y “Convergencias y tensiones”.



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Volumen 4 N° 6
Mayo 2016 – Noviembre 2016
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina