

00011
1 14



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



“re”:

EL PROBLEMA DE LA REPETICIÓN EN
LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :
ROMÁN DOMÍNGUEZ JIMÉNEZ

DIRECTORA:
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



MÉXICO, D.F.



2003.

COORDINACION DE
FILOSOFÍA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS CON
FALLA DE
ORIGEN**

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico o impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Rodrigo Domínguez
Jiménez

FECHA: 4/Sep/2007

FIRMA: Rodrigo Domínguez

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

*Para mi mamá y mi abuela,
mis fantasmas más entrañables,
y cuya ausencia me rodea.*

*Para mi papá,
entomólogo, quien me ha enseñado, sin filosofar,
que el humor y el coraje no son cosas compartidas,
o dicho de otro modo,
por hacerme ateo.*

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

*A mis sinodales y a mi tutora:
Dra. Esther Cohen Dabah
Dra. Silvana Rabinovich Kaufman
Mtra. Erica Lindig Cisneros
Dr. Gerardo de la Fuente Lora
Dra. Ana María Martínez de la Escalera*

A todos los compañeros del Seminario "Memoria y escritura", del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Con renovado y especial agradecimiento a la Dra. Esther Cohen Dabah, a la Dra. Silvana Rabinovich Kaufman y a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, por su apoyo y su confianza en mi trabajo.

A mis compañeros de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y a unos que otros paisanos texcocanos, por soportar mis tendencias destructivas y por favorecerme con su amistad. Muy especialmente a Cecilia Chávez y a Francisco Barrón por acompañarme con sus conversaciones en todos estos años.

*A mis otros profesores de la facultad,
especialmente de quienes guardo un especial recuerdo: Lic. Areli Montes,
Dr. Ernesto Priani, Mtra. Gabriela Hernández, Mtro. Josu Landa.*

Un agradecimiento a la familia Camacho por alojarme en París, y por ayudarme a contactar a la familia Deleuze.

A Fanny y Émilie Deleuze, por su generosidad al aceptar mi visita, y sobre todo, por regalarme, siendo yo un extraño, sus libros de Gilles Deleuze.

A Irma y Vanessa, mis hermanas, por su apoyo moral, con todo y sobrinos; a Jazmin y a Josefina por lo mismo.

A "mi jefe", Juan Manuel López, por facilitarme el estudio.

A ti, Teresa, por todas tus repeticiones, y por más.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Introducción: <i>Rol e importancia de la repetición</i> | 7 |
| Diferencia y sociedad de control. — Filosofía, generalidad y propuesta. — Filosofía de la diferencia y la repetición. — Acerca de la filosofía de Gilles Deleuze y la historia de la filosofía. — Dificultad del problema de la repetición. — Las preguntas de la repetición. — Nota sobre <i>Différence et répétition</i> . | |
| Capítulo uno: <i>Generalidad y repetición</i> | 25 |
| 1.1 La generalidad y la repetición como puntos de vista | 26 |
| Expresión, diferencia y repetición. — La diferencia <i>en sí</i> (primer comentario sobre el movimiento). — La repetición como expresión y movimiento de lo diferente. | |
| 1.2 La generalidad y la repetición desde el punto de vista de la conducta | 32 |
| Conducta y economía en la generalidad y en la repetición. — Lo irremplazable y singular: el caso de <i>Hamlet</i> . | |
| 1.3 La generalidad y la repetición desde el punto de vista de la ley | 34 |
| La ley de la naturaleza. — La ley moral. — Humor e ironía en Kierkegaard y Nietzsche. — La repetición como <i>Pathos</i> . — La repetición como <i>Physis</i> . | |
| 1.4 Repetición de lo Mismo y repetición de lo Otro | 41 |
| Repetición «desnuda» y repetición «vestida». — Repetición y disfraz. — La repetición como prueba selectiva de <i>lo absolutamente nuevo</i> . — Repetición, signo y teatro. — La repetición como <i>Phármakon</i> (segundo comentario sobre el movimiento). | |

| | | |
|------------|--|-----------|
| 1.5 | La repetición y la generalidad desde el punto de vista del concepto | 51 |
| | Representación e identidad según Heidegger. — Representación y diferencia en Aristóteles (<i>representación orgánica</i>). — Representación infinita (<i>órgica</i>) en Leibniz y Hegel. | |
| 1.6 | Genealogía de la representación | 58 |
| | La «falta» en la representación. — La copia y el simulacro en Platón. — La «inversión del platonismo». — Simulacro y Modernidad. — Aproximación a la Idea-problema. | |
| | Capítulo dos: <i>La diferencia y la repetición en la Idea</i> | 69 |
| 2.1 | Idea y multiplicidad | 70 |
| | La Idea y lo intempestivo (argumento sobre la multiplicidad en la Idea). — Idea, singularidad y problema (la abeja y la orquídea). — El procedimiento de la <i>vicedicción</i> . — La Idea como campo de intensidad. — La Idea como medio de individuación. | |
| 2.2 | La realidad, lo actual, lo virtual | 80 |
| | Lo virtual y lo real. — Lo virtual y lo posible. — Actualización y creación. — Estatuto de lo negativo en lo actual y en lo virtual. — Problemas y soluciones (la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver). | |
| 2.3 | potencia y lo trascendental en la Idea | 87 |
| | La revolución en la Idea. — La <i>concordia facultatum</i> . — Buen sentido y sentido común. — Legislación y razón en Kant y Nietzsche. — La Idea dionisiaca. — El objeto del pensamiento. — Error y estupidez. — Lo trascendental en Kant y en Deleuze. — El <i>empirismo trascendental</i> . | |

| | | |
|------------|--|------------|
| 2.4 | Genealogía de la Idea y de la pregunta | 97 |
| | Lo hipotético y lo apodictico. — Problema, pregunta e imperativo (tercer comentario sobre el movimiento). — Acontecimiento, repetición y pregunta. | |
| | Capítulo tres: <i>Tiempo y repetición</i> | 101 |
| 3.1 | La repetición en el <i>Habitus</i> (primera síntesis del tiempo) | 102 |
| | Síntesis pasiva del presente vivo. — El yo contemplativo. — Fatiga y pretensión. | |
| 3.2 | Memoria y reminiscencia (segunda síntesis del tiempo) | 106 |
| | El <i>pasado puro</i> o el fundamento del tiempo. — Síntesis pasiva de la Memoria (las paradojas del pasado). — <i>Eros</i> y <i>Mnemosyne</i> . — El Círculo de la Memoria. | |
| 3.3 | La forma vacía del tiempo (tercera síntesis del tiempo) | 113 |
| | El tiempo en el pensamiento según Kant (cuarto comentario sobre el movimiento). — La forma pura del tiempo (« <i>El tiempo</i> fuera de sus goznes»). — La cesura: conjunto y serie. — Las tres repeticiones. — La repetición y la Historia. — La repetición en el Eterno Retorno y como categoría del futuro. | |
| 3.4 | Genealogía de las figuras del tiempo | 123 |
| | El círculo hipotético. — La línea recta abstracta. — Sistemas puntuales y sistemas lineales. | |
| 3.5 | Odisea y repetición | 130 |
| | Los dos órdenes del silogismo disyuntivo (Cristo y Anticristo). <i>Chronos</i> y <i>Aión</i> . — Bifurcación: cuerpo y lenguaje. — El hombre sin nombre (El Repetidor). | |

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

Conclusión: *Acerca del prefijo "re-"* 139

Vaguedad del término «idea». — La Idea de *resistencia*. — La repetición es una bisagra.
— Concepto y desfondamiento.— La extrema informalidad: Vermeer, Deleuze y la *cámara oscura*. — Devenir y preparación (quinto comentario sobre el movimiento).
— La repetición es *para todos y para ninguno*. — La repetición que buscamos es la del humor y el coraje. — Historia y devenir. — Defensa del humor.
— Respuesta a nuestra hipótesis.

Bibliografía 162

Índice de ilustraciones 170

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

7

TESIS CON
FALSA DE ORIGEN

Introducción

Rol e importancia de la repetición



René Magritte
La reproduction interdite (Portrait d'Edward James)
1937
Museum Boymans-van Beuningen
Rotterdam

Wherever we find any thing new to be discover'd or produc'd by the repetition, there we must place the power, and must never look for it in any other object.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Lib. 1, III, XIV

Nuestro tiempo es tal, que bien podría llamársele *La era de la diferencia*. Se pueden discernir sin dificultad sus signos: en muchos lugares se escuchan invocaciones a la diferencia, al respeto de la diversidad, a la ayuda al otro, al diálogo, a la pluralidad. Con ello se suele distinguir, no sin cierta prepotencia, nuestra época del pasado inmediato anterior (primera mitad del siglo XX), pues las prácticas y las instituciones en diferentes esferas tienden a ser más democráticas e incluyentes que antaño y, a pesar de los tiempos de guerra, aspiran a serlo aún más. Sin embargo, esta comparación se constituye dentro de lo que Gilles Deleuze designa como el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control¹. Según Deleuze, una sociedad puede ser definida por su técnica. La técnica principal de una sociedad disciplinaria es el *encierro* (la cárcel, la fábrica, pero también la escuela, el hospital). Las instituciones de encierro son compartimentos que moldean a los individuos en segmentaridades «duras». En estas sociedades se es «algo» en un determinado lugar o tiempo: estudiante o trabajador, sano o enfermo. Cada encierro moldea al individuo bajo una forma específica. Así, el individuo “pasa sucesivamente de

¹ Deleuze distingue las sociedades de control de las sociedades disciplinarias en su interpretación de la obra de Michel Foucault. Es cierto que Foucault no enuncia expresamente dicha distinción, pero ésta se encuentra implícita en sus textos. Véase “*Control y devenir*” y “*Post-scriptum sobre las sociedades de control*” en GILLES DELEUZE. *Conversaciones* (de ahora en adelante, *CO*), pp. 265-286, así como DELEUZE. *Foucault* (especialmente pp. 49-72). Nota: los nombres de ensayos o artículos los designamos entre comillas (“”) y en cursivas; las obras que ocupan todo un volumen las designamos sólo en cursivas; los nombres de los autores aparecen siempre en versales, con el nombre completo la primera vez que aparecen y sólo con el apellido en las ocasiones subsiguientes. Marcamos con corchetes ([]) los espacios entre las citas, comentarios a éstas y en algunos casos la frase o palabra según el original. Las obras de Deleuze que son frecuentemente citadas las abreviamos con una clave de dos letras a partir de la segunda cita.

un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (“ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“ya no estás en la escuela”), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia”².

Deleuze afirma que la técnica del encierro está en crisis. Lo que comenzamos a encontrar en su lugar es la *modulación* del individuo mediante un control continuo y una comunicación instantánea. Al contrario de lo que sucede en una sociedad disciplinaria, en una sociedad de control nada termina nunca. Por ejemplo, la escuela tradicional desaparece en beneficio de una *formación permanente*, por medio de la cual que *se es varias cosas a la vez*: estudiante-empresario, directivo-aprendiz, maniaco-depresivo. Sin duda, la reforma de las instituciones cerradas en espacios abiertos puede configurar en ciertos momentos algunas libertades, pero lo importante es que la modulación no sólo *moldea* al individuo como antaño la disciplina, sino que lo *atraviesa* absolutamente³. A la formación lenta y discontinua de la disciplina, la modulación responde con controles efímeros pero continuos e ilimitados. Esta es la razón de que una sociedad de control no requiera de centros de encierro, pues el control actúa en todo momento y en todo lugar. El control no se distingue tanto de la disciplina por ejercer el poder globalmente, sino más específicamente por ser difuso, y es esto último lo que lo hace tan ominoso y tan terrible. La tecnología preponderante en una sociedad de control no es ya la manufactura o la energética, sino las tecnologías de la información y la comunicación. La primera remite al aspecto continuo del control, la segunda a su divulgación instantánea. Por ello, la

² “*Post-scriptum sobre las sociedades de control*” en *CO*, p. 277

³ Cfr. “*Post-scriptum sobre las sociedades de control*” en *CO*, pp. 281-82

hegemonía de la fábrica está cediendo a la de la empresa. La fábrica es fija y sólida, pero la empresa es etérea y fluida. Los sindicatos solían movilizar a una cierta masa de resistentes, pero la empresa instituye entre los individuos la sana competición, una rivalidad interminable que *atraviesa* a cada uno de estos y enfrenta unos a otros⁴.

De lo que se trata ahora es de ser más competitivos, de adaptarse a nuevas situaciones, de *formular nuevas propuestas*. En esto consiste la democracia empresarial y la cultura del éxito. Así, *la diferencia* toma la forma de un «elemento diferencial» en la información, la diferencia deviene *cifra* o mejor aún, ventaja competitiva, *marketing*. Incluso cuando se proclama el respeto a la diferencia de un pueblo o de una minoría, se representa a la diferencia en términos de «identidad» o de «rasgo distintivo». Quizá sea ésta la causa de tanto afán y tanta «motivación» por parte de individuos y de grupos de buscarse una identidad o de «recuperarla» para comunicarla lo antes posible. Por su parte, las políticas de la diversidad, de la tolerancia, del diálogo, suelen oponerse en ocasiones explícitamente a la empresa y al mercado. A pesar de ello, dichas políticas no sólo no constituyen una resistencia a la modulación y a los dispositivos de control, sino que los presuponen y pueden coexistir no solamente *de facto* con estos dispositivos, sino más

⁴ Hay que destacar que Deleuze no usa las fórmulas «moldear al individuo», «atravesar al individuo» como metáforas. Como tampoco se refiere solamente al moldeado o modulación de su conciencia, sino más importante para Deleuze, a las prácticas que conforman su conducta o, mejor dicho, su *cuerpo*. Por ello Foucault habla del *Biopoder*. Por otra parte, se puede considerar a toda la obra de Deleuze como un intento por pensar el cuerpo y como una crítica al lugar de subordinación que ocupa el cuerpo en mayoría del pensamiento occidental. No sólo el cuerpo individual, también la sociedad, el arte, la ciencia como cuerpos. Deleuze se inspira en Nietzsche, en Epicuro y en Hume, pero principalmente en Spinoza. Si el cuerpo puede ser pensado es gracias a la noción filosófica de *inmanencia* que Deleuze deriva del spinozismo. Dicha inmanencia sólo puede ser planteada a partir del paralelismo cuerpo-alma. De ahí que Deleuze suela repetir la frase de la *Ética* “no sabemos ni siquiera lo que puede el cuerpo” (*Ética*, III, 2 esc.). Véase DELEUZE. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 247 y ss., también DELEUZE. “*L’immanence : une vie...*” en *Philosophie*, no. 47

peligroso aún, implicarlos *de iure*, esto último, en tanto que discursos y políticas basados en la propuesta y el consenso⁵. Todo discurso que tiene estas bases requiere representar a la diferencia como algo «domado», pasivo, para que pueda ser comunicado y asimilado (al menos en potencia) por los interlocutores, lo mismo en la política «real» que en gran parte de la filosofía política. Michael Hardt y Toni Negri han definido bien la situación de la diferencia en la sociedad de control, ésta última “construye tejidos sociales que excluyen o quitan efectividad a toda contradicción; crea situaciones en las cuales la diferencia, antes neutralizada coercitivamente, parece quedar absorbida en un juego insignificante de equilibrios autogeneradores y autorreguladores”⁶. Así pues, *la era de la diferencia* es indistinta de *la era de la información y de la comunicación*, pues los discursos de la diferencia y la pluralidad, así entendidos, no operan sino a la manera de un correlato discursivo de las tecnologías de control⁷. Aunque para llegar a tal estado de cosas se haya tenido que presentar a la diferencia como fundamento ético y político y representarle por

⁵ Desde Kant, toda cuestión *quid juris*, así como su distinción y disputa con lo empírico (*quid facti*), lleva la impronta de la crítica y remite al ámbito de lo trascendental (Véase en IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, el apartado “Principios de una deducción trascendental en general”, según el texto de la segunda edición, pp. 120-125). A partir de ello, lo que se critica aquí no es una cuestión de hecho sino una pretensión *de iure*, a saber: que para un discurso del consenso la diferencia es comunicable, es decir, es información y debe ser comunicada, hacerse explícita. Lo que implica a otro nivel, que el pensamiento busca ante todo un *sentido común* a modo de un «acuerdo entre las partes» auspiciado por el *buen sentido* «natural» de los interlocutores. Quizá *el velo de la ignorancia* de John Rawls sea uno de los mejores ejemplos de dicha pretensión. Por otra parte, como veremos más adelante, Deleuze reformula totalmente el trascendental kantiano.

⁶ MICHAEL HARDT Y ANTONIO NEGRI, *Imperio*, p. 47

⁷ Deleuze y Foucault distinguen dos tipos de formaciones prácticas, las primeras «discursivas» o de enunciados y otras «no discursivas» o de medios. Ejemplos del primer tipo son el derecho penal en el siglo XIX y la medicina clínica en el XVIII, ejemplos del segundo son la prisión y el hospital. Ambos tipos se presuponen recíprocamente (v.g. el derecho penal y la prisión), pues los medios también producen enunciados y los enunciados también determinan medios. No obstante esta reciprocidad, no hay isomorfismo entre los dos tipos: “no existe forma común, no existe

medio de un rostro que no incomode al alma bella: «somos diferentes pero no opuestos, somos diferentes pero estamos de acuerdo» proclama el alma bella⁴. Al amparo del alma bella la diferencia se presenta como uno de los nombres del progreso y de la humanidad futura.

Consideramos que semejante situación, si bien ya es lamentable en la política e incluso en las artes, es ruinosa para el pensamiento y más para la filosofía: se confunde la diferencia con una esencia, con una cualidad natural o peor aun, con una *identidad* que juega un papel más bien inocuo en una hermenéutica de hermanos que juegan a conciliarse o a reconciliarse. En su libro sobre Marcel Proust, Deleuze expone así la cuestión:

“En la filosofía hay el «amigo». Es importante que Proust dirija la misma crítica a la filosofía y a la amistad. Los amigos son uno respecto a otro, como espíritus de buena voluntad que se ponen de acuerdo acerca de la significación de las cosas y de las palabras: comunican bajo el efecto de una buena voluntad común. La filosofía es como la expresión de un Espíritu universal que se pone de acuerdo consigo mismo para determinar significaciones explícitas y comunicables. La crítica de Proust afecta a lo esencial: las verdades permanecen arbitrarias y abstractas, mientras se fundamentan sobre la buena voluntad del pensar. Sólo lo convencional es explícito. Y ello porque la filosofía, como la amistad, ignora las zonas

conformidad, ni siquiera correspondencia”. Deleuze. *Foucault*, p. 59 y ss. Véase también MICHEL FOUCAULT. *Arqueología del saber y Vigilar y Castigar*.

⁴ Tomamos prestada la noción de *alma bella* del prefacio de DELEUZE. *Différence et répétition* (de ahora en adelante, *DR*), pp. 1-5. Como bien se puede suponer, el *alma bella* de la que habla Deleuze no es otra que la de Rousseau.

oscuras en las que se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos fuerzan a pensar”⁹.

En el marco de una filosofía del consenso a lo más que se llega es a una guerra florida cuyo fin reside en encontrar propuestas, que remiten a diferencias «buenas» o morales, ya sean estas «nuevas» o bien resurrecciones de tradiciones olvidadas por Occidente, que al invocarlas cambiarían nuestra manera de ser «de una vez por todas»¹⁰. De ahí que se pueda decir que *El buen salvaje* es el arquetipo de la diferencia a los ojos del alma bella¹¹. Ahora bien ¿cuál es el campo en el que para Deleuze se manifiesta ésta alma?: la *generalidad*. El alma bella y las diferencias plácidas pertenecen por completo al orden de la generalidad. En este orden todo se vuelve semejante y equivalente, todo puede ser sustituido e intercambiado y las excepciones... confirman la regla. En el mar de la generalidad las diferencias navegan como meras alternativas, naves que llegan a un mismo puerto, que bien puede llamarse Bienestar, Futuro, Seguridad y, en el mejor de los casos, *Tolerancia* (respeto a las diferencias). Así, la filosofía propone y la humanidad dispone. La generalidad, para hacerse plenamente comunicable, necesita insistir en lo que es común, en lo que es idéntico o equivalente o lo que se «repite» en todos los casos. En la generalidad, *la repetición* aparece como el vehículo, el barco remolcador que lleva a las

⁹ DELEUZE. *Proust y los signos* (de ahora en adelante, *PS*), p. 178

¹⁰ “Y mucha ingenuidad o mucha perfidia, requiere una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de amigos o incluso de sabios formando una opinión universal como «consenso» capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado”. GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI. *Qu'est-ce que la Philosophie?* (de ahora en adelante, *QP*), p. 103

¹¹ Por ejemplo, se puede citar a Rousseau: “he ahí los funestos garantes de que la mayoría de nuestros males son el fruto de nuestra propia obra y que nos hubiéramos ahorrado casi todos al conservar el modo de vivir sencillo que nos estaba prescrito por la Naturaleza”. JEAN-JACQUES

diferencias a buen puerto, de acuerdo a las semejanzas y equivalencias de éstas últimas, ya que, desde el punto de vista de la generalidad, lo que se repite entre una diferencia y otra les es común. Este criterio, si bien distingue las diferencias, no expresa lo que éstas son o mejor dicho, anula la diferencia y la subordina al consenso. A decir de Deleuze, se determina una diferencia conceptual (diferencia como distinción) pero no se llega a un concepto de diferencia, al tiempo que la repetición se determina como diferencia extrínseca entre objetos bajo un mismo concepto (repetición como diferencia sin concepto)¹². No es de extrañar pues, que en la generalidad, *lo singular* se disuelva y su lugar sea tomado por *lo particular*¹³, es decir por una «identidad» con cualidades distintas pero reconciliables gracias a una repetición aproximativa, nombrada por analogía. El tiempo, por su parte, opera como el reconciliador de las diferencias (por cierto, un tiempo apocalíptico desde el punto de vista de la diferencia)¹⁴. La generalidad sólo expresa negativamente a la diferencia y la repetición: la diferencia sólo se vuelve interna cuando es representada como diferencia conceptual y queda subordinada a la identidad del concepto, en tanto que la repetición se mantiene exterior a tal representación como repetición de lo mismo o repetición material¹⁵. El ejemplo clásico de ello son los

ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 43

¹² Cfr. DELEUZE. *DR*, p. 39

¹³ Para Deleuze lo particular no es sinónimo de singular. Por ello, desde la misma introducción de *DR*, no cesa de remitir el particular al punto de vista de la generalidad y al singular al punto de vista de la repetición.

¹⁴ El Apocalipsis como imagen y tiempo del poder en el seno del cristianismo y el sistema del juicio como anulador de las diferencias son tratados por Deleuze, entre otros lugares en su ensayo "*De Cristo a la burguesía*" en *Archipiélago*, No. 15. pp. 27-35 y en "*Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos*" en DELEUZE. *Crítica y Clínica* (de ahora en adelante, *CC*), pp. 55-77

¹⁵ Más adelante explicaremos en que se distingue esta repetición material o repetición de lo mismo de la repetición «disfrazada» o repetición de lo diferente.

individuos que abarca la especie aristotélica, que sólo difieren en número, como repeticiones materiales de dicha especie. Bajo tal domesticación de la diferencia, bajo la forma de la determinación y de la repetición como repetición material o redundancia, resulta comprensible que la filosofía devenga, con el tiempo, en la investigación de diferencias federadas y comunicables, en la *pedagogía de la semejanza* o el *arte de las propuestas*.

Muy otra es la filosofía según Deleuze: la filosofía no propone nada, no quiere tener nada que ver con las proposiciones del alma bella y los mares tranquilos. La filosofía produce, a fuerza de pensar, la diferencia. Los conceptos no surgen al arribar a las costas, sino como encuentros en alta mar, ahí donde menos se esperan. Deleuze afirma que los conceptos son las cosas mismas “pero en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos»”¹⁶. Un océano, que como el amor de Lulio, es «un mar terrible, sin puerto ni ribera», en el que las diferencias se desplazan *con cada repetición* en un horizonte móvil. Desde el punto de vista de la generalidad resulta paradójico que sea la repetición la que produzca la diferencia, pues la repetición en general «repite» lo mismo bajo el orden cualitativo de las semejanzas y bajo el orden cuantitativo de las equivalencias. Esta paradoja resulta una ilusión trascendental desde un punto de vista que recusa la generalidad y se resiste a ser representado según el principio de identidad. Tal punto de vista es el de la repetición o del simulacro¹⁷. De acuerdo a éste, bajo la repetición de lo general existe otra repetición que repite lo singular o lo insustituible (la diferencia). De este modo, la génesis de la diferencia se encontraría «paradójicamente» en la

¹⁶ DR, p. 3

¹⁷ Véase más adelante el capítulo 2 de esta tesis

repetición". La génesis no atendería a un origen único, histórico, explícito, sino a la genealogía, es decir a la *diferencia en el origen y el origen de la diferencia*: "Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también distancia en el origen"¹⁹. La diferencia en su génesis implica ya la repetición, ésta última no viene después, como aquello que repite un original, sino que aparece como el robo o la transgresión en el origen, potencia sin la cual la diferencia dejaría de ser ella misma diferencia, distancia, *pathos*.

Consideramos que uno de los peligros para una filosofía de la diferencia es dejar de un lado a la repetición o presuponerla únicamente como un efecto natural de la representación en general. Es un error fatal para el pensamiento pensar que la repetición se opone a lo singular. Es bien cierto que el carácter de la época conlleva a pensar la repetición como aquello que debe ser disuelto para conjurar el hartazgo y encontrar lo que es auténticamente diferente. Por todas partes las repeticiones mecánicas y estereotipadas nos llevan al agotamiento y a la busca de lo nuevo (la diferencia como novedad). Pero es esta misma situación, inscrita en el nombre mismo de *modernidad*, la que nos lleva a pensar desde la filosofía el ser de la repetición y qué es lo que *efectivamente* se repite. No hay técnica ni pensamiento sin repetición, y el pensamiento es tanto una técnica como el cuerpo una serie de repeticiones. Por ello dedicamos nuestra tesis a abordar *el problema*

¹⁹ Para Deleuze, la paradoja no es un obstáculo para el pensamiento, sino lo que muestra lo que sólo puede ser pensado: "Las paradojas sólo son entretenimientos cuando se las considera iniciativas del pensamiento; pero no cuando se las considera como «la Pasión del Pensamiento» que descubre lo que sólo puede ser pensado, lo que sólo puede ser hablado, que es también lo inefable y lo impensable [...]. La fuerza de las paradojas reside en esto, en que no son contradictorias, sino que nos hacen asistir a la génesis de la contradicción". DELEUZE. *Logique du sens* (de ahora en adelante, *LS*), p. 92

¹⁹ DELEUZE. *Nietzsche y la filosofía* (de ahora en adelante, *NF*), p. 9

de la diferencia desde el punto de vista de la repetición. Nuestra hipótesis se puede resumir como sigue:

La diferencia no es lo diverso ni lo alternativo ni la repetición la redundancia ni la reiteración, sino que ambas son las potencias por las cuales lo nuevo, *lo absolutamente nuevo* es creado. Sólo la repetición -en tanto que repetición de lo diferente- desplaza y crea la diferencia, a la manera de un singular, como acontecimiento, como «aquí y ahora» que no pertenece solamente al presente, ante todo *no* a nuestro presente.

Es propio de la filosofía contemporánea el haber superado las binariedades temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal, aunque, por otra parte, parece haberse anclado en la binariedad de lo mismo-lo otro. La diferencia y la repetición, de acuerdo con Deleuze, no conforman una binariedad, por el contrario, son el ser de lo intempestivo, que es un ser más profundo que el tiempo, la eternidad y la historia, sobre todo “por encima de nuestro tiempo, a favor, eso espero, de un tiempo futuro”²⁹. En este punto se hace necesario recordar el contexto en que Deleuze desarrolla su teoría sobre la diferencia y la repetición. La filosofía de Deleuze es un pensamiento de la posguerra y nace como respuesta ante el panorama desolador (para el joven Deleuze) de la academia francesa de mediados del siglo XX, en especial de la Sorbona. En ésta, imperaba el estudio de Hegel bajo la interpretación de Jean Hyppolite, maestro de Deleuze. Husserl y Heidegger también tenían su auge. Por otro lado estaban Sartre y el existencialismo, que

²⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE. *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*, p. 39

no constituyan para el joven Deleuze sino una «corriente de aire fresco»²¹. Deleuze escribe su primer libro, sobre Hume (*Empirisme et subjectivité*), en 1953. A principios de los sesenta publica estudios sobre Bergson, Proust, Nietzsche y Spinoza. Es la época del esplendor del estructuralismo en Francia: Barthes, Lacan, Althusser y, de otro modo, su incipiente «superación» por parte de Foucault, Derrida y el propio Deleuze con sus libros *Différence et répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969). Pero decir que Deleuze es postestructuralista es encasillarlo en una definición muy limitada (o mejor dicho encasillarlo a secas). Al respecto Miguel Morey escribe: “La obra de Gilles Deleuze ocupa un lugar insólito, excéntrico, en el panorama de la filosofía contemporánea. Sus afinidades son múltiples y conocidas: con la propia filosofía (C. Rosset, P. Klossowski, M. Foucault), la ciencia (R. Thom, I. Prigogine), o las artes (F. Bacon, S. Beckett, C. Bene, P. Boulez)... Pero, aunque sus resonancias sean muchas, resulta difícil integrarla en el seno de una tendencia o escuela; llamar a su quehacer, por ejemplo «filosofía de la Diferencia» y ubicarlo junto a Derrida y Foucault sólo puede ser una caracterización satisfactoria escolarmente. Y es que Gilles Deleuze no habla en representación de nadie, ni su obra puede ofrecernos representación ninguna del mundo que pueda ser identificada, adjetivada”²². Más allá de su inserción en la tradición francesa, es el mismo Deleuze quien establece su propia genealogía: “Pertenezco a una generación, a una de las últimas

²¹ Cfr. GILLES DELEUZE y CLAIRE PARNET. *Dialogues* (de ahora en adelante, *DL*), pp. 18-19: “En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, en una escolástica aún peor que la de la Edad Media. Por suerte existía Sartre. Y Sartre era nuestro Exterior, una verdadera corriente de aire fresco. [...] Entre todas las posibilidades de la Sorbona, él era la única combinación capaz de darnos la fuerza necesaria para soportar el nuevo orden”.

²² MIGUEL MOREY. “*Del pasar de las cosas que pasan y su sentido*”, prólogo a la edición castellana de *LS, Lógica del sentido*, p. 13

generaciones que han sido más o menos asesinadas por la historia de la filosofía. La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico²³. Es indudable que Deleuze trabaja a partir de la historia de la filosofía, pero con aquellos autores que le permiten siempre salir de ésta²⁴. Así, Deleuze encuentra un vínculo oculto entre pensadores que van de Lucrecio y Epicuro a Hume, de Spinoza a Nietzsche y Bergson; y otro vínculo entre la literatura y lo que aún no ha pensado la filosofía: Proust, Melville, Lawrence y el grueso de la literatura angloamericana. Dicho lazo consiste en “la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.”²⁵. En lo anterior, podemos vislumbrar ya los caracteres propios de la filosofía deleuziana: un pensamiento agonístico que recorre anárquicamente los vericuecos del canon del pensamiento occidental; que opone a éste una cartografía intempestiva que conecta de la forma más impensada lo que académicamente se supone es el irracionalismo más radical (Nietzsche) con el racionalismo a ultranza (Spinoza) y al enemigo «natural» de este último, el empirismo (Hume). De Deleuze, hay que decir lo que Bacon dice del arte pictórico: “cada pintor resume a su manera la historia de la pintura”²⁶, es decir, cada filósofo traza un bosquejo, un mapa a partir de la historia de la filosofía; cada pensador resume a su manera la historia del pensamiento. Este bosquejo, esta cartografía, no es en

²³ DELEUZE. “*Carta a un crítico severo*” en *CO*, p. 13

²⁴ Cfr. *DL*, p. 21: “Así pues, yo he comenzado por la historia de la filosofía cuando aún era dominante. No veía la forma de escaparme por mis propios medios. No soportaba ni a Descartes, los dualismos y el Cogito, ni a Hegel, las triadas y el trabajo de lo negativo. Ahora bien, prefería a ciertos autores que daban la impresión de formar parte de la historia de la filosofía, pero que en realidad escapaban a ella en ciertos aspectos o en todos”.

²⁵ DELEUZE. “*Carta a un crítico severo*” en *CO*, p. 13

²⁶ *Apud.* DELEUZE. *Francis Bacon: Logique de la sensation*, p. 22

modo alguno una afirmación de *La Historia de la Filosofía*, que tendría su fin y convergencia en una filosofía particular, sino, por el contrario, la cartografía es un dibujo, unos trazos que escapan a la imagen totalitaria del pensamiento que es la Historia de la Filosofía, al tiempo que la desconfiguran para poner en tela de duda que haya tal Historia (con mayúsculas).

Arduamente se llega a *conocer lo suficiente* a un pensador, pero *aprender a conocer* un pensador es pensar con él: recorrer la vastedad de sus vocablos y nociones como quien recorre las bahías y las montañas de una *Terra incognita*, exasperarse ante sus dificultades y tortuosidades; alegrarse ante sus descubrimientos como si fueran propios; descubrir, ante todo, el pequeño o gran desvío que éste introduce en la práctica del pensamiento e intentar repetir, con los medios que se tengan, esa diferencia:

“Se acercan tiempos en que será apenas posible escribir un libro de filosofía como se han hecho desde hace tanto tiempo: «¡Ah! El viejo estilo». La búsqueda de nuevos medios de expresión filosóficos fue inaugurada por Nietzsche, y debe ser continuada en nuestro día en conexión con la renovación de otras artes, el teatro y el cine por ejemplo”

Por nuestra parte, cabe aclarar que no aspiramos a un *nuevo estilo*, ni a *repetir* la magistral diferencia del pensamiento deleuziano. Nos contentamos con indicar el desvío que implica, en el ejercicio de la filosofía, pensar la diferencia y la repetición *con* Deleuze. Pensar la diferencia y la repetición es pues, ante todo, pensar un proyecto o mejor aún un proceso, un devenir nietzscheano. Este devenir no es otro que aquel del más

abismal *pathos* de Zaratustra, la carga más pesada y el pensamiento más amado por Nietzsche: el *eterno retorno*. Para Deleuze el eterno retorno no es de lo mismo, sino de la diferencia en la repetición. Consideramos la obra de Deleuze como uno de los más grandes intentos por pensar el eterno retorno (como retorno de lo otro). De ahí que nosotros asumamos esta investigación como la busca de la repetición en el eterno retorno o la busca de aquello que, según Deleuze, es lo que efectivamente se repite. Abordar la repetición como tema es sin duda una tarea delicada que implica muchas dificultades. En nuestro caso son dos las principales: la primera atañe al vocabulario deleuziano. Palabras como *representación, virtualidad, imagen, profundidad* y las mismas *diferencia y repetición* no suelen tener ni el sentido ni el uso que les ha otorgado la tradición filosófica. Muchas veces se navega junto con Deleuze contra la corriente y se corre el peligro de convertir en cantinela o muletilla aquello que es distancia, acontecimiento, excepción. Lo cual es signo de que no se ha comprendido lo suficiente, pero también signo de que todavía queda algo por pensar, por desviar. La segunda dificultad concierne a la naturaleza ambigua de la repetición: la redundancia, la insistencia, la rutina, los clichés, las taras, son cosas repetitivas y agotadoras; la repetición como dispositivo técnico y como noción filosófica no está exenta de estos elementos. Antes bien, afirmar la repetición como algo digno de pensarse y como algo que todavía no ha sido pensado implica hacer frente al hartazgo, a la pesadez de lo que siempre es lo mismo. Mirar de frente y contemplar lentamente aquello que nos consume y nos fastidia hasta hundirnos en ello, quizá sólo así podamos preguntar por la repetición, trazar una línea de fuga y hacer frente a la monotonía.

²⁷ DR, p. 4

Sólo se pregunta efectivamente por aquello que no se conoce bien, sólo se pregunta filosóficamente por lo impensado. Esta es la razón de que cuestionemos a Deleuze y a su pensamiento de la repetición: ¿será la repetición lo que efectivamente desplaza a la diferencia y la hace renacer en este movimiento? ¿Es cierto como dice Deleuze que el verdadero movimiento es la repetición y no la mediación ni la negación?²⁸ ¿será la repetición deleuziana una metáfora o una *imagen del mundo*? ¿Merece la repetición ser pensada? Preguntar por la repetición no remite a una respuesta unitaria, absoluta y definitiva, sino a la reformulación y repetición de las preguntas propias de la repetición. Ante todo, Deleuze no pregunta por la esencia de ésta (*¿Qué es la repetición?*), sino *¿Qué se repite?* *¿Cómo se repite?* *¿Cuándo se repite?* *¿Quién repite?* Tales preguntas son propias del acontecimiento y no de la esencia y remiten más a lo múltiple, a lo accidental, que al mero concepto. Si el platonismo inaugura toda una tradición filosófica que pregunta por la esencia, Deleuze encuentra en Nietzsche los indicios de una nueva filosofía que consiste en la «inversión del platonismo»²⁹. En este caso, invertir el platonismo no implica tanto el doble rechazo de las esencias y de las apariencias, proyecto que más bien incumbe al kantismo, sino mostrar y «acorralar» las motivaciones del platonismo, aquello que ya desde Platón condena a lo inessential y al accidente a no ser pensados o pensados como algo subordinado y degradado en relación a lo que *es* verdaderamente. Así, una filosofía que piensa la repetición es una *filosofía del accidente*, de aquello que apenas se pronuncia o se designa deja ya de ser aquello y deviene otro. Por tanto, pensar la repetición es también pensar el acontecimiento y el

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 18

²⁹ Cfr. Apéndice I a *LS: "Simulacre et Philosophie antique"*, p. 292 y ss.

movimiento, si es que estos, en alguna medida pueden ser pensados. Nuestra tesis implica pues, pensar estas preguntas en la profundidad de lo intempestivo, a partir de Deleuze y quizá a pesar de Deleuze. Pensar la repetición como pregunta y como problema, y de ninguna manera para encontrar en el fondo del mar el olvido del ser o la clausura de la metafísica. Mas bien para encontrar en las olas de un mar picado la profundidad propia de una pregunta heideggeriana: "Entendemos por repetición de un problema fundamental la ilustración de las posibilidades que recela"¹⁰. Profundidad que se repite y gira por abajo y por arriba de nuestras cabezas una y otra vez, una y otra vez...

Resta aclarar que nuestra tesis se presenta ante todo como una lectura del bello pero intrincado texto de Deleuze *Différence et répétition* (Paris, P.U.F., 1968). Nuestra tesis no es histórica, lo que quiere decir que no ahondamos ni en la biografía de Deleuze (género que detestaba especialmente) ni en las vicisitudes intelectuales y políticas por las que paso durante la configuración de este libro. Baste mencionar que *Différence et répétition* constituyó el texto base de su *Doctorat d'Etat*, y que quizá se le puede ver como signo intelectual del año de 1968. Es el mismo Deleuze quien advierte que toda su obra ulterior, incluyendo las colaboraciones con Félix Guattari, tienen su génesis en las problemáticas de *Différence et répétition*. De *El Antidipo* a *Mille Plateaux*, de sus estudios sobre pintura y cine a *Qu'est-ce que la Philosophie?*¹¹. Tampoco este trabajo es un recuento de los muchos términos deleuzianos que se han convertido en lugares

¹⁰ MARTIN HEIDEGGER. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 171

¹¹ "Existe una gran diferencia entre escribir historia de la filosofía y escribir filosofía.[...] Después de haber estudiado a Hume, Spinoza, Nietzsche y Proust, todos los cuales captaron mi entusiasmo, fue *Différence et répétition* el primer libro en el que intenté «hacer filosofía». Todo lo que he hecho desde entonces está conectado con este libro, incluyendo lo que escribí con

comunes de cierta teoría contemporánea (*rizoma, cuerpo sin órganos, literatura menor, máquinas deseantes*, etc.). Por el contrario, *si* consideramos la obra de Deleuze en conjunción con otros autores -en especial Félix Guattari- como un solo *corpus* de pensamiento. En muchas ocasiones recurrimos a estos otros textos como queda indicado en la bibliografía y a otros autores (Platón, Kant, Nietzsche, Heidegger) sin los cuales nos resultaría imposible llevar a buen término nuestra investigación. Por último queda aclarar que nos basamos en la versión original francesa de *Différence et répétition*, debido a la ruinosa traducción española a cargo de Alberto Cardín (*Diferencia y Repetición*. Gijón, Júcar, 1988) y en otros casos también recurrimos a los originales franceses cuando disponemos de ellos. Todas las traducciones del francés y del inglés son nuestras.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo uno: Generalidad y repetición

- 1.1 La generalidad y la repetición como puntos de vista** 26
 Expresión, diferencia y repetición. — La diferencia *en sí* (primer comentario sobre el movimiento). — La repetición como expresión y movimiento de lo diferente.
- 1.2 La generalidad y la repetición desde el punto de vista de la conducta** 32
 Conducta y economía en la generalidad y en la repetición. — Lo irremplazable y lo singular: el caso de *Hamlet*.
- 1.3 La generalidad y la repetición desde el punto de vista de la ley** 34
 La ley de la naturaleza. — La ley moral. — Humor e ironía en Kierkegaard y Nietzsche. — La repetición como *Pathos*. — La repetición como *Physis*.
- 1.4 Repetición de lo Mismo y repetición de lo Otro** 41
 Repetición «desnuda» y repetición «vestida». — Repetición y disfraz. — La repetición como prueba selectiva de *lo absolutamente nuevo*. — Repetición, signo y teatro. — La repetición como *Phármakon* (segundo comentario sobre el movimiento).
- 1.5 La repetición y la generalidad desde el punto de vista del concepto** 51
 Representación e identidad según Heidegger. — Representación y diferencia en Aristóteles (*representación orgánica*). — Representación infinita (*órgica*) en Leibniz y Hegel.
- 1.6 Genealogía de la representación** 58
 La «falla» en la representación. — La copia y el simulacro en Platón. — La «inversión del platonismo». — Simulacro y Modernidad. — Aproximación a la Idea-problema.

Capítulo uno

Generalidad y repetición

Rítmus furiosos, acelerados bruscamente, de una Realidad que se desencadena. Y que estalla. Catástrofe. Vergüenza.

La realidad que de pronto se desborda debido a un hecho excesivo...

¿Será que la realidad es, en esencia, obsesiva? Dado que nosotros construimos nuestros mundos por asociación de fenómenos, no me sorprendería que en el principio de los tiempos haya habido una asociación gratuita y repetida que fijara una dirección dentro del caos, instaurando un orden.

Hay algo en la conciencia que se convierte en trampa de ella misma.

Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Prefacio

This study of the language of repeats and their construction is an excellent starting point for the investigation of a subject that is fascinating to explore, and which can provide vital stimulus for the creative process... Pattern is potentially infinite, and a well-designed pattern gains by repetition... Design exists not as a single motif unit that is merely reproduced, but as a continuous repeating pattern.

Peter Phillips & Gillian Bunce,
Repeat patterns. A manual for designers, artists and architects

1.1 La generalidad y la repetición como puntos de vista

En la introducción hemos esbozado que generalidad y repetición constituyen dos puntos de vista diferentes. Con la expresión *puntos de vista* no queremos decir únicamente dos perspectivas distintas sobre un mismo objeto. Más apropiadamente,

puntos de vista designa dos maneras de pensar que actúan de diferente modo y que implican, además de dos posturas sobre lo que es pensar y sobre lo que es el pensamiento, dos conductas y dos «economías» del todo distintas¹. En el marco de la filosofía, la generalidad se despliega en y pertenece al ámbito de la representación. Desde luego, la generalidad y la representación no son lo mismo, pero ambas nociones se encuentran mutuamente imbricadas en lo que hasta ahora, según Deleuze, ha significado lo que es pensar. La representación no es la generalidad, es una de sus formas o, mejor dicho, uno de sus órdenes, aquél que corresponde al concepto. Como dice José Luis Pardo: “En su sentido más inmediato, *representación* es sinónimo de «concepto» y un concepto es ya en mayor o menor medida abstracción de diferencias”². La generalidad *representa* a la diferencia, pero no logra *expresarla*. Dicho de otro modo, la generalidad refiere *lo diferente a lo mismo*, pero no *lo diferente a lo diferente*³. Así, Deleuze encuentra en la filosofía de Spinoza un pensamiento que es capaz de referir lo diferente a lo diferente, sin pasar por la representación. Tal pensamiento o modo pensar es la *expresión*. Ésta tiene dos aspectos: *explicare e involvere*. Por una parte, la expresión es explicación, desarrollo de aquello que se expresa, por ejemplo, en el caso de Spinoza, la manifestación de lo uno en lo múltiple. Por otra, la expresión es englobar, implicar: también en Spinoza, lo uno permanece englobado en lo que expresa, es *inmanente* a lo múltiple que manifiesta. Ambos aspectos remiten a la *complicatio* como principio sintético. La *complicatio* o expresión es una noción que se halla ya presente en el neoplatonismo y que llega hasta el Renacimiento con autores como Giordano Bruno. Pero Deleuze

¹ “Punto de vista no quiere decir un juicio teórico. El «procedimiento» es la vida misma. Ya Leibniz nos había enseñado que no hay puntos de vista sobre las cosas, sino que las cosas, los seres eran puntos de vista”. *LS*, p. 203

afirma que la aportación de Spinoza consiste en vincular la expresión no ya a la emanación trascendente como los neoplatónicos, sino a la inmanencia. Al contrario que en la emanación o en la trascendencia, en la inmanencia nunca hay una degradación del ser: “Lo que define la causa inmanente es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma”². La inmanencia es un pensar sin adentro y sin afuera. A su vez, relacionar lo diferente con lo diferente es pensar la diferencia y la repetición en términos de la *complicatio*, es decir, inmanentes, expresadas y englobadas una en otra sin pasar por la abstracción o la mediación, ya que para Deleuze mediación y abstracción son lo mismo y conducen a lo Mismo³.

No obstante, y a pesar de haber invocado la expresión, sigue abierta la cuestión de la primacía de ésta con respecto a la generalidad al momento de pensar la diferencia, pues ¿Por qué habría que referir lo diferente a lo diferente? ¿no es ello una invocación al caos, al *fondo oscuro* más allá de toda síntesis en el que ya nada puede ser pensado? Hay que decir que la diferencia es ante todo *el estado de determinación*. No obstante, cuando desde la generalidad se habla de *la diferencia «entre» dos cosas*, tal diferencia es sólo empírica y, por su parte, las determinaciones respectivas permanecen extrínsecas⁴. Pero, cuando “algo se distingue — y, sin embargo, *aquello de lo que se distingue no se distingue de él*”⁵, se habla entonces de la determinación como tal, es decir, de una distinción no mediada, de la *diferencia en sí*: “El relámpago, por

² JOSÉ LUIS PARDO. *Deleuze: violentar el pensamiento*, p. 58

³ Cfr. *DR*, pp. 1-2

⁴ DELEUZE. *Spinoza y el problema de la expresión*, p.167

⁵ Sobre el tema de la expresión véase la *Introducción* y el capítulo XI “*La inmanencia y los elementos históricos de la expresión*” en DELEUZE. *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 9-19 y pp. 164-180 respectivamente. También JOSÉ LUIS PARDO. *Deleuze: violentar el pensamiento*, pp. 43-46.

⁶ Cfr. *DR*, p. 43

ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiera de lo que no se distingue. [...] La diferencia es el estado de determinación como distinción unilateral.⁷ Dicha unilateralidad opera como los neoplatónicos decían del no-Uno que se distingue del Uno, pero a su vez, el Uno no se distingue del no-Uno, o como, en otro nivel, la forma se distingue de la materia, pero no a la inversa, puesto que la misma distinción es forma. Pero, a decir verdad, la diferencia no es, para Deleuze, ni la bella forma que conjura el abismo oscuro, ni el momento feliz en que la distinción armoniza con una representación orgánica⁸. Hay que decir que el fondo oscuro del que hablamos es ya *lo indiferenciado*, la materia, la nada negra, pero no lo es menos el otro extremo: la nada blanca, la superficie calma en la que las determinaciones o formas flotan sin vinculación alguna, a la manera en que lo harían los miembros dispersos de un cuerpo: ojos sin frente, manos sin brazos. La diferencia no sería la mediadora entre los extremos contrarios, sino *el único extremo* en el que las formas se disuelven sobre el fondo oscuro que asciende a la superficie; *el instante único* en que se «hace» la diferencia. Este momento, en el que lo determinado es forzado a vivir con lo indeterminado, no puede ser sino cruel, ya que, como postulara Artaud, la crueldad misma es la determinación⁹. Así, “el pensamiento es el momento en el que la determinación se hace una a fuerza de mantener una relación unilateral y

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Más adelante en este capítulo, en el apartado 1.5, detallaremos lo que designa esta *representación orgánica*.

¹⁰ “No se trata en esta Crueldad ni de sadismo ni de sangre, por lo menos no de manera exclusiva. [...] Esta identificación de la crueldad con los suplicios es sólo una pequeña parte de la cuestión. Hay en la crueldad que se ejerce una especie de determinismo superior al cual el verdugo del suplicio «*supliciateur*» está el mismo sometido, y que debe ser, llegado el caso, *determinado* a soportar. La crueldad es ante todo lúcida, es una especie de dirección rígida. [...] Y, por otra parte, filosóficamente hablando ¿qué es la crueldad? Desde punto de vista del espíritu, crueldad significa rigor, aplicación y decisión implacable, determinación irreversible, absoluta”. ANTONIN ARTAUD. *Le théâtre et son double*, pp. 153-154

precisa con lo determinado"¹¹. El pensamiento «hace» o «marca» la diferencia, pero ésta, como dice Deleuze, es el «monstruo», pues "no hay otro pecado que el de hacer ascender el fondo y disolver la forma"¹², por ello se busca mediatizarla, domarla por medio de determinaciones sucesivas o coexistentes en el marco de una representación coherente, ya sea ésta del ser, de las cosas o del mundo. Esto último es lo que se quiere decir con referir lo diferente a lo mismo. Pero acaso el pensamiento, aún el más inofensivo o deleznable, no pueda evitar pasar por el instante fugaz en que el rayo fulgura, en que la diferencia en sí surge cruel y conmueve directamente al alma, sin mediación alguna. Aquí, Deleuze está lejos de proponer una metáfora o de fabricar el enésimo mito de la diferencia: la *diferencia en sí* sería sólo una fábula sino fuera ya el ser de lo múltiple, y lo múltiple no llegaría a hacerse nunca, no tendría un «aquí y ahora» si no implicara ya el devenir. La diferencia se hace en el pensamiento mismo, es lo expresado, pero la repetición es su movimiento, aquello que lo expresa.

Referir lo diferente a lo diferente no sólo quiere decir hacer del movimiento, del devenir, *el objeto del pensamiento* (pues desde antaño, la filosofía ha buscado dar cuenta del devenir, ya para derivarlo al no-ser, como Parménides, ya para hacerlo el ser, como Heráclito, ya para hacerlo un círculo, como Platón, ya para referirlo a las causas, como Aristóteles) sino *hacer el devenir mismo en el pensamiento*. En este punto Deleuze muestra la indigencia de la generalidad, pues ésta subordina la diferencia al falso movimiento de los contrarios en la dialéctica: "Hegel es denunciado como el que propone un movimiento del concepto abstracto, en lugar del movimiento de la Physis y de la Psyche. Hegel sustituye la verdadera relación de lo singular y de lo universal en la Idea, por la relación abstracta de lo particular con el concepto en

¹¹ DR, p. 44

general"¹². Para Deleuze el movimiento real no es ni la oposición ni la mediación, sino la repetición¹³. Si la repetición se opone a la generalidad lo hace en profundidad, pues la representación sólo concibe oposiciones negativas, es decir, planas: "La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia. La representación tiene sólo un centro, una perspectiva única y fugitiva, y por lo mismo una falsa profundidad; lo mediatiza todo, pero no moviliza ni mueve nada"¹⁴. La repetición no niega nada sino que desplaza todo en lo alto y lo bajo. Cuando decimos que la repetición se opone a la generalidad no es por que la niegue en aras de una dialéctica más auténtica que la de Hegel, sino por que descubre la profundidad de aquello que en la representación no aparece sino como negación o mediación en la superficie¹⁵. La repetición actúa como la genealogía de Nietzsche: busca "la singularidad de los acontecimientos fuera de toda finalidad monótona"¹⁶. Si la repetición es el movimiento auténtico, lo es porque localiza el elemento genético, el diferencial o la singularidad, el desplazamiento que tiene lugar por debajo de la representación, la diferencia que anima las identidades del concepto y del sujeto. La oposición de la repetición a la generalidad no es negación, sino *expresión y movimiento de lo diferente*, que no se efectúa de manera alguna como representación o fundamento «de una vez por todas»

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibid.*, p. 18

¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 78

¹⁶ En este punto se puede objetar que tanto Deleuze como Nietzsche privilegian la superficie a la profundidad. En el caso de Deleuze, esto sólo es cierto sino se atiende que para éste la superficie es la conquista de la profundidad y así lo muestra todo el desarrollo de *LS*. Deleuze lo resume así: "Paul Valéry tuvo una frase profunda: lo más profundo es la piel". *LS*, p. 20. En el caso del segundo, Clément Rosset observa: "La superficie no es para Nietzsche, lo que se opone a la profundidad, sino al contrario, lo que permite que la profundidad se haga visible, aquello a través de lo cual se manifiesta la profundidad: como lo demuestran los griegos, de los que Nietzsche dice al comienzo de *El gay saber*, que eran «superficiales por profundidad»". CLÉMENT ROSSET. *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, p. 75

sino como repetición o desplazamiento «para todas las veces». Es así como generalidad y repetición se oponen en tres órdenes según comenta Deleuze en la Introducción de *Différence et Répétition*: el primero, como conductas; segundo, desde el punto de vista de las leyes; tercero, desde el punto de vista de la representación y el concepto. Esta última oposición es quizá la más importante, pues es la representación como tal la que fundamenta la generalidad. Deleuze, siguiendo a Nietzsche, no cesa de atacar a la representación y los supuestos sobre los que reposa.

1.2 La generalidad y la repetición desde el punto de vista de la conducta

Para Deleuze, la generalidad implica el intercambio o sustitución de particulares de acuerdo al orden cualitativo de las semejanzas y al orden cuantitativo de las equivalencias¹⁷. Los símbolos de la generalidad son los ciclos y las igualdades. Pero la repetición recusa la sustitución y el intercambio. La repetición pertenece a lo que es irremplazable: “La repetición como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad incambiable e insustituible”¹⁸. Las almas, los ecos, los fantasmas y los simulacros no pertenecen al dominio de la generalidad, pues así como los amores y los dones no pueden ser intercambiados, así las almas no pueden ser sustituidas. La repetición no intercambia ni reemplaza nada, por el contrario, su economía implica el robo y la donación. La repetición no remite a la equivalencia de sucesivas individuaciones (de una forma aristotélica por ejemplo) o a la «reactualización» de un

¹⁷ FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 12

¹⁸ Cfr. DR, p. 7

¹⁹ *Ibidem*.

fenómeno original. ¿Qué se quiere decir con esto? Deleuze afirma que la repetición pertenece al singular. Se dirá entonces que es imposible repetir un singular. Pero ello nos lleva a la cuestión del ritual: el ritual religioso o secularizado no puede ser pensado sin repetición. La aparente paradoja de la fiesta o el ritual reside en que repite un «irrecomenzable» o un «irrepetible». Un acontecimiento único que se repite, como si fuera la única vez, o como si cada vez, la segunda, la tercera, hasta la enésima vez, fuera la primera, y esto no de manera metafórica, sino de manera directa, efectiva. En el ritual y en el teatro, dice Deleuze, la repetición, que en la generalidad aparece como externa, es interiorizada e invertida, pues esta vez es el acontecimiento (singular) mismo que la anima. Con ello quiere decir que la repetición no agrega una segunda y tercera vez a un singular, sino que éste se repite en todas y cada una de las veces. Del mismo modo, el singular no se eleva a una segunda o tercera potencia y así sucesivamente, sino que en cada repetición el singular es llevado a «la enésima potencia». Es esta animación interna del singular lo que evita su equivalencia o semejanza con otro. Para decirlo con Deleuze: en el caso de *Hamlet*, no habría una «competencia ideal» de todas las puestas en escena de ésta (de *Hamlet*) con respecto a su estreno en la época isabelina. Más bien cada puesta en escena de *Hamlet* (buena o mala), aparecería como la única vez, como si nunca hubiera habido otra²⁹.

Lo que muestran, tanto el ritual como el teatro, es que la repetición es menos el opuesto de lo irrepetible que su doble espectral, su clamor secreto o su exigencia. La

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 8. Con respecto a la repetición y la diferencia en el origen, véase *Ibid.*, pp. 163-164; asimismo, JACQUES DERRIDA. "Freud y la escena de la escritura" en *La escritura y la diferencia*, p. 280: "... hay que entender «originario» bajo tachadura, si no fuera así se derivaría la diferencia de un origen pleno. Es el no-origen lo que es originario" y MAURICE BLANCHOT, *Le rire des dieux*, p. 302 "La imagen debe cesar de ser secundaria con relación a un pretendido primer objeto y debe reivindicar una cierta primacía, del mismo modo que el original, luego el origen perderá sus privilegios de potencias iniciales [...] no hay original, sin

repetición no es la simple *re-presentación* de la diferencia, sino su desplazamiento como potencia del singular. Se puede representar siempre la repetición como semejanza extrema o equivalencia perfecta. Pero que desde la generalidad se pase gradualmente de una a otra, no impide que ambas (semejanza y equivalencia) posean una naturaleza diferente. Deleuze afirma que la repetición designa la universalidad del singular en oposición a la generalidad del particular. *Hamlet*, por ejemplo, al ser puesta en escena, no puede ser copiada o sustituida. *Hamlet* es un irremplazable que sólo puede ser repetido.

1.3 La generalidad y la repetición desde el punto de vista de la ley

Deleuze comenta que la generalidad pertenece al orden de las leyes. La ley, sea ésta *ley de la Naturaleza* o *ley moral*, “sólo determina la semejanza de los sujetos que están sometidos a ella, y determina su equivalencia en términos que ella misma designa”²¹. Se dirá entonces que «sólo hay ley de lo que se repite», pero tal repetición es sólo hipotética. Lo hipotético es siempre un supuesto. Así, en la búsqueda de la ley natural dentro del ámbito de la experimentación, se supone (se representa) una repetición “si se dan las mismas circunstancias entonces”²², «*what if*»; se seleccionan los factores idénticos de una totalidad de semejanzas con vistas a representar el ser-igual del fenómeno. Es cierto que en los términos que la ley designa no sólo hay constancias sino también variables, pero siempre la repetición aparece como el paso de una generalidad a otra (un orden de semejanza por un orden de igualdad y de éste

un eterno centelleo donde se dispersa, en la explosión de desvío y de retorno, la ausencia de origen”.

²¹ *DR*, p. 8

último a otro orden de semejanza). Este "orden de igualdad representa la igualdad de los fenómenos como la permanencia de la semejanza entre las cosas"²². Pero ni la permanencia ni la perseverancia son suficientes para dar lugar a una repetición: en una escala geológica de millones de años, las rocas más sólidas se tornan materia fluida y las constantes de una ley pasan a ser variables bajo el dominio de una ley más general. El sujeto de la ley (el particular) experimenta en cada nivel su impotencia para repetir en relación a los objetos permanentes (más generales) de la naturaleza: "la ley reúne el cambio de las aguas en la permanencia del río"²³. Si se piensa la naturaleza en términos de ciclos, parecería que la repetición aparecería en el cambio de un ciclo a otro, de una estación a otra, pero siempre los ciclos pueden ser abarcados por un ciclo más grande, que obliga a sus repeticiones «intermedias» a ser sólo consideradas como aproximativas, metafóricas o hipotéticas.

La ley moral, por su parte, busca «santificar» a la repetición, al oponer una repetición «espiritual» (de la reiteración en el hábito) a la repetición «natural» de los placeres y las pasiones. El moralista coloca a la repetición bajo la égida del Bien y el Mal. Habría entonces una repetición de por sí maldita, caótica, aquella que efectuamos sin ser legisladores, como elementos de la naturaleza (repetición de un placer, de un pasado, de un atavismo) y que ineluctablemente nos llevaría a la desesperanza o al hastío. Tal hundimiento sería conjurado por la repetición del Bien: *iustus repetitio*, aquello que Kant postuló como la prueba más alta del espíritu: lo que puede ser repetido *sin contradicción* o, dicho de otra manera, lo que puede ser repetido con

²² *Ibid.*, p. 10

²³ PATRICK HAYDEN. *Multiplicity and Becoming, The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, p. 9

²⁴ *DR*, p. 9

justicia²⁵. ¿Acaso la ley moral no es la «prueba» que hace el sujeto del deber al pensamiento? Y la máxima pensada sin contradicción ¿no es el tribunal de la repetición? La ley moral representa un modelo alrededor del cual las repeticiones giran como hipótesis: bajo circunstancias similares resultados equivalentes. De tal modo que la ley moral sigue circunscrita a la generalidad: al fijar el sentido de lo repetido, representándose fines, santifica el hábito y la reiteración como los escalones que nos llevan a una *segunda naturaleza*²⁶, aquella de la conciencia y el deber, pero con ello no hace sino calcar el ciclo de la ley natural. La repetición permanece como elemento de semejanza y equivalencia. Mientras que el hábito no está aferrado, el sujeto perfecciona y cambia la acción de acuerdo a su semejanza al modelo supuesto, al tiempo que la intención se mantiene constante; cuando el hábito se ha adquirido, la acción permanece igual en contextos e intenciones diferentes. Al igual que en el ámbito de la ley natural, la repetición se da en el paso de un orden de generalidad a otro, ésta vez de una generalidad de perfeccionamiento a una de integración. Sin embargo, si la repetición «despunta» en el paso de una generalidad, tanto en la ley natural como en la moral, lo hace testimoniando una potencia distinta. Pero esta potencia no invoca una *ley de la repetición* como la ley auténtica más allá de todas las leyes: la repetición es la potencia que se afirma contra la ley: “Si la repetición existe, expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un extraordinario contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. En todos los aspectos, la repetición es

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

²⁶ Así, la humanidad es para Kant la *naturaleza racional*, la “facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes”. KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 81

la transgresión. Pone en cuestión a la ley, denuncia su carácter nominal o general, en provecho de una realidad más profunda y más artística”²⁷.

Encontrar la verdadera repetición, hacer de ésta la potencia afirmativa, el objeto de la vida misma «más allá del bien y del mal». Tal es ya el propósito de Kierkegaard y de Nietzsche: trastocar todas las formas de la generalidad, trastocar a la ley, ya sea por arriba o por debajo de ésta²⁸. Así, En *Temor y temblor*, Kierkegaard describe el desfondamiento que Abraham produce en la ley al sometérsele «por debajo»: en la resignación y en el sometimiento infinitos Abraham encuentra la *singularidad* del hijo que la ley ordenaba a sacrificar²⁹. En *La repetición*, Kierkegaard habla de Job como aquel que pone en cuestión a la ley de manera infinita: Job rechaza todas las explicaciones de la ley por considerarlas derivadas, de segunda mano, generales, hasta que en su «ascenso a lo más alto» Dios le devuelve inesperadamente y por reduplicado todo aquello que poseía y que había perdido. De esta manera, Job encuentra lo más singular, la repetición como principio o universal que vale para todas las veces. La *ironía* de Job destituye a la ley por un ascenso a los principios, Abraham deshace a la ley en lo bajo, por un *descenso a las consecuencias*, y recupera con *humor* a Isaac (que quiere decir *risa* en hebreo). Para Deleuze, Abraham y Job, el humor y la ironía en Kierkegaard, no hacen sino una sola y misma cosa: encontrar la repetición, repetir efectivamente, por ello “la repetición pertenece al humor y a la

²⁷ DR, p. 9

²⁸ Así lo escribe Kierkegaard: “El problema está en saber cuando acontece la repetición, pues no es nada fácil expresarse sobre este acontecimiento en ningún idioma humano”. SØREN KIERKEGAARD. “*La repetición*”, segunda parte, en *In Vino veritas / La repetición*, p. 263

²⁹ Es cierto que Kierkegaard llama «Particular» a la existencia de Abraham (así consta en la traducción española de *Temor y temblor*). Ello no impide que este «Particular» corresponda a lo que Deleuze designa en su propio vocabulario como «singular», en todo caso opuesto al «particular».

ironía”¹⁰. La repetición no es sino el movimiento que manifiesta, ya sea en *lo alto*, con ironía, un universal que se opone a las generalidades de la ley, ya sea en *lo bajo*, con humor, un singular que se opone a los particulares sometidos a la ley; en cualquier caso, la repetición manifiesta la excepción, la *transgresión*. En Nietzsche, la ironía y el humor aparecen como el juego de la salud y la enfermedad en la busca del eterno retorno. En la primera exposición de éste, “*La visión y el enigma*”, la visión de Zarathustra es la del pastor que se transfigura y que ríe: “Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como *él* rió!”¹¹. En la segunda exposición “*El convalciente*”, Zarathustra ironiza el uso que sus animales han hecho del eterno retorno: “¿queréis acaso vosotros hacer enseguida de ello una canción de organillo?”¹². «Santificar la risa» no indica otra cosa que la demolición de la ley por la repetición en los ascensos y descensos de la ironía y el humor, y no sólo en el *Zarathustra*, sino también en la escritura aforística: “aquellos que leen a Nietzsche sin reír, y sin reír mucho, sin reír continuamente, es como si no leyeran a Nietzsche: [...] si no se ha encontrado lo que hace reír en un aforismo, cual es su distribución de humores y de ironías, no se ha encontrado nada”¹³.

La ironía y el humor expresan el *Pathos* de la repetición. Deleuze recuerda que hay un momento en el que Nietzsche rivaliza con Kant en su propio terreno: el del imperativo categórico o el de la ley moral. La fórmula de la ley universal nos dice: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley

¹⁰ DR, p. 12

¹¹ NIETZSCHE. “*La visión y el enigma*” en *Así habló Zarathustra*, p. 232

¹² NIETZSCHE. “*El convalciente*” en *Ibid.*, p. 307

¹³ DELEUZE. “*Pensée nomade*” en *L’île déserte et autres textes* (de ahora en adelante, *ID*), pp. 359-360. Para una explicación más amplia de la relación de la repetición con la ironía y el humor véase, además de este texto, DELEUZE. *Presentación de Sacher-Masoch*, pp. 84-94; para la relación filosofía, ironía y humor, véase *LS*, la decimonovena serie: “*de l’humour*”, pp. 159-166

universal”³⁴. A lo que Nietzsche responde: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?» ¡recaerá sobre tu acción como el mayor centro de gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?”³⁵. La repetición en el eterno retorno destrona a la ley general, hace sucumbir a los particulares, desaparece toda equivalencia y toda mediación. Ni Dios ni Yo, sino la forma terrible de lo inmediato que reúne al singular y a lo universal. Un mismo movimiento que corresponde a lo que está por arriba y por debajo de la ley: «cualquier cosa que tú quieras, quíerela de tal modo que también quieras su eterno retorno» o la ironía y el humor de Zaratustra como *amor fati*.

A pesar de lo anterior, pareciera que el trastocamiento o desfondamiento de la ley sólo se lleva a cabo en el terreno moral y que resulta difícil negar la repetición como ley natural. Sin embargo Kierkegaard rechaza bajo el nombre de *repetición estética* todo intento por obtener la repetición a partir de la ley de la naturaleza³⁶. En tanto que Nietzsche descubre al eterno retorno como *Physis*, es decir, como repetición más allá de toda ley natural. Es por ello que Nietzsche se autoproclama como el inventor del eterno retorno y no reconoce como precursores ni a Heráclito ni a los presocráticos³⁷. A este respecto, Deleuze escribe: “Incluso si suponemos un eterno retorno profesado de manera explícita por los Antiguos, debemos reconocer que se

³⁴ KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 72

³⁵ NIETZSCHE. *La ciencia jovial*, § 341, p. 200

³⁶ Cfr. DR, p. 20. Por otra parte, toda la primera parte de “*La repetición*”, constituye la búsqueda, al final fallida, de la repetición por el camino «estético»; en tanto que la segunda parte, la búsqueda, esta vez exitosa, de la repetición *real* por el camino espiritual: “¿Y que vale una repetición de todos los bienes materiales y terrenos, indiferentes para el espíritu, comparada con una repetición de los bienes espirituales?” KIERKEGAARD. “*La repetición*”, en *Op. Cit.*, p. 274. Véase a este respecto las notas del traductor en esta misma página y en las pp. 129-130

³⁷ Véase NIETZSCHE. *Ecce homo*, p. 115

trata o bien de un eterno retorno «cualitativo», o bien de un eterno retorno «extensivo»³⁸. Lo que aquí se quiere decir es que lo que «retorna» en el caso de la doctrina del eterno retorno en los Antiguos es un «estado de cosas», una posición inicial, un estado de equilibrio (lo Mismo). Nietzsche, que era buen conocedor de los griegos no podía apropiarse así como así de una doctrina del equilibrio o de una doctrina de la transformación cíclica de las cualidades de las cosas³⁹. De la misma manera en que Zarathustra reprende a sus animales por hacer del eterno retorno una «canción de organillo», Zarathustra increpa al enano (la propia caricatura de Zarathustra) por entender al eterno retorno como ciclo, como regreso de lo mismo: cuando el enano le dice ««Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo»», Zarathustra responde «Tú, espíritu de la pesadez, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!»⁴⁰. El ciclo temporal, el *estribillo* o *cantaleta* [*rengaine*] es el eterno retorno visto como repetición mecánica (repetición de lo Mismo) o como certeza natural, por ello Nietzsche corrige tales interpretaciones. Lo que retorna, según la lectura de Deleuze, no es lo Mismo, ni un supuesto estado inicial de las cosas, ni aún el Todo; retorna lo desigual, las diferencias, las «intensidades puras»⁴¹, *physis* del puro devenir. Dioniso.⁴²

³⁸ DELEUZE. «*Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour*» en *ID*, p. 170

³⁹ «No decimos que el eterno retorno, «tal y como creían en él los Antiguos» sea erróneo o esté mal fundado. Decimos que los antiguos no creían en él sino aproximativa y parcialmente. No se trataba de un eterno retorno, sino de ciclos parciales, y de ciclos de semejanza. Se trataba de una generalidad, en suma, de una ley de la naturaleza. (Incluso el gran Año de Heráclito no es sino el tiempo necesario a la parte del fuego que constituye un viviente para transformarse en tierra y volver a devenir fuego)». *DR*, p. 312

⁴⁰ NIETZSCHE. «*La visión y el enigma*» en *Así habló Zarathustra*, p. 230

⁴¹ «El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, es intensivo, puramente intensivo. Es decir, se dice de la diferencia». *DR*, p. 313. La cuestión de la diferencia, como intensidad es analizada con más detalle en el próximo capítulo.

⁴² En contra de cualquier tipo de estado de equilibrio o de identidad tanto inicial como terminal en el eterno retorno, Nietzsche escribe: «Si el universo fuera capaz de permanencia y de fijeza, y si a lo largo de todo su curso tuviera un instante de ser en el sentido estricto, ya no podría haber más devenir». NIETZSCHE. *Voluntad de poderío*, II, § 322, *apud* DELEUZE. *NF*, p. 70 (IV, § 1055 en la edición española); y también: «lo único que está demostrado es que el mundo no tiene un estado duradero. Por tanto, debemos imaginar su estado más alto como si

1.4 Repetición de lo Mismo y repetición de lo Otro

La repetición como *Physis* destituye todo ciclo en la naturaleza y como *Pathos* toda equivalencia en la ley moral. Si bien la repetición por la fe de Kierkegaard y la repetición dionisiaca de Nietzsche son distintas, y el caballero de la fe no es, desde luego, Zaratustra, hay un punto en el que ambos autores están de acuerdo: *la repetición es el verdadero movimiento*. Si Deleuze encuentra en Kierkegaard y en Nietzsche nuevos modos de expresión en filosofía es porque ambos rechazan el movimiento lógico abstracto, rechazan toda «mediación» por parte del concepto⁴¹; buscan el movimiento *real* en las cosas y lo que mueve a pensar. De ahí que no baste con proponer una nueva representación. Hay pues que cuestionar la representación: representar es generalizar, es mediar, es equilibrar. Se trata entonces de encontrar los signos que conmueven directamente al espíritu, en acto, sin concesiones ni mediaciones. Si Abraham se juega la vida de su hijo en el monte Moriá y Zaratustra recupera su salud cuando comprende que lo que regresa no es lo Uno, ni lo Mismo, es porque la salud y la enfermedad, tanto como la muerte y la vida, están también en juego en la repetición. No basta tampoco con afirmar que «la vida es una serie de repeticiones». La vida como *problema*, el problema de *una vida*, consiste menos en la aplicación de soluciones generales a casos particulares, sean estos un individuo, una sociedad, una técnica, que en el paso de la *repetición en general* a la *repetición del*

no fuera un estado de equilibrio". NIETZSCHE. *Op. Cit.* (edición española), III, § 632, p. 351. De lo anterior, Nietzsche deriva que "el devenir debe explicarse sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento". *Ibid.*, (edición española), III, § 702, p. 388

⁴¹ Cfr. *DR*, p. 16

singular; de una *repetición mecánica* a una *repetición espiritual* “incluso en la naturaleza y en la tierra”⁴⁴; de una repetición «bruta» a una repetición compleja; en suma en el paso de una repetición «física», material, «desnuda» a una repetición «vestida», «disfrazada».

Pero ¿qué es una *repetición desnuda* y qué es una *repetición vestida*? No sólo la repetición se hace a medida que se deshace, sino que ella misma es *el paso a otra cosa*, ante todo, a otra repetición. Cuando Deleuze afirma que no hay repetición *en sí*, quiere decir que aunque la repetición escapa al ámbito de lo general, ello no implica que se de aislada, que sea «concreta», que se de «tal cual»⁴⁵. La repetición no se da sola, ella misma es una pareja, un *couplage*, un pliegue y un despliegue, es doble. A partir de ello hay que distinguir dos formas o las dos mitades de la repetición, de las cuales ninguna es independiente de la otra. La primera es el envoltorio exterior, el efecto de la segunda; ésta, por su parte, es la que produce a la primera, la que se esconde detrás de ésta. La primera repite lo Mismo, lo igual, pertenece a lo commensurable, y a lo simétrico; la segunda repite lo extraordinario, lo desigual, es propia de lo incommensurable y lo asimétrico. Una es manifiesta, se encuentra explicada; la otra está oculta y espera ser interpretada, experimentada. Una es inanimada, estática; la otra es dinámica y productiva, es creadora. Una aparece como repetición material o el «hecho bruto»; la otra como fantasma o «simulacro». Una aparece desenvuelta, desnuda; la otra se halla envuelta, es el disfraz, la máscara o la verdad de lo desnudo⁴⁶. De ahí que sea necesario invertir en la repetición las relaciones

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 96. Aquí hay que hacer la observación de que aunque para Deleuze hay una *diferencia en sí*, la repetición es solamente *para sí*. De ahí los títulos que corresponden a los dos primeros capítulos de *DR*, “*La diferencia en sí*” (“*La différence en elle-même*”) y “*La repetición para sí*” (“*La répétition pour elle-même*”), respectivamente.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 36-39

de lo «desnudo» y lo «vestido». Lo desnudo es el movimiento aparente, la repetición mecánica de lo Mismo o del primer término. Lo vestido no es un sentido o un significado que pueda encontrarse bajo las máscaras, sino un signo que se forma y fulgura entre una máscara y otra: “La repetición es verdaderamente lo que se disfraza al constituirse, lo que no se construye más que disfrazándose. [...] No hay repetición desnuda que pueda ser abstraída o inferida del disfraz mismo”⁴⁷. Así como aquí no hay repetición de un primer término, la máscara no esconde un rostro desnudo, por el contrario, recubre otra máscara⁴⁸. Incluso, afirma Deleuze, el amor infantil hacia la madre no aparece sino disfrazado, recubre y repite ya los amores adultos hacia otras mujeres⁴⁹.

Ningún disfraz le viene de fuera a la repetición. Es por el disfraz, por el simulacro, por el orden del símbolo, que la diferencia se halla comprendida en la repetición⁵⁰. Lo simbólico, o más exactamente lo que Deleuze denomina *virtual*,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28

⁴⁸ *Ibid.*, p. 140: “Detrás de las máscaras hay, pues, aún otras máscaras, y lo más oculto es aún un escondite, y así hasta el infinito. Nada más ilusorio que querer desenmascarar a algo o a alguien”.

⁴⁹ A este respecto, Deleuze invoca la obra de Proust. Explica como el amor del protagonista de *À la recherche du temps perdu* repite en el amor por su madre, el amor de Swann por Odette: “Los personajes paternos no son los términos últimos de un sujeto, sino los términos medios de una intersubjetividad, las formas de comunicación y disfraz de una serie a otra, para sujetos diferentes, en tanto que estas formas son determinadas por el transporte del objeto virtual”. *DR*, p. 140. Véase también *PS*, p. 85: “la imagen de la madre no es tal vez el tema más profundo, ni la razón de la serie amorosa, pues aunque es cierto que nuestros amores repiten nuestros sentimientos por la madre, también repiten otros amores que nosotros mismos no hemos vivido”. Pero quizá más importante que lo anterior sea el señalamiento que Deleuze hace de la obra de Freud en *Más allá del principio de placer*, en *DR*, p. 28: “Un momento decisivo para el psicoanálisis fue aquel en el que Freud renunció a ciertos puntos sobre la hipótesis de acontecimientos reales de la infancia, que serían como términos últimos disfrazados, para sustituirlos por la potencia del fantasma inmerso en el instinto de muerte, en el que todo es ya máscara y aun disfraz”, véase también *DR*, pp. 128-153 y SIGMUND FREUD. “*Más allá del principio de placer*”, en *Obras completas*, v. XVIII, pp. 18-20, 32, 36

⁵⁰ Cfr. *DR*, p. 28. Por sus parte, Jacques Vidal define así el orden del símbolo: “En su etimología original (*symballein*) el símbolo es un objeto cortado en dos, cuyas partes, reunidas tras una bisqueada, permiten reconocerse a quienes las poseen. [...] Ello es posible gracias a la polaridad del símbolo, la cual, más que una constatación de dualidad es apertura,

permanecería siendo irreal si sólo se refiriera a lo imaginario, si sólo fuera un supuesto o una hipótesis que una conciencia o un sujeto se representa, y no fuera ya el desplazamiento de la diferencia: *no hay hechos brutos ni realidad bruta*. Todo hecho u objeto actual recubre un fantasma, un simulacro, un disfraz. El disfraz es el transporte de la diferencia, lo que la desplaza en una serie de acontecimientos: “el desplazamiento del objeto virtual no es, pues, un disfraz entre otros, es el principio del que surge, en realidad, la repetición como repetición disfrazada. La repetición sólo se constituye con y en los *disfraces* que afectan a los términos y las relaciones de las series de la realidad”⁹¹.

Más tarde profundizaremos en las cuestiones de lo virtual y lo serial, lo que nos interesa ahora es retomar el asunto de la salud y la enfermedad, la vida y la muerte. Cuando afirmamos, a partir de Deleuze, que la cuestión del *paso* de una repetición bruta o de *facto* a una repetición disfrazada o *de iure* es más importante que la aplicación de la ley o de reglas generales a los particulares, queremos decir que este paso es la búsqueda de la forma superior de las cosas, pero también del pensamiento. Ello no se daría si la búsqueda de la repetición no estuviera vinculada a una *prueba selectiva*. Buscar la repetición no significa buscar la verdad, sino buscar lo importante, lo relevante, aquello que resiste a un mundo para el que todo es lo mismo. Si Zaratustra es salvado y curado por el eterno retorno es porque la repetición oculta, la repetición disfrazada, salva, ante todo, de la otra repetición, de la repetición que

principio de movimiento. [...] Ante todo el símbolo es *resistente*. [...] Experiencia concreta de un irreductible. [...] es también *redundante*, retorna sin cesar, escapa y se deja coger de nuevo, como una pelota o un balón (*ballein*). Introduce el orden del juego y de la danza. [...] es también *ambivalente*. Su naturaleza le sitúa fuera del bien y del mal. Finalmente el símbolo es *pregnante*. Es un laboratorio de energía. Sus virtualidades parecen inagotables y sus génesis son, en cualquier caso múltiples”. *Apud.* en PAUL POUPARD (Ed.). *Diccionario de las religiones*, pp. 1654-1656

encadena, la repetición material, repetición *de facto*. Es la repetición considerada como igualdad, como semejanza, como normalidad, ya como simple elemento de la empiria, ya como iteración de una regla, lo que encadena y lo que condena. Si se repite porque no se comprende algo o porque no se conoce lo nuevo, o porque no se tiene memoria («aquél que no conoce la historia está condenado a repetirla» como postuló Santayana), o porque el recuerdo, como instancia de libertad permanece inconsciente, reprimido, la repetición queda, bajo todos estos aspectos, explicada de manera negativa³¹. Se busca entonces liberar a la voluntad de todo lo que la encadena. Es así como el objeto de la voluntad y de la libertad desemboca en la búsqueda de lo nuevo, lo *absolutamente nuevo*, aquello que se opone a todas las formas negativas de la repetición. En este punto Kierkegaard advierte: no *esperar* lo nuevo, que es una tarea del contemplativo y del pusilánime, sino hacer de la repetición el objeto de la voluntad; no *tenderse* «voluptuosamente» a la repetición del recuerdo, que condena a la melancolía, sino *actuar* lo nuevo, “convertir a la repetición como tal en una novedad, es decir, en una libertad y en una tarea de la libertad”³².

³¹ *Ibid.*, p. 138. La noción de virtualidad y su relación con lo actual o lo real se encuentra desarrollado en el siguiente capítulo.

³² Deleuze resume las maneras en que la representación explica la repetición negativamente: “Se (el lenguaje) repite, porque (las palabras) no son reales, porque no se tiene otra definición que no sea nominal. Se (la naturaleza) repite porque (la materia) no se tiene interioridad, porque se es *partes extra partes*. Se (el inconsciente) repite, porque el yo [*Moi*] reprime, porque (el Ello) no se tiene rememoración, reconocimiento ni conciencia de sí –en último término porque no se tiene instinto, siendo el instinto el concomitante subjetivo de la especie como concepto. En suma, se repite siempre en función de lo que no se es o no se tiene”. *Ibid.*, p. 347

³³ *DR*, p. 13. Véase KIERKEGAARD. “La repetición”, en *Op. Cit.*, pp. 132-133: “el que sólo desea esperar es un pusilánime, el que no quiere más que recordar es un voluptuoso, pero el que desea de veras la repetición es un hombre, y un hombre tanto más profundo cuanto mayor sea la energía que haya puesto en lograr una idea clara de su significado y trascendencia. En cambio, el que no ha comprendido que la vida es repetición y que en ésta estriba la belleza misma de la vida, es un pobre hombre que ya se ha juzgado a sí mismo y que no merece otra cosa mejor que morir en el acto, sin necesidad de aguardar a que las parcas corten el hilo de sus días. [...] El mundo, desde luego, jamás habría empezado a existir si el Dios del cielo no hubiera deseado la repetición. Porque entonces una de dos, o Dios había seguido los planes

Desde este último punto de vista, Freud parecía ser el más indicado para proporcionarle a la repetición una naturaleza afirmativa, ya que para Deleuze, Freud nunca se conformó con referir la repetición únicamente al ámbito de la represión. En *Más allá del principio de placer*, Freud se acerca a considerar al instinto de muerte como principio de la repetición: "Pues cuando Freud, más allá de la represión «propriadamente dicha» que conduce a *representaciones*, muestra la necesidad de establecer una represión originaria, concerniente en primer lugar a las *presentaciones* puras, o la manera en que las pulsiones son vividas necesariamente, creemos que se aproxima al máximo de una razón positiva interna de la repetición"⁵⁴. Sin embargo, si Freud no llega a ello, es porque finalmente sigue considerando el modelo de una repetición bruta, es decir, desnuda, material, mecánica. Deleuze da fe de lo anterior al recordar que Freud plantea el instinto de muerte como una tendencia a volver al estado de materia inanimada, conservando con ello el modelo de una repetición totalmente física o material⁵⁵.

La representación no puede otorgarle a la repetición un principio positivo, la mantiene estática, la vincula a un modelo pero nunca a una prueba, le es imposible fundarla. Por el contrario, es la selección de máscaras, la autenticación de papeles lo

fáciles de la esperanza, o se había contentado con evocar todas las cosas en su memoria, conservándolas en el recuerdo. Pero Dios no hizo ni lo uno ni lo otro, por eso hay mundo y subsiste gracias a que es cabalmente una repetición. La repetición es la realidad y la seriedad de la existencia".

⁵⁴ DR, p. 29

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 27; Véase FREUD. "*Más allá del principio de placer*", en *Op. Cit.*, p. 38: "Contradecía la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó alguna vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte; y retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*".

que hace de la repetición una prueba y del pensamiento mismo un teatro⁴⁶. Como dice Deleuze: "El teatro es el movimiento real; y en todas las artes que utiliza extrae el movimiento real"⁴⁷. Tal afirmación parece exagerada desde el punto de vista de una filosofía «seria» o «institucional», no lo es si consideramos que Nietzsche ya había tomado esta vía desde *El nacimiento de la tragedia*. Deleuze observa: "algo por completo nuevo empieza con Kierkegaard y Nietzsche. Ya no reflexionan sobre el teatro a la manera hegeliana, tampoco hacen un teatro filosófico. Inventan en la filosofía un increíble equivalente del teatro. Por ello mismo fundan el teatro del futuro, fundan una nueva filosofía"⁴⁸. Tampoco encontramos aquí ninguna similitud o equivalencia entre teatro y representación, aunque se diga que el teatro es una «representación»⁴⁹. Desde el punto de vista de la generalidad es imposible y aún impensable que el teatro remita a lo real y que el pensamiento más riguroso sea teatral. No obstante, si la repetición es *physis*, las cosas no son sino acontecimientos, y como tales, no pueden ser sino «teatralizadas». Pues, por una parte, el teatro, no es una *cosa*,

⁴⁶ Cfr. DR, p. 30

⁴⁷ *Ibid.*, p. 18

⁴⁸ *Ibid.*, p. 17. En todo caso habría que reclamar a Deleuze el uso de la palabra «equivalente» en esta frase. Foucault, por su parte, comenta lo siguiente en su texto sobre el teatro en DR: "Se trata de algo distinto que el énfasis del comienzo y el fin de la metafísica. Es el teatro, la escena, la repetición de una filosofía nueva: sobre el plátido desnudo de cada página, Ariadna es estrangulada, Teseo danza, el Minotauro ruga y el cortejo de los dioses múltiple danza de risa. Ha habido (Hegel, Sartre) la filosofía-novela; ha habido la filosofía-meditación (Descartes, Heidegger). He aquí, después de Zarathustra, el retorno de la filosofía-teatro. En absoluto reflexión sobre el teatro; en absoluto teatro cargado de significaciones. Sino filosofía convertida en escena, personajes, signos, repetición de un acontecimiento único y que no se reproduce jamás". FOUCAULT. "Ariadna se ha colgado" en *Archipiélago*, no. 17, Gilles Deleuze: *Pensar, crear, resistir*, p. 84. Sobre el teatro en DR y LS véase también "Theatrum Philosophicum" en MICHEL FOUCAULT Y GILLES DELEUZE. *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, p. 47

⁴⁹ Tampoco hablamos aquí de «répétition» en el sentido de «ensayo» que, al hablar del esfuerzo que hace el actor para aprender su papel, el idioma francés le otorga a esta palabra. Por el contrario, se trata de la repetición en el teatro mismo, en su puesta en escena. Cfr. DR, p. 19

sino una fuerza que hace uso de todo, que hace de todo un acontecimiento⁶⁰; y por otra, el acontecimiento es, en profundidad, disfraz, *signo* que exige al alma ser interpretado, explicado, descifrado, «dramatizado». A pesar de esta exigencia, el signo no antecede al pensamiento, como tampoco al alma que conmueve: “El signo es el objeto de un encuentro”⁶¹, pues ¿de que otra manera la repetición comportaría una transgresión, sino fuera inmanente a aquello que pone en cuestión tanto a las posibilidades abstractas del pensar como al sujeto que legisla? ¿De qué otra manera podemos decir que la repetición es acontecimiento, sino hendiera ya *en este encuentro* todo lo que en apariencia le antecede, dislocándolo, incluso, y con mayor razón, al sujeto como condición de posibilidad de la experiencia? Ni la simetría, ni la igualdad, ni aun la posibilidad son causas productoras; el signo, por su parte es todavía un efecto, pero, a diferencia de las primeras, *señala* la disimetría productora, la génesis de todos los elementos que en la generalidad aparecen como lo «real» o como el «efecto total». Lo que la causalidad muestra no es sólo que es necesario para la causa ser más asimétrica que el efecto, (un diseño repetitivo, compuesto de muchas repeticiones aparece como homogéneo en su efecto, pero su causa es la asimetría entre una repetición y otra) sino que la repetición desnuda corresponde al efecto, en tanto que la repetición vestida corresponde a la producción⁶².

Es por el disfraz en la repetición que el pensamiento deja de estar disociado del movimiento, por lo que el pensamiento *ya no puede ser pensado como lo otro que el*

⁶⁰ Cfr. CATHERINE DALE. “Knowing one’s enemy. Deleuze, Artaud and the problem of judgement” en MARY BRYDEN (Ed): *Deleuze and Religion*, pp. 126-137

⁶¹ *PS*, p. 180

⁶² Deleuze precisa: “El signo es un efecto, pero el efecto posee dos aspectos. Uno por el cual, en tanto que signo expresa la disimetría productora, otro por el cual tiende a anularla. El signo no pertenece del todo al orden del símbolo; sin embargo, lo prepara al implicar una diferencia interna (pero dejando aún en el exterior las condiciones de su reproducción”. *DR*, p. 31

movimiento, sino como *el movimiento de lo otro*. El movimiento en el pensamiento, *lo que mueve a pensar* no es una mera posibilidad natural, “todos los hombres por naturaleza desean saber”⁶¹, ni una decisión premeditada del sujeto o aun el ejercicio armónico de una facultad. Es el accidente, la diferencia transportada por la repetición, lo otro, la contingencia, lo que saca al pensamiento de su estupor natural. Si el pensamiento acontece, se debe menos a una comunicación amistosa de lo explícito, que al signo de mentira que el amante celoso descubre en el rostro del amado, que al signo violento que el artista sonsaca de lo cotidiano. El signo violento al pensamiento, lo remite al territorio envuelto por el signo, es decir a lo otro-complejo, al otro-problemático, a la Idea, a lo que auténticamente da que pensar. El acto de pensar no tiene otro lugar que en este encuentro teatral. Toda auténtica creación comienza por el signo, pues el creador es como el celoso: el vigilante de los signos en los que lo Mismo se desfonda; pero también es como el médico de la diferencia, que distingue lo desnudo de lo vestido, la *physis* de lo hipotético, el *pathos* de la ley.

Hasta ahora, hemos hablado una y otra vez de cómo una repetición se opone a otra en profundidad, pero acaso valga más decir que más que oposición entre los dos tipos de repeticiones, lo que hay es *distancia*. Para Deleuze es por la distancia que dos cosas pueden ser afirmadas, no ya bajo una regla de convergencia o de identidad de contrarios, sino por “una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas *por* su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa. [...] Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno al otro en tanto que

⁶¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, L. I, 980a

«diferentes»⁶⁴. Es así como Nietzsche habla de la salud y la enfermedad: “Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y la seguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* –éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar vuelta a las perspectivas*”⁶⁵. Es también en este sentido que todo el pensamiento de la repetición es trágico, cruel, paradójico, teatral en suma. Como lo expresa Camille Dumoulié: “así, «el teatro de la crueldad» es una eterna repetición de lo que jamás será (re)presentado. Entre la Vida y la Muerte, entre el Ser y la Nada, la repetición *no es realmente*”⁶⁶. Veneno y remedio: es así como la repetición deviene por el disfraz, por el teatro, en el *Phármakon* de la salud y la enfermedad, la muerte y la vida, pues la repetición que buscamos no es sino el juego selectivo, la prueba y la *crueldad farmacéutica* del pensamiento, es decir, su *distancia*⁶⁷.

⁶⁴ LS, p. 202

⁶⁵ NIETZSCHE. *Ecce homo*, p. 27

⁶⁶ CAMILLE DUMOULIÉ. *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, p. 85. Entendemos aquí *realmente* en el sentido de realidad meramente actual o de *hecho bruto*.

⁶⁷ Es Derrida quien ha profundizado más en lo que es el *Phármakon*: “Si el *fármakon* es ambivalente, es, por lo tanto, por constituir el medio en que se oponen los opuestos, el movimiento y el juego que los relaciona mutuamente, los vuelve a pasar una, a otro (alma/cuerpo, bien/mal, interior/exterior, memoria/olvido, habla/escritura, etc.). Es a partir de ese juego o de ese movimiento como los opuestos o diferentes son *detenidos* por Platón. El *fármakon* es el movimiento, el lugar y el juego (la producción de la diferencia). Es la diferencia de la diferencia... para preceder a las diferencias como efectos, no tiene, pues, la simplicidad puntual de una *coincidentia oppositorum*. De ese fondo viene la dialéctica a extraer sus filosofemas. El *fármakon*, sin ser nada por sí mismo, las excede siempre en reserva, aunque no tenga profundidad fundamental ni última localidad”. JACQUES DERRIDA. “*La farmacia de Platón*” en *La diseminación*, pp. 191-192

1.5 La repetición y la generalidad desde el punto de vista del concepto

Generalidad y repetición se diferencian una vez más en el ámbito del concepto o de la representación⁶⁸. Se dirá que en la tradición filosófica *representación* quiere decir muchas cosas: unas veces la representación se entiende como la reproducción en la conciencia de un objeto presente (representación como percepción) o de percepciones pasadas (representación como memoria); otras como la combinación de representaciones no actuales (representación como imaginación); y otras más como la combinación libre de representaciones con miras a la anticipación de acontecimientos futuros (representación como saber anticipador)⁶⁹. Así, Kant hablaba de la representación de objetos en general y Heidegger de la representación moderna como *representatio*: “En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas”⁷⁰. Es precisamente este *retorno a sí*, bajo el doble aspecto de la rememoración en la memoria y del reconocimiento en la autoconciencia, lo que Deleuze denuncia como el presupuesto que recorre toda la historia de la filosofía acerca de lo que es pensar: “se llama representación la relación del concepto con su

⁶⁸ Cfr. *DR*, pp. 20-24

⁶⁹ Tomamos estas distinciones de JOSÉ FERRATER MORA. *Diccionario de filosofía abreviado*, pp. 367-68

⁷⁰ HEIDEGGER. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, p. 75. Heidegger distingue la *representatio* moderna, así como su correspondencia con la imagen y el sujeto, de la percepción griega y su correspondencia con la *alétheien* y el *hipokéimenon*. Heidegger,

objeto, bajo este doble aspecto, tal y como se encuentra efectuada en esta memoria y en esta autoconciencia [*conscience de soi*]⁷¹. La representación es, pues, este presupuesto o, para decirlo en palabras deleuzianas, una *imagen del pensamiento* que remite el pensar a la identidad en el concepto y, correlativamente, al pensamiento como medio de representación.

La identidad no debe en modo alguno ser confundida con la igualdad. Esto lo observó bien Heidegger al apuntar que la fórmula de igualdad $A=A$ no expresa adecuadamente el principio de identidad, pues la igualdad requiere por lo menos dos términos (un A es igual a otro A) y lo idéntico (en griego τὸ αὐτό) se refiere a lo mismo, por lo que no requiere un segundo de término. De ahí que Heidegger considere que la fórmula que mejor expresa el principio de identidad es *A es A*: “esto es, cada A es él mismo lo mismo [...] Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente”⁷². La identidad se distingue de la igualdad en que no ignora a la diferencia, le es necesaria para pensar-se, pero sólo como la mediación de la identidad y no en sí: “En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia”⁷³. Deleuze reconoce que Heidegger

al igual que Deleuze, señala el *eidos* platónico como el presupuesto bajo el que se desarrolla la representación (*representatio*).

⁷¹ DR, p. 21

⁷² HEIDEGGER. *Identidad y diferencia / Identität und differenz*, p. 63, 67

⁷³ *Ibid.*, p. 151. También Heidegger apunta lo siguiente: “No se puede decir lo mismo sino cuando la diferencia es pensada... Lo mismo descarta toda urgencia por resolver las diferencias en lo igual: siempre tiende a igualar y nada más. Lo mismo reúne lo diferente en una unión original. Lo igual, por el contrario, dispersa en la unidad insulsa del uno simplemente uniforme”. HEIDEGGER. “*L’homme habite en poète*” en *Essais et conférences*, p. 231, *apud.* en DR, pp. 89-90, nota 1. Véase también esta nota para un resumen de la posición

ha podido abrir el problema de la diferencia, pues para Heidegger el *no* no expresa lo negativo, sino la diferencia (ontológica) entre el ser y el siendo; y como diferencia ontológica es ya el ser de la pregunta (lo que implica un avance hacia una diferencia no representativa). No obstante, Deleuze considera que aun en Heidegger la diferencia sigue siendo mediación, sobre todo a la luz de su interpretación del eterno retorno de Nietzsche, como retorno de lo mismo⁷⁴. Para Deleuze, la identidad en el concepto no sólo media, abstrae, a la diferencia, sino que en su pensar-se-mismo hace imposible la repetición. Por ello, para encontrar lo que opone a la repetición de la representación Deleuze recurre a una genealogía de la representación que tiene su fundamento en Grecia.

Aristóteles es el primero en desarrollar la representación sistemática y categorialmente, si bien Platón, como apuntaremos un poco más adelante, es el fundador de este territorio. Para Aristóteles, la máxima diferencia, o la diferencia completa, es la contrariedad o la oposición, pero ésta es por completo una diferencia formal o conceptual, entre una especie y otra comprendidas en absoluto por el género⁷⁵. Ante todo, Aristóteles distingue a la diferencia (*diáfora*) de la alteridad o lo diverso (*héleron*), pues “no es necesario que lo diverso sea divisible por algo en particular ya que toda cosa si es algo que es o es diversa o es la misma. [...] Lo diferente es diferente de algo en particular y, por tanto, es necesario que haya algo, lo

de Deleuze con respecto a la de Heidegger en la busca de una diferencia más allá de la metafísica.

⁷⁴ Sobre el asunto del *no*, así como de la diferencia ontológica como pregunta en Heidegger, véase “*De la esencia del fundamento*” y “*¿Qué es metafísica?*” en *Qué es metafísica y otros ensayos*. Sobre el eterno retorno, consúltese el extenso comentario de Heidegger en “*El eterno retorno de lo mismo*” en *Nietzsche I*, pp. 211-379; y la suspicaz crítica que hace Clément Rosset de la interpretación heideggeriana y su distinción de la de Deleuze en “El eterno retorno” en *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, pp. 103-113

⁷⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, X, 4, 1055a-1055b

mismo, en lo cual difieren. Y esto es o el mismo género o la misma especie”⁷⁶. En Aristóteles, el ser se reparte en las categorías, las categorías se separan en géneros, estos, se dividen en especies y subespecies, hasta llegar a la *species infima*. A la especie, en tanto que diferencia conceptual le es propia la plenitud final”, es decir, la perfección de la diferencia y la diferencia en tanto que perfección”. Por su parte, los individuos de una misma *species infima* carecen de diferencia conceptual y se distinguen sólo *in numero*.

Cuando se habla de diferencia en Aristóteles, no hay que confundir esta diferencia específica de la especie, siempre necesaria, de otro tipo de diferencia, la *diferencia material*. De ésta última, Víctor Gómez Pin comenta: “la diferencia material aristotélica tiene cuatro manifestaciones paradigmáticas: la simple diferencia de posición o espacial, la diferencia *variable* entre los dos individuos, la diferencia variable entre un individuo respecto a sí mismo (diferencia temporal), mas también y paradójicamente, una modalidad de diferencia fija, a saber: *la diferencia de sexos*”⁷⁷. En todo caso, la diferencia material no es necesaria para la representación, es accidente, un matiz del azar en la materia, pues la diferencia material “nada sustenta y a nada funda”⁷⁸. Ello queda claro si tomamos el ejemplo de la diferencia sexual: “«macho» y «hembra» son, a su vez, afecciones propias del animal, pero no en cuanto

⁷⁶ *Ibid.*, X, 3, 1054b, 20-25

⁷⁷ “En efecto, la diferencia completa tiene la plenitud final (al igual que las demás cosas se llaman completas por tener la plenitud final), y nada queda fuera de la plenitud final, ya que esta es extremo de todo y todo lo abarca, y por eso nada queda fuera de la plenitud final, y lo completo no necesita tampoco de nada”. *Ibid.*, X, 4, 1055a, 10-15. La plenitud final, tal como aparece aquí es el *Télos* (fin, perfección, completo), véase *Ibid.*, 16, 1021b, 24.

⁷⁸ “la diferencia perfecta y máxima es la contrariedad en el género, y la contrariedad en el género es la diferencia específica”. DR, p. 46

⁷⁹ VÍCTOR GÓMEZ PIN. “*Contradicción de lo que por sí subsiste*” en *Límites de la conciencia y del matema*, p. 305. Sobre los tipos de diferencia aristotélica, véase el capítulo 3 (*de la diferencia*) en la “*Isagoge*” de Porfirio en ARISTÓTELES; PORFIRIO. *Categorías / De interpretatione. Isagoge*, pp.42-47

entidad, sino que radican en la materia y en el cuerpo, y por eso el mismo esperma llega a ser hembra o macho al ser afectado por cierta afección”⁸¹.

Todo lo anterior trae como consecuencia lo siguiente: Por una parte, lo que subsume a los individuos bajo un mismo concepto es la percepción sensible. Ésta, aprehende la semejanza entre los individuos y los incluye bajo el mismo concepto: “«semejantes» son aquellas cosas que, no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, son lo mismo en cuanto a su forma”⁸². Por otra, como José Luis Pardo observa: “La materia empírica de la sensación se convierte en la frontera del ser y el representar, su punto más bajo (concepto=∅): continuidad amorfa e indiferenciada de la alteridad y lo diverso, poblada de «no-individuos», semi-entidades incabales y sin sentido; se trata de la repetición como diferencia sin concepto”⁸³. La representación recoge a la diferencia que le puede garantizar la coherencia y la continuidad en la comprensión del concepto: “la diferencia específica responde a todas las exigencias de un concepto armonioso o de una *representación orgánica* (Las cursivas son nuestras)”⁸⁴, pero ello no comprende sino «el momento feliz» (la expresión es de Deleuze) en el que la diferencia se concilia con el concepto y deja atrás lo monstruoso, lo dionisiaco de la diferencia, para mediatizarse, ser ella misma mediación y mostrar la esencia a los ojos de una memoria y de una autoconciencia que «desean saber»⁸⁵. No sólo la diferencia, en tanto que

⁸¹ GÓMEZ PIN. *Op. Cit.*, p. 305

⁸² ARISTÓTELES. *Metafísica*, X, 9, 1058b, 20-24. Véase también *Ibid.*, X, 8

⁸³ ARISTÓTELES. *Ibid.*, X, 3, 1054b, 3-5

⁸⁴ PARDO. *Deleuze: violentar el pensamiento*, p. 65.

⁸⁵ *DR*, p. 46

⁸⁵ La diferencia específica “es pura porque es formal; intrínseca, puesto que opera en la esencia. Es cualitativa; y en la medida en que el género designa la esencia, la diferencia es, incluso, una cualidad muy especial, «según la esencia», cualidad de la esencia misma. Es sintética, porque la especificación es una composición, y la diferencia se añade actualmente al género que no la contiene sino en potencia. Esta mediatizada, ella misma es mediación,

referida al ser concreto, tomado en su materia y en su cuerpo, permanece extrínseca (*extra quidditatem*) y queda relegada a ser un simple elemento de la empiria, de lo fenoménico, de lo diverso, en absoluto separada de la esencia y de la representación orgánica, sino que también la repetición queda fuera de ésta, pues hay repetición cuando las cosas se distinguen *in numero*, en el espacio y en el tiempo, bajo un mismo concepto, “*bajo el presupuesto de un concepto idéntico*”¹⁶. Lo que se repite es la diferencia que no llega a aprehender, soportar, el concepto. Para Aristóteles hay el concepto de hombre, el concepto de vaca, pero las diferentes vacas y los diferentes hombres se distinguen sólo *in numero*. Deleuze habla de representación orgánica cuando, por medio de la especificación, y en un mismo movimiento, la diferencia sólo se representa como diferencia conceptual, al tiempo que se carece de un concepto de diferencia; la repetición, por su parte es de las diferencias no conceptuales; y el concepto, al ser siempre «el mismo» hace posible la rememoración y el reconocimiento, pero al precio de *no repetirse él mismo*, pues no hay repetición, en profundidad, sin diferencia.

Más allá de Aristóteles y la representación orgánica, la filosofía moderna, ya no busca especificar la representación, sino hacerla infinita, es decir, arrastrar la pretensión del concepto a lo *ilimitado*, abarcando tanto lo infinitamente pequeño como lo infinitamente grande: esta vez se trata de una *representación orgánica*, Leibniz y Hegel¹⁷. En Leibniz, lo Mismo encuentra un principio apodíctico capaz de comprender

término medio en persona. Es productora, porque el género no se divide en diferencias, sino que es dividido por las diferencias que producen en él las especies correspondientes. Es por ello que es siempre causa, causa formal”. *Ibid.*, pp. 46-47

¹⁶ *Ibid.*, p. 346

¹⁷ “Cuando la representación encuentra en sí lo infinito, aparece como representación orgánica y no ya orgánica: descubre en sí el tumulto, la inquietud y la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado. Reencuentra al monstruo. Ya no se trata de un momento feliz que marcaría la entrada y la salida de la determinación del concepto en general [...], el concepto

lo ilimitado en la *razón suficiente*, “ésta no es la identidad, sino el medio de subordinar a lo idéntico, y a las demás exigencias de la representación, lo que se les escapaba en el primer sentido [es decir, en la representación orgánica]”⁹⁸; en tanto que la *convergencia* conforma la condición en que lo Semejante puede aplicarse a tal ilimitado: el criterio para el mejor de los mundos posibles, o sea, el mundo actual, es el máximo de convergencia. La convergencia es el fundamento que distingue el mundo de otros mundos que serían como «pretendientes mal fundados». En la dialéctica de Hegel, la oposición de los contrarios como máxima diferencia no apunta sino a un solo centro, aquel del concepto y la conciencia, pues “la verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia”⁹⁹; pero también “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”¹⁰⁰. Dicho de otra manera, el concepto para Hegel es “un círculo vivo de inteligibilidad que se determina a *sí mismo* hacia la alteridad en un movimiento de donación es, en definitiva, sujeto”¹⁰¹. Ciertamente, este círculo no es el del eterno retorno, “sino solamente la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad”¹⁰². Lo «vivo» o el movimiento es la diferencia llevada al límite de la contradicción, es decir, a lo negativo: “la contradicción se resuelve y resolviéndose, resuelve la diferencia relacionándola al fundamento. [...] Soportar, provocar la contradicción es la prueba selectiva que «hace» la diferencia (entre lo efectivamente real y el fenómeno pasajero o contingente). Así la diferencia es acrecentada hasta el

es ahora el Todo, ya sea que extienda su bendición sobre todas las partes [Leibniz] o que la escisión y la desdicha de las partes se reflejen en él para recibir una especie de absolución [Hegel]”. *Ibid.*, p. 61

⁹⁸ *Ibid.*, p. 350

⁹⁹ G. W. F. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, I, 2, p. 9

¹⁰⁰ HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, II, 1, p. 15

¹⁰¹ RAMÓN VALLS PLANA. *Del yo al nosotros. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu, de Hegel*, p. 42

final, es decir, hasta el fundamento que no es menos su retorno o su reproducción que su aniquilación⁹². La diferencia, al hacerse contradicción, se reduce a lo negativo y queda de nuevo inscrita en la identidad del concepto, y ello por más que la identidad no sea ya el género sino el principio infinito o el fundamento que traiciona a la diferencia como tal. La representación órgica, dice Deleuze, no tiene sino una «ebriedad fingida», la iconología permanece; si bien se piensa el movimiento, sólo se lo representa como oposición, un movimiento solamente representado: un único círculo que conserva «todas sus figuras», que resume todos sus centros momentáneos, en su Centro. Lo que se repite, se repite para conservar el todo a modo de una Memoria gigantesca, que excluye lo excéntrico o lo divergente, en favor de una realidad del mundo, de la razón en el concepto, de una finalidad última “o incluso de un sentido de la historia”⁹³.

1.6 Genealogía de la representación

A pesar de todo lo que se ha dicho ¿se puede acaso pensar algo sin representarlo? ¿Se puede pensar sin recurrir a un centro, a una unidad, a una convergencia? Por supuesto, lo divergente, lo que difiere, tiene una designación en la representación, pero siempre a modo de lo que está afuera, de lo que *en sí mismo* no tiene razón de ser. A pesar de los esfuerzos de la representación órgica por abarcar el Todo, desde lo infinitamente grande hasta lo infinitamente pequeño, ésta fracasa al referirse a la diferencia en

⁹² DR, p. 71

⁹³ *Ibid.*, pp. 64-65

⁹⁴ DELEUZE. “*Simulacre et Philosophie antique*” en LS, p. 300; Deleuze repite algunas partes de este texto en DR, pp. 61-76, y en la conclusión de éste. Sin embargo, consideramos que es más diáfana la versión de LS y por ello la escogimos en todo lo que prosigue.

cuanto tal; al igual que la representación orgánica, la refiere al concepto, a un fundamento. Aquí se puede vislumbrar hasta donde llega el atrevimiento de Deleuze: oponer la diferencia al fundamento, en contra de la historia de la filosofía y aun de lo que «todo mundo sabe» que es pensar. ¿es que acaso hay en el mundo alguna fuerza que no esté fundada? Se hace necesario entonces pensar la fuerza, la potencia misma que hace las cosas y que está en las cosas. La potencia, el poder, no es representable ni representación, no es fundamento. El poder implica una cierta correlación de fuerzas que actúan las unas sobre las otras: “Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural”⁹⁵. El poder es el elemento diferencial de la fuerza⁹⁶ y como tal, desde el punto de vista de Deleuze (siguiendo a Nietzsche) escapa a la representación “es el esclavo [en clara referencia a Hegel] quién sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, baza de una competición, y por consiguiente quien lo hace depende, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos”⁹⁷. La representación, por su

⁹⁵ *NF*, p. 14

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 15

⁹⁷ *Ibid.*, p. 19. Hay que aclarar que cuando, tanto Nietzsche como Deleuze hablan de poder, no se refieren a lo que se entiende corrientemente como poder (poder como expresión de la voluntad del yo, de la conciencia, del individuo o del grupo que quiere el poder). El poder en tanto que representado es lo reactivo. Deleuze lo aclara refiriéndose a Nietzsche: “Cada vez que interpretamos la voluntad de poder como «querer o ambicionar el poder» nos encontramos con simplificaciones que no tienen nada que ver con el pensamiento nietzscheano. Si es verdad que todas las cosas reflejan un estado de fuerzas, el poder designa entonces el elemento o más bien la relación diferencial, de las fuerzas que enfrenta directamente entre sí. Esta relación se expresa en las cualidades dinámicas de tipos como la «afirmación» y la «negación». El poder no es entonces lo que la voluntad quiere, sino, al contrario, quien quiere en la voluntad. «Y querer o ambicionar el poder» es sólo el grado más bajo de la voluntad de poder, su forma negativa, el cariz que toma cuando las fuerzas reactivas prevalecen en el estado de cosas. Una de las características más originales de la filosofía de Nietzsche es la transformación de la pregunta «¿Qué es...?» en «¿Quién...?» [...] «¿Quién...?» no se refiere a un individuo o una persona sino a un acontecimiento, es decir, a las fuerzas que diversamente relacionadas encontramos en una proposición o en un fenómeno, y a la relación genética que determina estas fuerzas (poder). «¿Quién...?» es siempre Dioniso, un relámpago”. DELEUZE. “*Prejacio a la traducción inglesa de Nietzsche y la filosofía*” en *Archipiélago*, no. 40, *Nietzsche entre dos Milenios*, p. 55

parte, es una *toma de poder*, una determinada disposición de fuerzas que opera con una cierta imagen del pensamiento y de las potencias que éste despliega: «las verdades eternas e inmutables, lo verdadero como universal abstracto»⁹⁸. La representación es el *Imperio de lo Mismo*, un imperio que, como los demás no siempre ha estado ahí. La representación, como ya se ha visto, es el *primado de la identidad*: “el primado de la identidad, de cualquier manera que ésta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso [*faillite*] de la representación. Así como de la pérdida de identidades, y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es aquel de los simulacros”⁹⁹. La representación se presenta (se re-presenta) como la teoría de lo que *es*, la representación se identifica con el conocimiento y el pensamiento se presenta como el medio de la representación. Sería inconsecuente afirmar que Deleuze busca la verdad del ser pues para éste: “la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es”¹⁰⁰. El fracaso de la representación debe verse como un momento, el momento de la afirmación de la filosofía, de la que la diferencia y la repetición danzan y se posan sobre el volcán apagado de la representación:

“El hombre no sobrevive a Dios, la identidad del sujeto no sobrevive a la de la sustancia. Todas identidades no son sino simuladas, producidas como un «efecto» óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente,

⁹⁸ Cfr. RAÚL GARCÍA. *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, pp. 11-12

⁹⁹ *DR*, p. 1

¹⁰⁰ DELEUZE. *Empirismo y subjetividad*, p. 148

independientemente de las formas de la representación, que las conducen a lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”¹⁰¹.

¿En que consiste el fracaso de la representación? ¿para que pelear con lo que ha fracasado, con un muerto? Y es que acaso en filosofía los muertos son como el dinosaurio de Monterroso. En todo caso, Deleuze refiere el momento de afirmación de la filosofía a la «inversión del platonismo». ¿Cómo se da la inversión? ¿Ello implicaría la afirmación de la diferencia y la repetición? Como se dijo en la introducción y como dice Deleuze, *invertir el platonismo es acorralar su motivación*, de la misma manera en que Platón acorrala al sofista. Del mismo modo, acorralar al platonismo es acorralar la motivación que reside en lo más profundo de la representación, aquello que no se deja ver sino cuando el genealogista desvela la llaga de la diferencia en el origen. Deleuze apunta que es en el método de la división el donde se puede advertir aquello que motiva el conjunto de la teoría de las Ideas: “el motivo de la teoría de las Ideas debe ser buscado por el lado de una voluntad de seleccionar, de escoger. Se trata de producir la diferencia. Distinguir la «cosa» misma y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro”¹⁰². Lo propio de la división no es, como lo percibió Aristóteles, ser un silogismo inadecuado; ésta no busca dividir un género en especies contrarias para “subsumir la cosa buscada en la especie adecuada, como en el proceso de especificación continuada en la busca de una definición de la pesca con caña”¹⁰³.

¹⁰¹ DR, pp. 1-2

¹⁰² “*Simulacre et Philosophie antique*” en LS, p. 292

¹⁰³ *Ibid.*, en LS, p. 293. Deleuze se refiere al célebre ejemplo de la pesca con caña que Platón utiliza para ilustrar la división en *El sofista*, 218b-221c

Si la división *sólo* se atuviera a lo anterior, la observación de Aristóteles sería pertinente, pues la división, tal y como la plantea Platón carece de un término medio para definir exacta y sucesivamente bajo que especie queda subsumida la pesca con caña. Para Deleuze, la finalidad de la división es seleccionar linajes: “distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico”¹⁰⁴. Lo que la división muestra es que la dialéctica platónica es, en profundidad, no una dialéctica de contrarios, sino de la rivalidad: «*amphisbetesis*». Así en *El político*: en la busca del *pastor de los hombres*, el comerciante, el médico, el agricultor, pueden decir «el pastor de los hombres soy yo»¹⁰⁵; así en el *Fedro* se busca el delirio bien fundado, aquel de los verdaderos amantes¹⁰⁶. En ambos diálogos es el mito lo que permite fundar un modelo (*parádeigma*), la baza de una competición por la que los pretendientes puedan medirse, ser juzgados. El mito es siempre, como bien dice Deleuze, el relato de una fundación, de aquello que establece un fundamento. El fundamento es lo que determina si la pretensión está bien fundada o no, es decir, *en que grado el pretendiente participa del fundamento*. Tanto en *El político*, como en el *Fedro*, los pretendientes participan de manera desigual del modelo. Se establece así toda una jerarquía de acuerdo a como los pretendientes han sabido pasar la prueba-fundamento. Es cierto, como dice Deleuze, que “participar es, en el mejor caso, ser segundo”¹⁰⁷; hay participantes en tercero, en cuarto grado, hasta llegar al falso pretendiente, aquel que encarna una potencia del todo falsa, aquel que no es sino una falsificación, un *simulacro*.

¹⁰⁴ “*Simulacre et Philosophie antique*” en *LS*, p. 293

¹⁰⁵ Véase PLATÓN, *El político*, 267d-268c

¹⁰⁶ PLATÓN, *Fedro*, 252a-253c

¹⁰⁷ “*Simulacre et Philosophie antique*” en *LS*, p. 294

El fundamento es lo imparticipable, «el padre» o lo que posee algo en primer lugar y que da a participar ese algo en segundo término al pretendiente. Lo participado es el objeto de la pretensión: la Verdad, la Justicia, «la novia». De ahí se forma la tríada padre-novia-pretendientes. Así, la división consigue su propósito: no especificar el concepto, sino autenticar la Idea, selección del linaje y no la determinación de especies. ¿Por qué entonces el otro gran texto sobre la división, *El sofista*, no apela a ningún mito fundador? Deleuze tiene una respuesta convincente: en *El sofista*, la división no se usa para encontrar al justo pretendiente, sino para definir al falso pretendiente, al simulacro mismo. ¿Para que querría Platón acorralar una potencia que es del todo falsa? El platonismo, en su motivación no se agota en las distinciones esencia-apariencia, Idea-imagen, original-copia, ni siquiera en la de modelo-simulacro. Lo que distingue más adecuadamente al platonismo son dos tipos de imágenes-ídolos: por una parte tenemos las copias-iconos, los participantes bien fundados, las poseedoras en segunda instancia, avaladas por la *semejanza*; por otra, están los simulacros-fantasmas, los falsos pretendientes, elaborados a partir de una *disimilitud* esencial¹⁰⁸. Lo que en profundidad busca la división es “asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedirles su ascenso a la superficie y que «se insinúen» por todas

¹⁰⁸ En *El sofista*, Platón utiliza el término *eikón* (icono) para referirse a la imagen afín a la Idea (*eidolón* o *génos*) y a su técnica de reproducción como *tékhnē eikastiké* («técnica figurativa» según la traducción de N.L. Cordero de Ed. Gredos). A la imagen que carece de afinidad con la Idea o modelo (*parádeigma*) la denomina *phántasma* y a su técnica *tékhnē phantastiké* («técnica simulativa» según la mencionada traducción). Hay que aclarar que precisamente por su afinidad, Platón llega a usar *eikón* y *eidolón* como sinónimos. También es cierto que por lo mismo, en este diálogo, *phántasma* está más próxima del término *apariencia* que del de *imagen* propiamente dicha, ello a pesar de que tanto la *tékhnē eikastiké* como la *tékhnē phantastiké* son técnicas de producción de imágenes (*tékhnē mimētiké* o *tékhnē eidōlopoitiké*). Véase *El sofista*, 235d-236e

partes"¹⁰⁹. Para ello hay que establecer un criterio de distinción de imágenes: la dualidad explícita del platonismo Idea-imagen es otorgar este criterio. La copia-ícono es una buena imagen, está bien fundada en tanto que está dotada de semejanza. Hay que decir que en ningún caso la semejanza es exterior, no va de una cosa a la otra, de una copia a otra; por el contrario, la semejanza es siempre interior, de la copia a la Idea, ésta última es la que «interioriza», la que comprende interiormente la relación. La copia sólo se asemeja *verdaderamente a algo* de acuerdo a la semejanza con la Idea de esa cosa. Así, el pretendiente no merece la cualidad de justo sino en la medida en que se funda interior e espiritualmente sobre la Idea de Justicia, que es la esencia, a modo de una identidad superior que mide la pretensión de las copias.

Por su parte, la naturaleza del simulacro no queda explicada si sólo definimos a éste como copia de copia, como el último término de una degeneración de iconos, ya que de tal manera queda de lado el aspecto por el cual simulacro y la copia forman las dos mitades de la división: "la copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza"¹¹⁰. Sin duda, el simulacro produce un efecto de semejanza, pero éste es sólo exterior, produce sin el aval de la esencia. En esto reside precisamente el carácter demoníaco del simulacro, en su *mimesis* improductiva, que al contrario de aquella de la copia no está reglamentada por el recto saber del modelo: al simulacro lo rigen la astucia, la subversión, todo aquello que no obedece a la esencia; su único interior es la desemejanza, responde al modelo de lo otro¹¹¹. El simulacro

¹⁰⁹ "Simulacre et Philosophie antique" en *LS*, p. 296

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Lo otro no es sólo la «falta» o la «falla» en una imagen, sino que constituye el modelo opuesto al buen modelo de lo mismo; así lo dice Platón por boca de Sócrates en *Teeteto*, 176e: "hay dos paradigmas inscritos en la realidad, el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual le corresponde el infortunio más grande". El primero es paradigma con Forma o Idea, el segundo carece de estas. Véase también *Timeo*, 28a-29a

necesita del punto de vista del observador como parte del propio simulacro. De esta manera el simulacro engaña: ya que las distancias no pueden ser medidas por el observador; la profundidad del simulacro nunca llega a ser asida por éste; la semejanza aparece como el efecto de esta falta de control por parte del observador y no como el producto de un recto saber¹². Al incluir en sí al observador como punto de vista diferencial, el simulacro mismo se transforma y se deforma; crea una semejanza espuria, sin esencia. Así, en todo momento, el simulacro esquivo los límites justos, lo igual, la recta opinión, lo Justo de la justicia, lo Semejante de la semejanza; siempre deviene ilimitado, deviene otro. Para Deleuze, el proyecto del platonismo y aún el de la representación, no es otro que parar la subversión del simulacro, su «*devenir-four*», su ascenso, para detener ese devenir, para imponerle límites, hacerlo semejante y atarlo al fondo de la caverna.

El platonismo no desarrolla todas las consecuencias de la representación, pero, como dice Deleuze, demarca su territorio, expulsa todo aquello que pudiera perturbar sus límites, en suma, funda la representación. Como mencionamos más arriba, es Aristóteles quien lleva a cabo, en un primer momento, todas las consecuencias de ésta, no ya bajo la égida de la Idea, sino del Concepto, desde los géneros a las especies, como *representación orgánica*. En el cristianismo, la representación tiene un tercer momento relevante, como *representación orgica*, en las filosofías de Leibniz y Hegel. Por otra, aunque desde su lectura deleuziana, se puede afirmar que en Nietzsche y aun en Spinoza, la filosofía no es ya representativa, el dominio que lleva más lejos el cuestionamiento a la representación es sin duda el arte: lo propio de la obra de arte

¹² Así cuestiona el Extranjero de Elea a Teeteto en *El sofista*, 236b: "Lo que aparece como semejante de lo bello *porque no se lo ve bien*, pero que *si alguien* pudiera contemplarlo adecuadamente en *toda su magnitud* no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si sólo

moderna es su apertura, su descentramiento. Como dice García Ponce: "el arte ha dejado de ser por sí mismo su propio centro como imagen de un mundo con centro"¹¹³. Aunque esto se puede decir de otras artes, la literatura resulta ser privilegiada en este aspecto, pues algunos de los procedimientos literarios permiten contar varias historias a la vez: "No se trata en absoluto de puntos de vista diferentes sobre una historia que supuestamente es la misma, pues los puntos de vista permanecen sometidos a una regla de convergencia; se trata por el contrario de historias diferentes y divergentes, como si un paisaje absolutamente distinto correspondiese a cada punto de vista"¹¹⁴: unidad sí, pero sólo de series divergentes; como caos, como *complicatio* y no *representatio* de las series que se entrecruzan y resuenan entre sí. Así, se puede hablar de Joyce, de Cortázar, pero también de Borges: en *El jardín de senderos que se bifurcan*, cada bifurcación es un punto de divergencia, o mejor aún, una *repetición* de la que parten infinitas series heterogéneas. Ts'ui Pên afirma la divergencia de cada bifurcación y las «complica» en la afirmación compleja que es su laberinto; ya el mismo relato de *El jardín...* es múltiple, al contar las historias de un laberinto, de un jardín, de una novela, de un asesinato, del tiempo¹¹⁵. Las series o bifurcaciones se comunican a través de lo que Deleuze denomina «resonancia interna», que no es sino la afirmación del caos, "de un *movimiento forzado* que desborda a las propias

aparente parecerse, *sin parecerse realmente*, ¿no será una apariencia [*phantastiké*]?" (Las cursivas son nuestras).

¹¹³ JUAN GARCÍA PONCE. *Las formas de la imaginación. Vicente Rojo en su pintura*, p. 37

¹¹⁴ "Simulacre et Philosophie antique" en *LS*, p. 300

¹¹⁵ Véase JORGE LUIS BORGES. "El jardín de senderos que se bifurcan" en *Obras completas*, pp.472-480. Quizás la literatura contemporánea, en tanto que *obra abierta*, divergente, sea más heredera del barroco que del renacimiento. Por ejemplo, Saviero Ansaldo se refiere así al *Criticón* de Baltasar Gracián: "el texto de Gracián es un verdadero laberinto, un juego infinito de reenvíos y de cambios de direcciones, una creación literaria y conceptual de una riqueza sorprendente, una especie de *Finnegans Wake* del siglo XVII". SAVIERO ANSALDI. *Spinoza et le barroque. Infini, désir, multitude*, p. 53

series"¹¹⁶, afirmación de lo que hace un momento ya llamábamos *distancia*. Afirmación de la potencia del simulacro que asciende a la superficie con toda su potencia de fantasma: No hay fantasma sin la resonancia de por lo menos dos series, él mismo es la máscara o la divergencia. Al ascender, el simulacro descentra los círculos, reúne a los imposibles en una sola afirmación. No un Mundo, sino una instancia paradójica: *caosmos*.

Sin embargo, es inobjetable que las series que resuenan entre sí comportan una semejanza, pero *toda la diferencia* radica en la distinción de las siguientes dos fórmulas, aparentemente iguales: «sólo lo que se asemeja difiere»; «sólo las diferencias se parecen»¹¹⁷. La primera habla de lo Mismo, de las identidades previas; la otra invoca a pensar la similitud y la identidad “como el producto de una disparidad de fondo”¹¹⁸. La primera hace del mundo un icono o un objeto de copia o representación; la segunda hace del mundo un fantasma. Para esto último, no basta con invocar el modelo de lo Otro que se opondría al modelo de lo mismo; ello no basta para invertir el platonismo. Todo modelo apunta a un mundo verdadero, pero, como Nietzsche afirma: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿Qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”¹¹⁹. Invertir el platonismo es eliminar el mundo verdadero, el mundo *monocentrado*, el mundo como repetición de lo Mismo, pero no para vindicar un mundo aparente, sino para afirmar el simulacro como potencia inmanente: “De las dos series divergentes, al menos, interiorizadas en el simulacro, ninguna puede ser asignada como original, ninguna como copia. Ya no hay punto de vista privilegiado ni

¹¹⁶ “*Simulacre et Philosophie antique*” en *LS*, p. 301

¹¹⁷ *Ibid.*, en *LS*, p. 302

¹¹⁸ *Ibidem*.

objeto común a todos los puntos de vista"¹¹⁹. «*Crepúsculo de los iconos*», ascenso del simulacro o del falso pretendiente, "potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*"¹²⁰ en el mundo afirmado de la diferencia. Si «hacer del mundo un fantasma» no implica vindicar las apariencias, es porque estas pertenecen, en tanto que apariencias, al mundo jerarquizado y «jerarquizante» de Ideas y copias, de participaciones y distribuciones fijas.

En el simulacro la semejanza subsiste, pero sólo como el efecto de resonancia entre las series. La identidad también subsiste, pero como efecto del *movimiento forzado*. Ambas, semejanza e identidad, son simuladas, pero no apariencias. En tanto que simuladas expresan el funcionamiento del simulacro: *Pseudos* o maquinaria dionisiaca que simula al padre, a la novia y al pretendiente en una superposición de máscaras. Ya no hay un nuevo fundamento, sino un «desfondamiento universal», distribución nómada. Detrás de una caverna hay otra caverna más profunda, y detrás de ésta otra caverna... caos sin comienzo ni fin o el otro nombre del simulacro: eterno retorno. Si como Deleuze dice, lo propio de la modernidad es el descentramiento, el simulacro, es porque este pone en cuestión a aquella; lo hace porque es *lo intempestivo* en la propia modernidad. Lo intempestivo cuestiona la modernidad en filosofía en tres series: respecto al *pasado*, con el platonismo y el fundamento; en el *presente* en tanto que el punto de *krisis*, de lo problemático, en la cultura y en la propia filosofía; en el *porvenir* en tanto que éste implicaría una cierta resistencia al presente. ¿Qué es una cuestión o una pregunta? El movimiento forzado que remite al pensar y que pertenece a la Idea, Idea no-esencial, Idea-problema.

¹¹⁹ NIETZSCHE. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 52

¹²⁰ «*Simulacre et Philosophie antique*» en *LS*, p. 303

¹²¹ *Ibidem*.

Capítulo dos: *La diferencia y la repetición en la Idea*

- 2.1 Idea y multiplicidad** 70
 La Idea y lo intempestivo (argumento sobre la multiplicidad en la Idea). — Idea, singularidad y problema (la abeja y la orquídea). — El procedimiento de la *vicedicción*. — La Idea como campo de intensidad. — La Idea como medio de individuación.
- 2.2 La realidad, lo actual, lo virtual** 80
 Lo virtual y lo real. — Lo virtual y lo posible. — Actualización y creación. — Estatuto de lo negativo en lo actual y en lo virtual. — Problemas y soluciones (la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver).
- 2.3 La potencia y lo trascendental en la Idea** 87
 La revolución en la Idea. — La *concordia facultatum*. — Buen sentido y sentido común. — Legislación y razón en Kant y Nietzsche. — La Idea dionisiaca. — El objeto del pensamiento. — Error y estupidez. — Lo trascendental en Kant y en Deleuze. — El *empirismo trascendental*.
- 2.4 Genealogía de la Idea y de la pregunta** 97
 Lo hipotético y lo apodíctico. — Problema, pregunta e imperativo (tercer comentario sobre el movimiento). — Acontecimiento, repetición y pregunta.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Capítulo dos

La diferencia y la repetición en la Idea

1963 - *Trazo dos puntos de partida, dos anomalías muy distantes una de otra: a) un gorrion colgado; b) la asociación entre la boca de Kasia y la boca de Lena.*

Estos dos problemas exigen un sentido. El uno penetra en el otro tendiendo hacia la totalidad. De este modo comienza un proceso de suposiciones, de asociaciones, de investigaciones, algo que va a crearse, pero se trata de un embrión más bien monstruoso, un aborto... y este rebus oscuro, incomprensible, exigirá una solución... buscar una Idea que explique, que imponga un orden...

Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Prefacio

Veo ahí la alta paradoja de su estilo, su agresiva eficacia. Incapaz de satisfacerse, vale como un acicate continuo, una construcción infinita cuyo placer no está en el remate sino en la reiteración exploradora, en el ejemplo de facultades que dejan atrás lo prontamente humano...

Cortázar, *El perseguidor*

2.1 Idea y multiplicidad

Hacia el final del capítulo anterior, intentamos bosquejar una cierta genealogía de la representación y su contraparte que es el simulacro. Pero, por más que un bosquejo sea

una aproximación, un ensayo, éste no estaría del todo bien trazado si no atendiéramos al campo en el que, no sólo la repetición y la diferencia se desenvuelven, sino todo pensar y todo accionar: éste campo es la *Idea*. Más aún: lo único común a la representación y al simulacro es la *Idea*. La Idea es el teatro en el que el pensamiento se desenvuelve. Pero ¿qué es una Idea? O más bien ¿qué hace una Idea? Acaso lo *contemporáneo* o lo *intempestivo* en filosofía, en tanto que fracaso de la representación, se puede definir por el estatuto de la Idea: *ésta no es una cosa o una esencia, es un proceso*. Ello resulta en principio extraño, pues parecería que la Idea como proceso descarta toda posibilidad de unidad, de originalidad, de fundamento, de verdad o realidad *arquetípica*. Se puede decir, por otra parte, que los acontecimientos, los hechos, los procesos, en suma, lo que es movimiento, se opone a lo ideal o es dependiente de lo ideal (idealismo) ¿que pasa entonces cuando el propio ser es, como en Heidegger, acontecimiento? Quizá la *modernidad* en filosofía pueda ser definida por este paso, por esta inducción del movimiento en la Idea, de esta intromisión de los hechos, que dejan de ser meros hechos, en lo ideal. No obstante, lo anterior no basta para salir del ámbito de la representación. Como ya vimos, lo que hace la modernidad en filosofía es volver a la representación infinita, pero no por ello se sale de la Identidad y de lo Mismo ¿no es esto lo que se llama racionalismo? Pero ¿Por qué entonces tendríamos que aceptar lo múltiple y lo diferente y no la identidad y lo mismo? Quizá sólo hasta el final de esta tesis estaremos preparados para dar una respuesta *digna* a tal pregunta. Pero podemos adelantar que lo que una filosofía intempestiva, es decir, una filosofía de la diferencia o del simulacro, muestra, es que no hay ideas puras, que si la modernidad se define por una crisis, es porque la Idea, las ideas, están cargadas de multiplicidad, que ellas mismas implican aconteceres,

procesos, singularidades; y quizá la demolición de la representación sólo puede llevarse a cabo en la inversión de la realidad en la Idea. Todo lo que es intempestivo, de Nietzsche a Foucault, de Heidegger al propio Deleuze, pasa por la siguiente prueba: el problema de la filosofía de la diferencia no es el fin, el *Telos*, sino el movimiento¹. Sólo para la representación (y aquí podemos decir que la metafísica es otro nombre para la representación) hay movimientos uniformes y fines por cumplir. Pero el movimiento es, en todo momento múltiple, sólo puede ser pensado *como tal* en tanto que multiplicidad. Una Idea múltiple, intempestiva es un proceso sin fin, es un problema sin solución última, devenir de lo diferente en el pensamiento, pensamiento que es capaz de afirmar la paradoja que implica hablar de un proceso o una singularidad ideal.

A partir de dicha «prueba del movimiento», podemos decir que lo que hace de *Différence et répétition* una respuesta de Deleuze a *Sein und Zeit* de Heidegger, es el llevar el acontecimiento más allá del Ser a una multiplicidad pura en repeticiones de diferencias ideales ¿cómo se llega a ello? ¿Puede pensarse una filosofía sin Ser? ¿Para qué? En primer lugar, Deleuze observa que “Las singularidades son *acontecimientos ideales*”². Las singularidades, que permanecen impensadas y exteriores al concepto y a la representación, pertenecen por completo al dominio de la Idea. Pues el concepto, como la Idea, es síntesis. Pero en el primer caso, se sintetiza por semejanza, se hace abstracción de las diferencias para llegar a lo que es común. Así, en Aristóteles, el género abarca a la especie y ésta a los individuos. Pero la singularidad de cada individuo queda en todo momento impensada, pues es materia: se piensa La Abeja y La Orquídea, pero no esta abeja o aquella orquídea. En cambio, en la Idea, según

¹ Cfr. DELEUZE. *Perciles et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, p. 22

Deleuze, se opera una síntesis diferencial, su *problema* no es la especie, ni aun las sustancias o los compuestos, sino lo que pasa entre la abeja y la orquídea, pero que no se reduce a ninguna de ellas: lo que pasa *entre* es el acontecimiento ideal. Para Deleuze, la Idea no es una esencia. Con ello quiere decir que la Idea no es una esencia platónica, pero tampoco es «clara y distinta» como lo quería Descartes, ni es el objeto exclusivo de una facultad, aun cuando ésta sea el entendimiento. La idea es una *multiplicidad*: “hay que otorgar la mayor importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar la combinación de lo múltiple y lo uno, sino que por el contrario, una organización múltiple en tanto que tal, que en modo alguno tiene necesidad de la unidad para formar sistema”. La multiplicidad de la Idea sólo puede ser expresada por su carácter problemático. Los problemas son objetivos en tanto que pertenecen a la Idea y a la inversa, la objetividad de la Idea corresponde a la forma de plantear los problemas². La objetividad en Deleuze, no es, como en Kant, el correlato del sujeto, sino el planteamiento del problema en una Idea bajo la forma de una pregunta. En este sentido toda pregunta responde a una objetividad, es decir, a una realidad *ideal*.

El platonismo inaugura cierta determinación de la Idea bajo la forma de la pregunta *¿Qué es?* Según esta forma, se pregunta por la esencia: no cuándo y dónde hay justicia, sino *¿qué es la Justicia?* No quién es y de que manera es bello, sino *¿qué es la Belleza?* Deleuze considera que esta primacía de la pregunta por la esencia es dudosa, pues la pregunta *¿Qué es?* anima sólo los diálogos llamados aporéticos (v.g.

² DELEUZE, “La méthode de dramatisation” en *ID*, p. 139

³ *DR*, p. 236

⁴ Aquí Deleuze retoma a Bergson y su *método de la intuición* que aplica la regla de lo verdadera y lo falso no a las soluciones sino a los problemas mismos y a la creación de estos. Véase el primer capítulo de DELEUZE, *Le bergsonisme*, “L’Intuition comme méthode”, pp. 1-28

El Hippias Mayor, El Fedro). Otros diálogos son desarrollados bajo distintas preguntas: ¿Quién? en *El Político*, ¿Dónde y cuándo? en *El Sofista*, ¿En qué caso? en *El Parménides*. Según Deleuze, la forma de preguntar en los diálogos aporéticos se encamina a la contradicción y desemboca en el nihilismo, pero ello es porque la función de la pregunta ¿Qué es? es solamente propedéutica, es decir, con “el propósito de abrir la región del problema en general, dejando a otros procedimientos el cuidado de determinarlo como problema o como Idea”⁵. Cuando la dialéctica se confunde con su propedéutica, cuando la ironía socrática «se toma en serio», es cuando la Idea se toma como esencia y se sustituye el ser de lo problemático por el ser de lo negativo: “La pregunta ¿Qué es? prejuzga la Idea como simplicidad de la esencia; de ahí que sea forzoso que la esencia simple comprenda lo inesencial y lo comprenda *en esencia*, y que luego, se contradiga”⁶. Hegel, cuya dialéctica no se separa del movimiento de la contradicción, es quién, desde este punto de vista, culmina esta tradición de la pregunta por la esencia y de la sustitución de lo problemático por lo negativo. Las preguntas ¿Quién? ¿Cómo? ¿Dónde y cuándo? ¿Cuánto? ¿En qué caso? son preguntas del acontecimiento, de la multiplicidad. Según Deleuze, ésta es la razón de que la Idea se encuentre más próxima al accidente, a todo aquello que ocurre en un dinamismo espacio-temporal, en suma a la diferencia, que a la esencia ¿cómo dar cuenta de lo que pasa entre la abeja y la orquídea, del dinamismo que tiene lugar entre ellas? Más aún: ¿de qué otra manera podríamos pensar una filosofía de la historia «aquí y ahora», sino es a través de los dinamismos y los desplazamientos de los actores históricos que tienen lugar en un espacio-tiempo que ellos protagonizan?

⁵ DR, p. 243

⁶ “La méthode de dramatisation” en ID, p. 133

Los problemas se refieren a acontecimientos, no sólo porque sus casos (o tipos) de solución desemboquen en acontecimientos actuales, sino porque las condiciones mismas del problema, su planteamiento y objetividad en la Idea, implican ya *acontecimientos ideales*. Deleuze caracteriza a estos como relaciones diferenciales de puntos singulares en series ideales o «virtuales»⁷. Y encuentra bosquejado en la filosofía de Leibniz un procedimiento tal que recusa tanto la esencia simple en la Idea como el movimiento de la contradicción. Deleuze llama a este procedimiento *vice-dicción*: Por la vice-dicción lo inesencial comprende a la esencia, pero sólo *en caso*⁸. Hay pues dos mitades en cada acontecimiento que la vice-dicción expresa bajo el doble aspecto de la *diferenciación*: una, la *actual*, que se refiere a los casos de solución en que se «encarna» la Idea y otra, *virtual*, que corresponde a las condiciones del problema. La primera corresponde a las cualidades y partes en la extensión (esta abeja y esta orquídea) y la segunda a las relaciones diferenciales y puntos singulares en la intensidad (las relaciones entre elementos diferenciales que *dan cuenta* de que haya una abeja y una orquídea actuales). Aquí, Deleuze aplica el rasgo distintivo *1/c*: diferenciar y diferenciar. La Idea se encuentra totalmente determinada, diferenciada en sus relaciones diferenciales y singularidades virtuales, pero se encuentra totalmente indiferenciada al no poseer cualidades y partes. Y es por diferenciación que los contenidos de la Idea se actualizan en cualidades y partes extensivas. No hay cualidad sin extensión sobre la que ésta repose, así como no hay especie sin partes o puntos orgánicos. Así, toda cualificación y toda organización comporta un dinamismo espacio-temporal *actual* o de diferenciación (en la experiencia, de nuevo, esta abeja y esta orquídea). A su vez, toda diferenciación supone un campo en el que ésta se

⁷ Cfr. DR, pp. 243-248

produce y fuera del cual no se produciría. Deleuze llama a este último *campo de intensidad*. Aunque en la experiencia las intensidades se nos presentan ya desarrolladas en la extensión y recubiertas por cualidades, el campo de intensidad la precede precisamente como condición de la experiencia o trascendental que implica la distribución *en profundidad* de las diferencias. La profundidad es la potencia del *spatium* intensivo (inextenso) que preexiste a toda cualidad y a toda extensión (un espacio de relaciones entre fuerzas diferenciales que dará lugar, en la extensión, a que una orquídea dé de comer a la abeja y ésta, a su vez, transmita el polen) : Por su parte, la intensidad es la potencia de *lo desigual en sí* o de la diferencia: “la expresión «diferencia de intensidad» es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí. Toda intensidad es E-E’ donde E remite a su vez a *e-e’*, y *e* a *e-e’*, etc.: cada intensidad es ya un acoplamiento[*couplage*]”⁸. La intensidad expresa la relación de lo diferente con lo diferente (la relación o el acontecimiento abeja-orquídea, pero también los acoplamientos orgánicos de cada una de ellas y en relación con las otras: el tórax de la abeja, el pistilo de la orquídea son ya cada uno un *couplage* y forman otro *couplage* entre ellas). La Idea, en tanto que campo de intensidad recusa toda subordinación de lo diferente a una identidad previa, todo en ella son series de acoplamientos, intensidades, diferencias.

En principio parecería que referir lo diferente a lo diferente en la Idea desvincula a ésta de toda determinación y de toda distinción. Sin embargo ¿qué quiere decir Deleuze al afirmar que la Idea se encuentra totalmente determinada? La determinación de la Idea (diferenciación) tiene también dos aspectos: determinación

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 66 y ss., p. 245, pp. 356-357

recíproca entre relaciones diferenciales y determinación *completa* de puntos singulares. En la Idea, ningún elemento se determina por sí solo, sino con respecto a otro, en esto consiste la relación diferencial: "cada término sólo existe de manera absoluta en su relación con el otro; no hay ya necesidad, ni aun posibilidad de indicar una variable independiente"⁹ (no hay abeja sin orquídea y viceversa; no hay insecto sin una cierta relación con una planta y viceversa). La determinación recíproca integra la *variación* de la relación diferencial "no ya como determinación variable de una relación supuestamente constante («variabilidad»), sino, por el contrario, como grado de variación de la relación como tal («Variedad») "¹⁰. La Variedad es lo que es diferente, lo que es distancia, en todo momento, entre la abeja y la orquídea, un devenir a-paralelo entre dos seres *que no tienen nada que ver uno con el otro*, pero que devienen otra cosa (la abeja deviene-orquídea, la orquídea deviene-abeja) por este devenir. Por otra parte, "a las relaciones diferenciales les corresponden distribuciones de «singularidades», reparticiones de puntos relevantes y puntos ordinarios, tales que un punto relevante engendra una serie prolongable hasta la vecindad de otra singularidad"¹¹. La Idea determina completamente la distribución de puntos singulares y regulares (la abeja es relevante por que deviene una parte del aparato de reproducción de la orquídea, ésta es relevante por que deviene órgano sexual para la abeja) respecto a un problema (la reproducción-lo sexual). Esta distribución de lo ordinario y lo relevante, de lo singular y lo regular conforma el carácter de lo *distinto* de la Idea o de la cosa en la Idea¹¹. Witold Gombrowicz, en su novela *Cosmos*, muestra como la Idea se desarrolla a la manera de un vínculo por descifrar con respecto a dos

⁹ *Ibid.*, p. 287. Véase también *Ibid.*, p. 155

¹⁰ *Ibid.*, p. 223

¹¹ *Ibid.*, p. 224

series que no tienen una relación explícita o aparente: el gorrión colgado afuera de la casa y la asociación entre la bocas de las protagonistas. Es a partir de la investigación de lo relevante entre las dos series como se desarrolla la Idea. Más recientemente, Vargas Llosa, en su novela *El paraíso en la otra esquina*, desarrolla dos series que corresponden a dos vidas que parecen en principio estar unidas sólo por una cuestión familiar: Paul Gauguin y su abuela Flora Tristán, y que desembocan *en un problema* que abarca lo relevante y lo singular de ambas series.

Más allá de lo verdadero y lo falso, son las nociones de importancia o no importancia las que se encuentran vinculadas al acontecimiento, las que pueden describir lo inesencial, el accidente, y recorrerlo como una multiplicidad que constituye las condiciones de un problema: "Las Ideas son multiplicidades. Cada Idea es una *multiplicidad*, una *variedad*"¹² observa Deleuze. A cada multiplicidad le corresponden sus series de singularidades. La multiplicidad es el elemento *cualitativo* de la Idea, en tanto que las singularidades que se distribuyen en ésta componen su elemento *potencial*. Si la potencia del singular (que como dijimos más arriba es un acontecimiento ideal) se da en forma serial es porque la serie es el tiempo propio de la Idea, su repetición profunda o virtual¹³. Así, la Idea, como campo de intensidad y como complejo problemático constituye una *estructura*, dinamismo virtual que *antecede* a todo dinamismo espacio-temporal actual. Que la Idea anteceda a lo actual no quiere decir que ésta sea cronológicamente anterior a lo actual o que le sea trascendente en términos ontológicos, sino que la Idea, como síntesis virtual de multiplicidades es la *génesis* de todas las cosas, pues así como para Kant todas las cosas (objetos) son

¹² "La méthode de dramatisation" en *ID*, p. 139, cfr. *DR*, p. 226-229

¹³ Cfr. *DR*, p. 228

¹⁴ *Ibid.*, p. 236, el subrayado es nuestro.

fenómenos, así para Deleuze todas las cosas son acontecimientos. No hay acontecimiento actual que no remita a un problema, es decir, a lo singular en la Idea. De lo anterior se deriva que la Idea es *el medio de individuación*. Pues la individuación no opera por especificación prolongada (*species infima*) o división de partes (*pars ultima*)¹⁶. La individuación es la condición bajo la que se efectúan tanto la especificación como la división en todo sistema. “La individuación es intensiva”¹⁷, es virtual. Lo que en lenguaje spinoziano quiere decir que la diferencia real no es numérica: “Más allá de lo individual, más allá de lo particular tanto como de lo general, no hay un universal abstracto: lo «pre-individual» es la singularidad misma”¹⁸.

Y lo «pre-individual» no es otra cosa que lo virtual o la estructura que *preside* todas

¹⁵ Más adelante, en el apartado 3.3 del tercer capítulo de esta tesis, profundizaremos sobre la cuestión de la temporalidad serial.

¹⁶ *Ibid.*, p. 318: “El individuo no es ni una cualidad ni una extensión. [...] El individuo no es una *species infima*, como tampoco es un compuesto de partes. Las interpretaciones cualitativas o extensivas de la individuación siguen siendo incapaces de fijar una razón por la que una cualidad iba a dejar de ser general, o por qué una síntesis de lo extenso iba a comenzar aquí y terminar allá. La cualificación y la especificación presuponen ya individuos por cualificar; y las partes extensivas son relativas a los individuos y no a la inversa”.

¹⁷ “*La méthode de dramatisation*” en *ID*, p. 135

¹⁸ Al afirmar que la distinción real no es numérica, Spinoza no sólo se opone a la especificación aristotélica, sino ante todo a Descartes, quien consideraba la distinción entre varias sustancias. Para Descartes, como dice Deleuze: “*La distinción real*, sea entre sustancias de atributos diferentes, sea entre sustancias de igual atributo, *se halla acompañada de una división de las cosas, es decir de una distinción numérica que le corresponde*”. DELEUZE. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 27. Por su parte, Spinoza define así la distinción real no numérica: “1) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue: 2) que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. [...] 3. Hay que advertir que, de cada cosa que existe, se da necesariamente alguna causa determinada por la que existen. [...] Hay que concluir, pues, en general, que todo aquello, de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente una causa exterior para que ellos existan”. BARUJ SPINOZA. *Ética*, I, 8 esc. 2 (versión de Atilano Domínguez). Esta causa es la sustancia *real* que no implica un número en su distinción. Como apunta Michael Hardt: “mientras que las interpretaciones tradicionales han identificado generalmente la sustancia de Spinoza con el número uno o con el infinito, Deleuze insiste en que la sustancia está completamente apartada del dominio del número”. MICHAEL HARDT. *Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, p. 60. Aunque Deleuze no maneja el concepto de sustancia, es claro que la distinción *real* no numérica influye en este punto. Véase el capítulo “*Distinción numérica y distinción real*” en *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 23-34

las cosas. «Universal concreto» de la singularidad en la Idea, del auténtico singular que es el acontecimiento, que se opone a la universalidad abstracta del concepto¹⁹.

2.2 La realidad, lo actual, lo virtual

Hasta ahora no hemos cesado de oponer lo virtual a lo actual, en lugar de plantear la oposición virtual-real. Paralelamente hemos remitido la intensidad y la potencia a este mismo virtual. Ello obedece al rigor de la terminología deleuziana. No obstante, como bien dice Deleuze, al hablar de lo virtual toda cautela es poca: generalmente lo virtual se entiende como una copia o ficción de una supuesta realidad «tangible». Tal copia es elaborada a imagen y semejanza de esta «realidad real», a modo de una *pseudorealidad* o *realidad virtual* que repite lo real o, mejor dicho, repite *las posibilidades de la «realidad real»* fuera de su ámbito «material» originario²¹. La posición de Deleuze es del todo distinta a esta noción, pues “lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. *Lo virtual posee una realidad plena, en tanto que virtual*. De lo virtual, nos dice Deleuze, hay que decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancia: «Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos»; y simbólicos sin ser ficticios. Lo virtual debe ser también definido como una parte del objeto real. [...] La estructura es la realidad de lo virtual”²². Del mismo modo que no

¹⁹ DR, p. 228

²⁰ Cfr. *Ibidem*.

²¹ A este respecto, véase el libro de PIERRE LÉVY. *¿Qué es lo virtual?* Especialmente el capítulo 1: “En su uso corriente, el término virtual se suele emplear a menudo para expresar la ausencia pura y simple de existencia, presuponiendo la «realidad» como una realización material, una presencia tangible. Lo real estaría en el orden de «yo lo tengo», en tanto que lo virtual estaría dentro del orden del «tú lo tendrás», o de la ilusión”, p. 17. Véase también el capítulo V: “*L'actuel et le virtuel*”, de DL, pp. 178-185 (añadido en la edición de 1996).

²² DR, pp. 269-270

hay un universal abstracto, no hay un tiempo y un espacio indiferentes a la Idea: "No hay objeto puramente actual. Todo actual está rodeado de una neblina de imágenes virtuales"²³.

La Idea, en tanto que estructura, es un «tema complejo»²⁴, una multiplicidad virtual que tiene su encarnación en lo actual a modo de «casos de solución» y constituye, a la vez, la *génesis* de dicho actual: "basta con comprender que la génesis no va de un término actual, por pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo, sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, de las condiciones de los problemas a sus casos de solución, de los elementos diferenciales y de sus vínculos ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo"²⁵. Del mismo modo que la estructura en la Idea se da independientemente de cualquier identidad, la génesis se da *sin semejanza* entre lo actual y lo virtual²⁶. Esta es la razón de que se tenga que hacer otra distinción, esta vez entre lo virtual y lo posible: "lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, luego, una «realización». Lo virtual, por el contrario, posee una realidad plena por sí mismo, su proceso es la actualización"²⁷. Esta distinción está

²³ "L'actuel et le virtuel", en *DL*, p. 179

²⁴ Cfr. *DR*, p. 237

²⁵ *Ibid.*, pp. 237-238. Deleuze habla aquí de "relaciones reales diversas" en lo actual (el subrayado es nuestro), ello obedece a que Deleuze no ha llegado en esta página al punto en el que corrige la terminología virtual-real por la de virtual-actual. Por lo expuesto más arriba, queda claro que estas relaciones reales son relaciones *actuales*: "Hemos opuesto lo virtual a lo real. Ahora hay que corregir esta terminología, que no podía ser aún del todo exacta...", *Ibid.*, p. 269

²⁶ "Son lo posible y lo real los que se parecen, pero en modo alguno lo virtual y lo actual. Del mismo modo que la Idea no se reduce a lo idéntico o no dispone de identidad alguna, tampoco la encarnación ni la actualización de la Idea proceden por semejanza ni pueden contar con similitud". *Ibid.*, pp. 357-358

²⁷ *Ibid.*, pp. 272-273. Hay que recordar que Deleuze deriva su noción de virtualidad, y con ésta su crítica a lo posible, a partir del trabajo de Bergson: "Lo posible es entonces el espejismo del presente en el pasado; y como sabemos que el porvenir terminará por ser presente, como el efecto del espejismo continúa produciéndose sin descanso, nos decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, la imagen del mañana está ya

lejos de ser una cuestión terminológica (*secundum vocem*), lo que se juega aquí es la existencia misma, una disputa *secundum rem*: “¿Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no existente, si lo no existente es ya posible, está recogido en el concepto y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad? La existencia es *la misma* que el concepto, pero fuera del concepto”²³. Se habla entonces de la existencia en un espacio-tiempo que opera indiferentemente. La diferencia sólo aparece determinada negativamente por el concepto, ya sea para oponer lo posible a la realidad «real», ya sea para determinar la limitación de los posibles entre ellos para realizarse. Lo posible remite siempre a la identidad en el concepto. Por otro lado, lo posible se «realiza» a *imagen* de lo real y éste, a su vez, sólo «existe» como la *semejanza* de lo posible. Se descubre así la naturaleza de lo posible: éste, se representa abstrayendo casos de lo real y después se le presenta como una imagen que antecede a este mismo real, cuando lo que sucede es que lo real se ve reflejado a sí mismo en lo posible y éste surge *a posteriori*, fabricado retroactivamente. La denuncia de lo posible no consiste en que «repita» lo real sino en que es la proyección que éste hace sobre sí mismo, insistiendo en su identidad previa.

Lo virtual, por su parte, no designa identidad alguna, sino como ya se ha dicho, a la multiplicidad de la Idea. Ésta produce la existencia en un espacio-tiempo que le es inmanente. Su actualización no se lleva a cabo por semejanza sino por divergencia, diferenciación, diferencia. Así, lo cualitativo y lo extenso no se asemejan a las relaciones diferenciales y a las singularidades que encarnan (la abeja y la orquídea actuales no tienen ninguna semejanza con los problemas de la reproducción, de lo

contenida por más que no lleguemos a aprehenderla Ésta es precisamente la ilusión”. HENRI BERGSON. *La pensée et le mouvant*, pp. 109-112, *apud*, en *Mémoire et vie*, p. 25. Véase

sexual, de la alimentación, ninguna semejanza con ninguno de los devenires a-
paralelos e intensivos que encarnan). La actualización no limita ninguna posibilidad o
potencia previa, pues la potencia de lo virtual no es una mera posibilidad lógica. La
actualización crea bifurcaciones, líneas divergentes que corresponden *sin semejanza* a
lo virtual. Así, la actualización se define como *creación* (por ejemplo, el pintor, antes
que llenar un lienzo con imágenes, ya bien figurativas, ya bien abstractas, limpia,
depura, vacía, las imágenes virtuales que *él ya tiene en su cabeza*, para pintar la
imagen actual en el lienzo)²⁸. Ninguna divergencia, acontecimiento o solución actual
agota el problema, la singularidad o la Idea que lo engendra: “lo virtual tiene la
realidad de una tarea por cumplir, así como de un problema por resolver”²⁹. Esto no
quiere decir que las soluciones no cuenten. Sin duda, los casos de solución cuentan,
pero Deleuze nos dice que sólo tenemos respuestas o actualidades de acuerdo a como
hemos planteado lo relevante y lo irrelevante en el problema³⁰: “el problema del
pensamiento no está vinculado a la esencia, sino a la evaluación de lo que tiene
importancia y lo que no la tiene, a la repartición de lo singular y lo regular, lo
relevante y lo ordinario, que se efectúa por entero en lo insencial o en la descripción

también *Le bergsonisme* (sobre todo los capítulos II y III) y del mismo Bergson, *Matière et Mémoire*, pp. 19-24

²⁸ *DR*, p. 273

²⁹ Cfr. DELEUZE. *Francis Bacon: Logique de la sensation*, p. 57: “[el pintor] no pinta, pues, para reproducir sobre el lienzo un objeto que funciona como modelo, pinta sobre las imágenes que ya se encuentran ahí [virtualmente], para producir un lienzo cuyo funcionamiento va a invertir las relaciones del modelo y la copia”.

³⁰ *Ibid.*, p. 274

³¹ *Le bergsonisme*, pp. 4-5: “tampoco se trata de decir que sólo cuenten los problemas. Por el contrario, lo que cuenta es la solución; pero el problema tiene siempre la solución que merece en función de la manera en que se plantea, de las condiciones bajo las que es determinado en tanto que problema, de los medios y de los términos de que se dispone para plantearlo”.

de una multiplicidad, en relación a los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un «problema»¹².

Hay entonces que afirmar la realidad de los problemas y conferir a la Idea su plena positividad. La Idea, en tanto que virtualidad, es pura afirmación, potencia pura, diferencia; carece totalmente de negatividad: “Lo negativo es una ilusión: es solamente la sombra de los problemas. [...] Debemos reservar el nombre de *positividad* para designar el estatuto múltiple de la Idea o la consistencia de lo problemático. [...] La Idea ignora la negación”¹³. Cada vez que el problema es tomado como hipótesis, como un conjunto de hipótesis o de proposiciones correlativas a los casos de solución, queda planteado en términos de posibilidad y es necesario recurrir a lo negativo: cada proposición es un «particular posible» que queda envuelto “por un doble negativo”¹⁴: «si x es», «si x no es», que remite, de cualquier modo, a la identidad en el concepto. Poco importa aquí, resume Deleuze, que lo negativo sea visto como el límite de una degradación, copia degradada en el extremo más bajo dentro de una teología negativa, o como la antítesis de una tesis. Lo negativo en el pensamiento surge cuando se invoca un origen, una esencia, una identidad, ya sea que ésta se funde en la sustancia analítica de Dios o en la forma sintética del Yo: “Pero el Dios y el Yo son la misma cosa. En ambos casos se permanece en el elemento hipotético del concepto, en el que se han subsumido o bien los grados infinitos de una representación

¹² DR, p. 245

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 261, 262, 267

¹⁴ *Ibid.*, p. 261, también *Ibid.*, pp. 210-211: “una proposición por sí misma es particular, y representa una *respuesta* determinada. Un conjunto de distribuciones puede distribuirse de manera que las respuestas que representa formen los casos de una *solución* general [...]. Pero precisamente, generales o particulares, las proposiciones no encuentran su sentido sino en el problema subyacente que les inspira. Solamente la Idea, sólo el problema es universal. No es la solución la que presta su generalidad al problema, sino el problema el que presta su universalidad a la solución”.

idéntica o la oposición infinita de dos representaciones contrapuestas”³⁵. Así, la crítica de lo negativo no pasa por la afirmación de un primer principio que se contraponen a su contrario (el *ser* al *no-ser* o a la *nada*, el *uno* a lo *múltiple*, el *orden* al *desorden*, etc.), como tampoco por la «traducción» de la oposición en limitación dentro del ámbito de lo posible³⁶. La denuncia de lo negativo y la afirmación de la Idea como instancia crítica consiste en denunciar a la vez lo negativo y lo hipotético como derivados, como secundarios en relación al vínculo profundo entre lo problemático, la diferencia y la repetición en la Idea. En suma, la noción de multiplicidad en la Idea es la que denuncia la negatividad en el concepto y la constitución de lo otro, de la diferencia, a partir de una identidad supuesta.

Las formas de lo negativo pertenecen a los términos y a las relaciones en lo actual o en la «realidad real»: la carencia, la privación, la oposición pertenecen a lo actual, al ámbito de las soluciones pero no a lo virtual³⁷. Deleuze refiere el ejemplo de Marx: en *El Capital*, lo *económico* es una estructura, un problema, una Idea, “es por esto que lo «económico», propiamente hablando, no se dé nunca, sino que designa una virtualidad diferencial que debe ser interpretada, siempre recubierta por sus formas de actualización, un tema, una «problemática» siempre recubierta por sus casos de solución”³⁸. A pesar de que las soluciones sean jurídicas, políticas, ideológica, científicas, y que se expliquen en estos campos de resolubilidad, “no hay otros

³⁵ *Ibid.*, p. 262

³⁶ Cfr. *Ibidem*.

³⁷ “Las formas de lo negativo aparecen ciertamente en los términos actuales y en las relaciones reales, pero solamente en tanto que están cortados [*coupés*] de la virtualidad que actualizan y del movimiento de actualización. Entonces, y solamente entonces, las afirmaciones finitas parecen limitadas en sí mismas, opuestas las unas a las otras, sufriendo de carencia o privación por sí mismas. En suma, lo negativo es siempre derivado y representado, jamás original ni presente; siempre el proceso de la diferencia y de la diferenciación es primero en relación al de lo negativo y la oposición” *Ibid.*, p. 267

³⁸ *Ibid.*, p. 241

problemas sociales que los económicos”³⁹. Lo negativo surge con cada actualización en el ámbito de las soluciones como “la sombra del problema”⁴⁰. Lo negativo es la *ilusión de la conciencia*, a condición de entender esta ilusión no como subjetiva o psicológica, sino como una ilusión objetiva, trascendental, inseparable del proceso de actualización. Por ello el fetichismo es la ilusión de la conciencia social, la sombra del problema o el *falso problema* en el seno de una sociedad. Como dice Deleuze: hay quienes viven actualmente su sociabilidad de los falsos problemas y hay quienes, en el elemento de su sociabilidad, los sufren actualmente⁴¹. El problema, como tal, escapa a la conciencia, pues “es propio de la conciencia ser falsa conciencia”⁴². El fetiche es tanto lo negativo, el falso problema, como el objeto propio de la conciencia social a modo de sentido común o reconocimiento de valor. La lucha práctica, aunque bien tenga en la historia el lugar en que se establece la búsqueda de sentido, no se lleva a cabo como representación de una serie de oposiciones para una conciencia. La lucha práctica no pasa en ningún momento por lo negativo, pasa, en todo caso, por la potencia afirmativa de la diferencia, por el acceso, más allá de toda conciencia, a los problemas mismos y a su evaluación. La frase de Marx “la humanidad sólo se plantea los problemas que es capaz de resolver”⁴³, no quiere decir, según Deleuze, que los problemas se encuentren de algún modo resueltos o que sean ilusorios, sino que las condiciones del problema determinan la manera en que se engendran las soluciones en el seno de lo actual. Las soluciones son siempre aquellas que una sociedad merece, de acuerdo a la manera en como ha sabido encarnar o plantear lo relevante y lo

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 268

⁴¹ Cfr. *Ibidem*.

⁴² *Ibid.*, p. 269

⁴³ KARL MARX. *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 13. Citado también en *Le bergsonisme*, p. 4 y *DR*, p. 241

irrelevante en lo actual. Hay que recusar de nuevo el discurso del alma bella: las soluciones pueden ser anodinas, crueles, terribles, imbéciles, como la «competencia en el mundo globalizado», la «guerra preventiva», o la «solución final al problema judío».

2.3 La potencia y lo trascendental en la Idea

Desde antaño, ya lo había observado Marx, la filosofía ha sufrido de tribulaciones cada vez que se la quiere «llevar a la práctica». Para parafrasear a Foucault: ¿qué hubiera pasado si Platón en Siracusa se hubiera convertido en Mahoma?⁴⁴ ¿Es el fracaso de Platón lo que marca la imagen de la filosofía como *ciencia pura*, como *teoría formal*? Marx ya lo decía: no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. Pero esto, de ninguna manera quiere decir que hay que actuar antes de pensar, como si la acción superara lo que se puede pensar y esperar de ella: «ya los especialistas sabrán interpretar que es lo que ocurre, *nosotros somos hombres de acción y de conciencia*» dirán los políticos o los rebeldes. Pero la lucha práctica o la *resistencia*, cualquiera que ésta sea, no antecede al pensamiento. Por el contrario, es cuando se accede a los problemas que se divisa el más alto poder. Ciertamente no el poder del político, sino el poder de decidir sobre los problemas, sobre la existencia misma; poder o potencia de la diferencia o *la revolución en la Idea*⁴⁵. ¿Tenía razón Lenin cuando decía que antes de ser un filósofo era un político y esta era *su práctica*

⁴⁴ Cfr. Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, p. 12

⁴⁵ En este punto se hace necesario recurrir a la etimología de lo *virtual*: “La palabra virtual procede del latín medieval *virtualis*, que a su vez deriva de *virtus*: fuerza, potencia. En la filosofía escolástica, lo *virtual* es aquello que existe en potencia pero no en acto. [...] Con todo rigor filosófico, lo *virtual* no se opone a lo real sino a lo actual: virtualidad y actualidad son sólo dos maneras de ser diferentes”. LÉVY. *¿Qué es lo virtual?*, p. 17

*de la filosofía?*⁴⁶ La filosofía trata sobre los problemas y sobre la *Idea*. Pero estos no sólo incumben a los teóricos, sino a todo el mundo. Por más que muchos digan que pueden vivir sin problemas, el modo de determinar los problemas determina asimismo la existencia de quién los *encarna* actualmente.

Si se va más allá de la conciencia, si el problema antecede a ésta ¿quién decide? Si la *Idea* es revolucionaria ¿quién es su testigo? ¿A qué giro copernicano atiende? ¿Hay revolución sin sujeto que la testimonie? La conciencia es lo sedentario, armonía y remanso del pensamiento moderno, aun si se representa en un momento, a la manera de Hegel, como conciencia desgraciada, aspira a ser y es por naturaleza *concordia facultatum*, acuerdo de facultades. Sólo se llega a lo problemático y a la potencia pura de la diferencia disolviendo la conciencia, quebrando su acuerdo, mostrando su falla o su herida ineluctable, la profundidad de lo que escapa a la representación. La modernidad en filosofía debe a Descartes y a Kant el giro en la representación de la substancia al *subjectum*. Descartes suspende por un momento el ser, la *ousía* y todo el aparato aristotélico, por un momento olvida el espacio y el tiempo y las diferencias parecen por un momento librarse de la referencia a la identidad. Pero tal desprendimiento de las cosas vuelve a ser recuperado por el *Cogito*: se puede dudar de todo, se puede desprenderse de todo, menos del *yo representante*, foco hacia el que convergen ahora todas las diferencias. Con Descartes, la identidad del concepto deja de reposar sobre el ser y sus jerarquías, pero es adoptada de inmediato bajo la conciencia subjetiva. El célebre ejemplo del pedazo de cera muestra claramente, no menos que el ejemplo del cinabrio en Kant, como la unidad del objeto en la experiencia depende de la unidad del sujeto; todas las capacidades subjetivas

⁴⁶ Véase LOUIS ALTHUSSER. *Lenin y la filosofía*. pp. 13-24

dependen de la unidad sin fisuras del sujeto como reconocimiento o *concordia facultatum*⁴⁷. Pero tal unidad no es sino hipotética «Si pienso, luego...»: la unidad hipotética de las facultades en el sujeto tiene como correlato un objeto también único, como contenido de la representación conceptual. La jerarquía de lo Mismo y de la identidad permanece así incólume: “ordenar: nada es pensable si no es por que «yo (lo) pienso», todo pensamiento es *de y para* una conciencia”⁴⁸. De ahí que Deleuze escriba que “la verdadera fórmula del *Cogito* es: yo me pienso y, pensándome, pienso el objeto cualquiera al que refiero la diversidad representada”⁴⁹. El *Cogito* no es sino la figura recta del pensar, la nueva jerarquía de la conciencia que ordena al mundo según el orden natural de lo claro y lo distinto. El *buen sentido*, no es sino el pensar correcta o naturalmente, la rectitud de la conciencia o su naturaleza, que por si fuera poco, es lo mejor repartido en el mundo, pues es también *sentido común*.

Deleuze considera que la filosofía no ha podido hasta ahora cumplir el proyecto de romper con la *doxa*. Si bien rechaza las *doxas* particulares, mantiene su modelo, que es el del reconocimiento y lo universaliza. “Pero se permanece prisionero de la *doxa* luego que se hace abstracción sólo de su contenido empírico, mientras se conserva el uso de las facultades que le corresponden, y que mantiene lo esencial, de manera implícita su contenido”⁵⁰. La *doxa* deviene así *Cogitatio natura universalis*⁵¹ o

⁴⁷ DR, p. 174: “El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto supuestamente idéntico: es siempre el mismo objeto el que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido. [...] Sin duda cada facultad tiene sus datos particulares, lo sensible, lo memorable, lo imaginable, lo inteligible..., y su estilo particular, sus actos particulares que invisten al dato. Pero los objetos resultan reconocibles cuando todas las facultades a la vez relacionan su dato y se relacionan ellas mismas con una forma idéntica del objeto. Al mismo tiempo el reconocimiento reclama, pues, un principio subjetivo de colaboración de las facultades para «todo el mundo», es decir, un sentido común como *concordia facultatum*”.

⁴⁸ JOSÉ LUIS PARDO. *Deleuze: violentar el pensamiento*, p. 74

⁴⁹ DELEUZE. *La philosophie critique de Kant*, p. 20

⁵⁰ DR, p. 176

lo que puede ser reconocido por todos como *imagen del pensamiento*. Si la filosofía y el pensar tienen como presupuesto implícito dicha imagen bajo sus dos mitades del sentido común y del buen sentido ¿Qué necesidad tiene el pensamiento de una disciplina llamada filosofía, si «todo mundo sabe» que no es el caso que la luna es de queso; que el rey de Francia no es Calvo (porque el futbolista Zidane, por más que quiera, no es el rey de Francia); que si los representantes de una sociedad tuvieran un «velo de la ignorancia» escogerían lo que favorece a los más desprotegidos y «diferentes» de ésta?; que la frase “The snow is white” es verdadera cuando la nieve es blanca. Toda la crítica de Deleuze al orden de la representación son sus pretensiones *de iure* y no de hecho. Pero precisamente lo que se denuncia es “haber fundado su supuesto derecho sobre la extrapolación de determinados hechos, y de hechos particularmente insignificantes, la trivialidad cotidiana en persona, el Reconocimiento, como si el pensamiento no tuviera que buscar sus modelos en aventuras más extrañas o comprometedoras”⁵².

En este contexto, lo que Nietzsche reprocha a Kant es el no haber llevado la crítica hasta sus últimas consecuencias. Sin duda, Nietzsche y Kant tienen en común el llamar a la filosofía a legislar. ¿Por qué entonces Nietzsche no sigue a Kant y, por el contrario, acusa a éste de ser un teólogo, de ser un mero «obrero de la filosofía»?⁵³: “Para Kant, efectivamente, lo que es legislador (en un dominio) es siempre una de nuestras facultades: el entendimiento, la razón. Nosotros somos los legisladores

⁵¹ *Ibid.*, p. 178

⁵² *Ibid.*, p. 176

⁵³ “El éxito de Kant es un éxito de teólogo”. NIETZSCHE. *El Anticristo*, § 10, p. 35; Nietzsche afirma que “*los auténticos filósofos son hombres que legislan*” y los opone a “*aquellos trabajadores filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y Hegel*”. NIETZSCHE. *Más allá del bien y del mal*, § 211, p. 167

siempre que obedezcamos a una de nuestras facultades como a nosotros mismos”⁵⁴. Pero ¿quién manda cuando ya se ha tenido valor para servirse por la propia razón, cuando se ha salido del estado de *tutela natural*?⁵⁵ Para dejar el dogma, no basta con instalar a la Ley, al sacerdote y al legislador en nosotros mismos. Con ello, Kant sigue conservando la distinción entre dos mundos: se es a la vez legislador y sujeto, nouménico y fenómeno, sacerdote y fiel. Se critica la usurpación de dominios por parte de falsos pretendientes, ya sean el Dios y el Alma de los escolastas, ya sean las entelequias de Swedenborg, pero los propios dominios permanecen se mantienen incólumes, sagrados: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión. Con ello, sólo se hace el inventario de los valores en curso, se distribuyen los dominios, se reparten las virtudes. El acierto de Kant, a decir de Deleuze, consiste en plantear la crítica no como una crítica al pensamiento por parte de la experiencia, del sentimiento o aun de la religión, sino como una cuestión immanente al pensamiento. A pesar de ello, parece que a la crítica kantiana le queda grande el título de *revolución copernicana*. Es Nietzsche quien lleva la crítica hasta el mismo dominio de la verdad y los valores. La crítica, después de Nietzsche, no puede ser ya de lo universal abstracto, de *lo que vale de una vez por todas*, sino de la génesis misma de lo verdadero y lo falso, de su diferencia. En Nietzsche, aquel que legisla lo hace sobre todo contra sí mismo y contra los dominios y valores establecidos. Legislar es pensar, pero, ante todo y por insensato que parezca, contra la propia razón y los derechos de ésta sobre el pensar. En este sentido el irracionalismo, lo irracional en Nietzsche, no es algo externo al pensar, una fuerza bruta, un instinto o un sentimiento, sino lo que se opone dentro

⁵⁴ *NF*, p. 131

⁵⁵ “Hace tiempo la Naturaleza los liberó [a los hombres] de ajena tutela (*naturaliter majoremnes*)” KANT. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, p. 25

del mismo pensamiento a la razón: *lo impensado* que aún queda por pensar. La vida razonable ata y fija al pensamiento, «hace de él conciencia». Éste, a su vez, al tener en el conocimiento su objeto, fija y ata a la vida, «hace de ella una vida consciente». Pero es por esto mismo que la Idea es, tal y como aquí se plantea, totalmente inconsciente; ella es la que demanda sobrepasar los límites de lo razonable; la que obliga, en tanto que problema, como *movimiento forzado*, a pensar. Resumiendo todo lo que en este capítulo se ha dicho, derivamos lo siguiente de la Idea según Deleuze:

1. La Idea-problema no es clara y al mismo tiempo distinta. Por el contrario, rompe con la proporcionalidad cartesiana de lo claro y lo distinto. La Idea es, en tanto que virtual sin semejanza, *distinta-obscura*; diferenciada sin ser diferenciada. Lo claro aparece sólo a su encarnación en lo extenso. Lo actual, es pues, como *signo*, lo *claro-confuso*, pues se está diferenciado sin ser diferenciado. La Idea deja de poseer así una luz natural y homogénea; y pasa a ser una distribución en intensidad de puntos de luz y de oscuridad “lo distinto-oscuro es la ebriedad, el aturdimiento propiamente filosófico, o la Idea dionisiaca”⁵⁶. Ejemplo de Idea clara y distinta: Dios. Ejemplo de Idea dionisiaca: el Eterno Retorno, un *daimon*.

2. El objeto del pensamiento no es ya el fin-conocimiento, que hace del problema un elemento provisional del pensar, sino el *aprendizaje-experimentación*, como movimiento del pensamiento en la Idea. De la misma manera, el error, que aparece en la representación como “el único efecto, en el pensamiento como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento”⁵⁷ es mucho menos importante que la evaluación de lo relevante y lo irrelevante, de los puntos singulares en un problema. El enemigo del pensamiento no es el error, por más que cualquiera pueda caer en una

⁵⁶ DR, p. 276

sarta interminable de errores, sino las verdades «bajas» que tienen como correlato errores igualmente «bajos», es decir, lo que en conjunto se llama *estupidez*. La estupidez, como dice Deleuze, “no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento”⁵⁷. La estupidez es el síntoma de pensar lo verdadero y lo falso como el fin del pensamiento. Como dice Foucault “La inteligencia no responde a la estupidez: es la estupidez ya vencida, el arte categorial de evitar el error. El sabio es inteligente. Sin embargo, es el pensamiento quien se enfrenta a la estupidez, y es el filósofo quien la mira”⁵⁸. Así pues, el filósofo legislador no es el juez del tribunal de la razón, sino el genealogista, aquel que valora e interpreta toda verdad y todo error en función de su profundidad con respecto al problema; no conoce nada, sino aprende todo en el dinamismo virtual de la Idea al penetrar en su *spatium* intensivo; no distribuye dominios ni reparte valores; afirma la multiplicidad y la diferencia y los repite como problema⁵⁹. El genealogista es paciente respecto a su labor, se prepara largamente, pero es revolucionario en tanto que da *que pensar*. Al contrario que el sabio, el genealogista no posee la sabiduría, pero la ama y la vive como experiencia ¿no es esto lo que designa a un filósofo, a aquél que busca lo que da que pensar y no al experto en el pensamiento?

3. El *idealismo en Deleuze*, si es lícito hablar de ello, no es un idealismo «a secas», en el sentido histórico del término. Esto lo podemos derivar al distanciar el uso del trascendental en Deleuze y en Kant. Al recusar tanto el empirismo inglés como el

⁵⁷ *NF*, p. 146

⁵⁸ *Ibid.*, p. 148. Al hablar de estupidez, en modo alguno pretendemos caer en la pedantería de creernos «más allá de la estupidez». Quizá haya que decir, en descargo nuestro (que no de Deleuze), que este término en francés no tiene la misma agresividad que tiene en nuestro idioma.

⁵⁹ FOUCAULT. “*Theatrum Philosophicum*” en FOUCAULT Y DELEUZE. *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, p. 39

⁶⁰ Cfr. *NF*, pp. 132-134

racionalismo cartesiano, Kant determina en el *Esquematismo* una regla de determinación del tiempo y construcción del espacio. Tal regla, que por una parte es sensible pero no empírica, y que por otra es intelectual, es el esquema trascendental⁶¹. Lo trascendental media entre el fenómeno y el nómeno, pero siempre relacionando lo diverso de la experiencia al concepto. De esta manera lo trascendental hace corresponder “las relaciones espacio-temporales a las relaciones lógicas del concepto”⁶². El Esquematismo divide al concepto en una tipología lógica y determina lo trascendental como *condición de posibilidad*. Pero he aquí que para Deleuze el concepto no puede *dividirse por sí mismo*. Aquello que Kant deja fuera del Esquematismo y que es lo que para Deleuze designa la potencia del concepto, es la Idea. La Idea contiene en sí el «drama» que hace al concepto y que actúa por debajo de éste. El dinamismo espacio-temporal de la Idea es lo único que es capaz de dramatizar al concepto, de dar cuenta de la potencia con que éste actúa, pues los conceptos no son nada sin los problemas que ellos atienden. Lo trascendental en Deleuze no es sólo *génesis problemática* sino que deviene a la vez *génesis de lo sensible*, pues la Idea, en tanto que campo de intensidad, designa la diferencia como potencia de lo diverso: “la diferencia no es lo diverso. Lo diverso está dado. Pero la diferencia es aquello por lo cual lo dado es dado”⁶³. Es así como la Idea supera la barrera entre el concepto y lo sensible, infranqueable para el Esquematismo.

Lo trascendental en Deleuze es, pues, génesis virtual, real, inmanente, antes que ser condición de posibilidad, universal abstracto que condiciona todas las veces.

⁶¹ “Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible* por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*”. KANT, *Crítica de la razón pura*, “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, p. 183

⁶² *DR*, p. 281

⁶³ *Ibid.*, p. 286

El dinamismo espacio-temporal es lo empírico en la Idea, su aprendizaje-experimentación, o lo que Deleuze llama propiamente *empirismo trascendental*⁶⁴. Dicho empirismo no es, como acaso puede sugerirse, un mero calco de lo empírico en lo trascendental, sino algo del todo distinto. Curiosamente, es Kant quien para Deleuze calca lo empírico en el uso trascendente de las facultades bajo la forma de un acuerdo o sentido común, ya sea bajo el entendimiento, ya bajo la razón, aún bajo la imaginación⁶⁵. La consecuencia más importante del empirismo trascendental es que no hay un acuerdo armónico entre las facultades, un uso correcto de éstas a modo de una ley universal o de una regla preestablecida. Del mismo modo en que la Idea deja de ser una luz natural, la Idea deja de pertenecer a una facultad, aun sea ésta el entendimiento o la razón⁶⁶. La Idea recorre, atraviesa, todas las facultades, comunica una con otra no ya bajo la forma de un sentido común sino bajo un «acuerdo discordante». Esto quiere decir que bajo la Idea, cada facultad es determinada por su divergencia, por su

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 242. Deleuze explica lo que es su *empirismo trascendental* y su relación con la immanencia en “*L'immanence : une vie...*” en *Philosophie*, no. 47. Por su parte, Patrick Hayden considera éste empirismo como uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Deleuze (y a pesar de ello de los más pasados por alto) y dedica su libro a desarrollar esta cuestión y las relaciones entre Deleuze y la filosofía de William James. Véase HAYDEN. *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*

⁶⁵ “Si el ejercicio trascendental no debe calcarse sobre el ejercicio empírico, es precisamente porque aprehende lo que no puede ser aprehendido desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide el uso empírico de todas las facultades según lo que corresponde a cada una bajo la forma de su colaboración”. *DR*, p. 186. Por otra parte, o trascendente no es lo trascendental. Kant opone lo trascendente a lo immanente: “llamaremos *immanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites”. KANT. *Crítica de la razón pura*, “*Dialéctica trascendental*”, p. 299. Para Deleuze “trascendente no significa en absoluto que las facultades se refieran a objetos situados fuera del mundo, sino, por el contrario, que aprehenden en el mundo sólo aquello que les afecta de manera exclusiva y que las hace nacer al mundo”. *DR*, p. 186. Para Deleuze pues el trascendente no deja de ser immanente. Véase “*L'immanence : une vie...*” en *Philosophie*, no. 47, pp. 3-4

⁶⁶ Para Kant las Ideas de la razón pura al no referirse a la experiencia pertenecen *de iure* a la razón: “es, pues, de suponer que las ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y apropiada”. KANT. *Crítica de la razón pura*, “*Dialéctica natural de la razón humana*”, p. 547. Lo que hace de la Idea kantiana, según Deleuze, un “concepto que

distancia con respecto a las otras, en un ejercicio disyunto, sin forma previa, entre éstas: "hay que conducir a cada facultad al punto extremo de su desorden [*dérèglement*], donde ella es como la presa de una triple violencia, violencia de lo que la fuerza a ejercerse, violencia de lo ella esta forzada a aprehender y de lo que ella sola tiene el poder de aprehender, y que sin embargo es también inaprensible (desde el punto de vista del ejercicio empírico). Triple limite de la última potencia. Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su eterna repetición, su elemento diferencial y repetidor"⁶⁷. De ahí también que ya no se pueda hablar de un *objeto común*, sino más bien de un objeto paradójico que resuena entre una facultad y otra, así como de un «parasentido» y de un uso paradójico, no representativo, no empírico, de las facultades⁶⁸. ¿Quién opera de esta manera? Nuestro ejemplo no podría ser un filósofo, sino más bien un artista, aquel que trabaja sobre un objeto que nunca es el mismo, y potencia las facultades al límite en que chocan unas con las otras. Ora es el juicio estético el que lleva hasta el límite su relación con el entendimiento y la razón y las desborda; ora es la razón la que desborda (que no subordina) a las otras dos; ora son todas las facultades que desbordan una en la otra en provecho de una facultad desconocida o a la que no

sobrepasa la posibilidad de la experiencia y que tiene como su fuente la razón". *La philosophie critique de Kant*, p. 14

⁶⁷ DR, p. 186. En efecto, en la *Crítica de la razón pura*, la imaginación sigue estando sometida al sentido común estético (el juicio de belleza). Es en la *Crítica del juicio* donde el propio Kant descubre que "si las facultades pueden entrar de este modo en relaciones variables, pero regidas sucesivamente por una u otra de ellas, todas juntas forzosamente han de ser capaces de relaciones libres y sin regla, en la que cada una va hasta el final de sí misma, y no obstante pone así de manifiesto su posibilidad de una armonía cualquiera con las demás"; y más en lo sublime, que "hace intervenir las diversas facultades de un modo tal que se opongan una a otra como luchadores, que una arrastre a la otra a su máximo o a su límite, pero que la otra reaccione impulsando a la una a una inspiración que no se le había ocurrido por sí sola" DELEUZE. "Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana" en CC, pp. 52-53. Véase KANT. *Crítica del juicio*, §26, 27, 29

⁶⁸ Cfr. DR, p. 250-51

queremos otorgarle un nombre: es Johnny Carter (en la vida *real* Charlie Parker), el saxofonista de *El perseguidor* de Córdazar; es Van Gogh, el loco que creo una nueva manera de ver y sentir la pintura; es Jackson Pollock y su locura pintada; el Jazz como música paradójica, John Coltrane; y quizá Hendrix, Lennon, Pasolini, Burroughs... o los Bartleby, Billy Budd y Achab, de Melville... o cualquiera y ninguno de nosotros.

2.4 Genealogía de la Idea y de la pregunta

Todo lo que en este capítulo se ha dicho parece llevarnos a la siguiente cuestión: *¿De donde vienen las Ideas?* El movimiento en el pensamiento se ha descrito frecuentemente como el paso de lo hipotético a lo apodéctico. Deleuze nos proporciona varios ejemplos de ello: el paso de la necesidad hipotética al origen radical como necesidad metafísica. Ya Platón mismo describía a la dialéctica como el paso de lo hipotético a lo apodéctico: “[la facultad dialéctica] hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos [hipótesis], que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto [Anhipotético], y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, descienden hasta la conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de las Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas”⁶⁹. También el paso de la duda a la certidumbre en Descartes puede verse como una variante de este tema. En Kant, lo hipotético «la forma de toda experiencia posible» en la *Crítica de la razón pura*, llega a lo categórico definido a través de problemas en la *Crítica de la razón práctica*. Los mismos postkantianos (entre ellos Maimon y Fichte) buscaban «sin cambiar de crítica»

⁶⁹ PLATÓN. *República*, 511b-c

convertir lo hipotético en tético. En todos estos casos, la hipótesis se presenta como punto de partida, “proposición de la conciencia afectada por un coeficiente de incertidumbre (aun fuera ésta la duda cartesiana), y el punto de llegada, encontrado en una apodicticidad o un imperativo de orden eminentemente moral”⁷⁰. ¿No explica ello que sea sólo aquel que se ha liberado del error y que desea de buena voluntad saber, el que llega a lo apodíctico? ¿No se tiene que echar mano del milagro para llegar a tal necesidad, descartando todas las otras posibilidades?

Para Deleuze, El movimiento del pensamiento no va de lo hipotético a lo apodíctico sino *de lo problemático a la pregunta*⁷¹. Ante todo, el problema no es una hipótesis (no se reduce a una proposición de la conciencia). El problema es la afirmación de la multiplicidad, del azar, pero la pregunta expresa su imperativo: “las preguntas son los imperativos, o más bien, *las preguntas expresan los imperativos de los que proceden*”⁷². El imperativo es el ser de las cosas, o mejor dicho, el acontecimiento que se presenta como pregunta. Por raro que parezca, es el problema y no la respuesta lo que responde a la pregunta-acontecimiento. El problema pone a prueba la efectividad del acontecimiento contenido en cada pregunta. No añade ni propuesta ni opción, ni ofrece un nuevo horizonte. No designa ni clama por *otro mundo posible* a partir de lo que es preguntado. No realiza una posibilidad «mejor» entre otras, sino que *distribuye lo que ocurre*. Por ello el problema es subversivo, es resistencia a la representación, incluso y principalmente en el mismo dominio de lo posible. Inscribe en su virtualidad el acontecimiento único que desfonda toda red de posibles, toda representación de alternativas. Por su parte, la pregunta es ontológica:

⁷⁰ DR, p. 254

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 255

⁷² *Ibidem*.

“cada cosa comienza con una pregunta, pero no se puede decir que la pregunta misma comience”⁷³. Fue Nietzsche quien observó que las preguntas son como las lanzas que un filósofo lanza en una dirección desconocida y que son recogidas por otro filósofo. La pregunta es ella misma repetición, se repite en el problema y es repetición del problema, como dice Heidegger: “conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema. La repetición de lo posible [en el problema] quiere decir todo menos recoger «lo común y corriente», lo que «ofrece fundadas esperanzas» de que «se puede hacer algo con ello». [...] Lo posible en esta acepción impediría precisamente una auténtica repetición, y por ello toda relación con la historia. Más una repetición bien entendida [del problema, podrá decidir] la medida de la comprensión de lo posible que guía toda repetición y si esta comprensión está a la altura de lo que debe repetirse”⁷⁴. La conservación de las posibilidades no es un *continuum*, sino comienzo-recomienzo: “si el «ente» es, ante todo, diferencia y comienzo, el ser es él mismo repetición, recomienzo del ente”⁷⁵. La posibilidad en el seno del problema deja de ser hipótesis, proposición de la conciencia y deviene potencialidad, virtualidad de la Idea.

La repetición es, pues, el paso de la pregunta al problema y de nuevo a la pregunta. La repetición afirma el azar, la diferencia. Autentifica los imperativos del ser en la pregunta. La pregunta *¿Qué es posible?* es, en este sentido una pregunta con poca potencia, le corresponden un problema y una encarnación en lo actual que no tardan en ser aprisionadas por la representación, la democracia liberal o el mercado. Pero todo cambia con la preguntas *¿Qué nos puede ocurrir?* *¿Qué problemas somos*

⁷³ *Ibid.*, p. 259

⁷⁴ HEIDEGGER. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 173

⁷⁵ *DR*, p. 261

capaces de soportar? ¿qué preguntas nos atrevemos a lanzar? Se responde así al acontecimiento ¿no es la revolución el acontecimiento *par excellence*? ¿Cuáles son pues nuestras preguntas, nuestros acontecimientos? Hay un poder decisorio que no se reduce al yo o a la conciencia, pues al recusar el objeto único en el uso disyunto de las facultades, se recusa también al sujeto-conciencia. El que pregunta sueña el problema, actúa la Idea como un drama. Es un *yo fallido* [*je fêlé*], más que intemporal, intempestivo⁷⁶. Ni Dios ni hombre, sino aquel que responde a la *Ananké*, la necesidad del cielo-azar⁷⁷. Es Prometeo, o más bien Ulises, el necio, quien responde al imperativo, quien vive la Idea dionisíaca: el que al arribar a Ítaca decide partir, repetir la Odisea más allá de las Columnas de Hércules⁷⁸ y se hunde en la *mar-problema*.

⁷⁶ Es pertinente observar que *yo* se dice en francés de dos maneras: «*je*» y «*moi*». En la jerga filosófica el primero hace las veces del *yo empírico*, mientras que el segundo es más propiamente el *yo trascendental* y suele traducirse por «sí mismo». Aquí, traducimos indiferentemente *je* y *moi* como *yo* y sólo hacemos hincapié en la distinción cuando consideramos que el sentido de ambos términos ésta en juego en lo que se dice.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 257. En *Alceste* de Eurípides, la *Ananké* (Necesidad) "*es la única diosa que no tiene altares ni imágenes a que acudir, es sorda a los sacrificios... A tu resolución tajante [de la Ananké] imposible es oponer reverencia alguna*". EURÍPIDES. "*Alceste*" 975-984, en *Tragedias I*

⁷⁸ No es el Ulises de Homero, sino el de Dante, el que embauca a sus compañeros en la aventura más allá de las Columnas de Hércules (el Estrecho de Gibraltar). Ulises ha sido castigado y enviado a la octava fosa del Infierno por haber procedido con engaños en su vida. Su alma se encuentra oculta por la llama que lo envuelve. Ulises es ahora una llama sin rostro, y cuenta a Dante y a Virgilio su última osadía: la de cruzar navegando allende lo prohibido, la de atreverse a lo imposible ¿No es curioso que Dios castigue a Ulises embaucador, a su fervor por lo vedado? Es el mar Austral, el mar que sólo se alcanza «navegando por la izquierda», el que se traga a los insensatos, a aquellos que actúan por disfraz, a aquellos que han hecho un uso desmedido de sus facultades. Véase DANTE. *La Divina Comedia, Infierno*, C. XXVI

Capítulo tres: *Tiempo y repetición*

- 3.1 La repetición en el *Habitus* (primera síntesis del tiempo)** 102
 Síntesis pasiva del presente vivo. — El yo contemplativo. — Fatiga y pretensión.
- 3.2 Memoria y reminiscencia (segunda síntesis del tiempo)** 106
 El *pasado puro* o el fundamento del tiempo. — Síntesis pasiva de la Memoria (las paradojas del pasado). — *Eros y Mnemosyne*. — El Círculo de la Memoria.
- 3.3 La forma vacía del tiempo (tercera síntesis del tiempo)** 113
 El tiempo en el pensamiento según Kant (cuarto comentario sobre el movimiento). — La forma pura del tiempo («*El tiempo fuera de sus goznes*»). — La cesura: conjunto y serie. — Las tres repeticiones. — La repetición y la Historia. — La repetición en el Eterno Retorno y como categoría del futuro.
- 3.4 Genealogía de las figuras del tiempo** 123
 El círculo hipotético. — La línea recta abstracta. — Sistemas puntuales y sistemas lineales.
- 3.5 Odisea y repetición** 130
 Los dos órdenes del silogismo disyuntivo (Cristo y Anticristo). *Chronos* y *Aión*. — Bifurcación: cuerpo y lenguaje. — El hombre sin nombre (El Repetidor).

Capítulo tres

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Tiempo y repetición

The time is out of ioynt : Oh cursed spight,
That ever I was borne to set it right.
Nay, come let's goe together.

Shakespeare, *Hamlet*, Act I, sc. V

repetidor,-a. Φ (adj. y n.). Se aplica al que repite algo.

? (inf.). Se aplica al estudiante que repite el estudio de un curso o asignatura por haber sido suspendido en ellos...

Del *Diccionario del uso del español*, de María Moliner

"Había soñado que este sería el final de mi viaje y, sin embargo, mi final es mi principio"

Parlamento del protagonista de *La Mirada de Ulises*
(*To Vlemma tou Odyssea*, 1995), de Theo Angelopoulos

3.1 La repetición en el *Habitus* (primera síntesis del tiempo)

¿Cuál es el tiempo propio de la repetición? ¿Acaso el nombrarla *intempestiva* no la separa ya del tiempo? ¿Será ella *el tiempo mismo*? o, por el contrario, para repetir el

título del ensayo de Borges ¿será la repetición *la nueva refutación del tiempo*? Es verdad que la repetición aparece en el *Presente*, y en ese tenor está ligada al Hábito. Asimismo, parece que la repetición no puede ser pensada sin relacionarla a un *Pasado*, aun y cuando sea insuficiente limitar toda repetición a la Memoria o al recuerdo. ¿Y cómo hablar de un *Porvenir* que no sea aquel de la mera esperanza o del milagro, sino la fuerza, el transporte que repite lo diferente, incluso «aquí y ahora»? Hay que agregar que la cuestión del tiempo y la repetición es correlativa a la pregunta ¿*Quién repite?*... Si no es el Yo o la conciencia representadora, sino es el *cogito* o aun el hombre libre, ¿quién dice *yo* y quién dice *otro* en la repetición? En primer lugar, y para hablar del presente, en la representación es *la acción del sujeto* el elemento por el cual *el hábito se adquiere*. Pero más allá de esta adquisición espontánea o *activa*, Deleuze retoma el ejemplo de Hume para mostrar que la sucesión de instantes AB, AB, AB, A... no cambia nada en cada caso de AB, pero *sí* en el espíritu que la contempla: “una diferencia, algo nuevo *en* el espíritu. Cuando A aparece, yo espero ya la aparición de B”. Deleuze advierte que no se trata de la facultad de la memoria o de alguna operación del entendimiento. Se trata, por el contrario, del alma que contrae *para sí* los instantes, y constituye con ello *la síntesis del tiempo como presente vivo*: “Una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que más bien lo deshace; marca tan sólo el punto de nacimiento siempre abortado. El tiempo sólo se constituye en la síntesis originaria que versa sobre la repetición de los instantes. Esta síntesis contrae entre unos y otros los instantes sucesivos independientes. Constituyendo con ello el presente

¹ DR, p. 96. Véase asimismo DAVID HUME. *Tratado de la naturaleza humana*, Lib. I, Parte III, especialmente las secs. XIV, XV y XVI: “Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva”. *Ibid.*, Lib. I, p. III, s. XIV, p. 165 (según la numeración de la edición de Selby-Bigge).

vívido, el presente vivo”². Pasado y futuro no son aquí tiempos independientes, sino las dimensiones del presente como tal: el pasado como retención de los instantes (AB, AB) y el futuro como espera y anticipación (, A...). El presente vivo va pues del pasado a la futuro como síntesis asimétrica que orienta la flecha del tiempo y que también va de lo particular a lo general, pues la diferencia en esta espera es ante todo generalidad (Todo A espera su B)‘.

La síntesis del presente o del *Habitus* no puede ser sino *pasiva*. Esto se debe a que el hábito, tal y como lo hemos planteado, pertenece *de iure* a un alma contemplativa: “Somos agua, tierra, luz y aire contralidos, no solamente antes de reconocerlos o representarlos, sino antes incluso de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas”³. Se trata del problema mismo del Yo. El *Habitus* deja de ser ya la adquisición del Yo que se lo representa y es ahora el hábito el que hace al Yo. El Yo es contemplación, y adquiere contemplando lo nuevo (la diferencia) en la repetición, contrayendo... hábitos: “cuando decimos que el hábito es contracción, no hablamos, pues, de la acción instantánea que se combina con la otra [el paro o la dilatación] para formar un elemento de repetición, sino de la fusión de esta repetición en el espíritu que contempla. Hay que atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo único rol es el de contraer hábitos”⁴. En la representación, *la acción del yo* no es, en sentido estricto, ni en su inicio ni en su conjunto, repetición, pero remite irremisiblemente a ésta como

² DR, p. 97

³ Cfr. *Ibid.*, p. 97, 101

⁴ *Ibid.*, p. 99

⁵ *Ibid.*, p. 101. A pesar de usar los vocablos de *alma* y *espíritu* (que aquí son usados como sinónimos), como dice Deleuze, no hay aquí apelación alguna al misticismo o a alguna otra

el fondo oculto, *no representado*, que construye todo acto del Yo: “no decimos «yo» [moi] sino a través de los miles de testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero el que dice yo [moi]”⁶. El yo contemplativo pertenece al presente. Como dice Deleuze: *sólo el presente existe*. No obstante, al ser el presente contracción, no puede ser coextensivo con la totalidad del tiempo. Por el contrario, el presente es una duración que se agota [*s'épuise*] y pasa: “la fatiga marca ese momento en que el que el alma ya no puede contraer lo que contempla, en el que contracción y contemplación se deshacen”⁷. La fatiga es desde el punto de vista de la acción una falta, pero desde el punto de vista de la contemplación es un saciamiento, es la necesidad [*besoin*] de todo presente vivido. Debido a ello, la repetición deviene *repetición de la necesidad*. Correlativamente, el hábito es un signo que remite a otro signo. Antes que los signos de las síntesis activas de las facultades de la memoria y el entendimiento, está el hábito, como signo de la síntesis pasiva del presente: “la cicatriz es el signo no de la herida pasada, sino del «hecho presente de haber tenido una herida»”⁸. Si el hábito es signo, la necesidad, la *Ananké*, que en él se repite, es un problema, una pregunta. El alma contempla en la repetición un problema que tiene la forma de una pregunta y le «sustra» una diferencia, una respuesta que cierra la contracción. Tal es el dominio de lo que Deleuze llama el yo disuelto [*moi dissous*]: “Hay yo desde el momento en que se establece en alguna parte una contemplación furtiva, desde que en alguna parte funciona una máquina de contracción, capaz en un momento de sustraer una diferencia a la repetición. El yo carece de modificaciones, él mismo es una modificación, y éste término designa precisamente una diferencia sustraída. Finalmente, no se es más de lo

interpretación piadosa. Se trata de la generalidad de los millones de síntesis que nos componen.

⁶ *Ibid.*, p. 103

que se *tiene*; es mediante un tener como el ser se forma aquí, o como el yo pasivo *es*⁷. La contracción emite una espera, un *derecho*, dice Deleuze, sobre lo que contrac, por ello el yo, aquí, es también pretensión, que dura *el tiempo de esa pretensión*, y se disipa cuando no puede ya contemplar más.

3.2 Memoria y reminiscencia (segunda síntesis del tiempo)

El presente pasa, sucediendo un presente a otro, de esta manera funda el tiempo. Pero *nunca este presente es coextensivo al conjunto del tiempo*. El presente *pasa*, pero aquello que lo hace pasar es, como dice Deleuze, el tiempo constituido o el *fundamento del tiempo*. El ser que hace pasar al tiempo que pasa y que se apropia de lo que el presente y el hábito dejan es la *Memoria*. La memoria es la *segunda síntesis del tiempo*, aquella del pasado puro. Sólo se puede hablar de este pasado si distinguimos su naturaleza de cualquier presente, ya sea este último actual o un presente *ya pasado*: “el pasado no es el antiguo presente sin más, sino el elemento en el que éste [el presente] se refleja”⁸. De esta manera, “el antiguo presente no está representado en el actual, sin que el actual se halle a su vez representado en tal representación. Es esencialmente propio de la representación el representar no solamente algo, sino ante todo su propia representatividad”⁹. Deleuze no habla aquí de dos instantes en la línea del tiempo, sino de la necesidad del presente actual de representar el antiguo presente

⁷ *Ibid.*, p. 105

⁸ *Ibid.*, p. 106

⁹ *Ibid.*, p. 107

¹⁰ *Ibid.*, p. 109

¹¹ *Ibidem.*

y a sí mismo bajo los dos aspectos de la rememoración y el reconocimiento, de la memoria y el entendimiento, reproducción del antiguo presente y reflejo del actual.

Es verdad que hay ya el hábito una síntesis activa de la memoria: El hábito como *synthesis pasiva* es contracción de instantes en el presente y la memoria como síntesis activa, pero derivada del hábito, es “el *empalme [emboitement]* de los presentes como tales”¹². Pero esta última síntesis sólo surge a partir de la síntesis pasiva de la memoria o del “elemento puro del pasado, como pasado en general, como pasado *a priori*”¹³. Deleuze retoma a Bergson para exponer bajo la forma de tres paradojas el ser del pasado puro. La primera es “la de la contemporaneidad del pasado con el presente que ha *sido*”¹⁴, pues el presente *no pasaría*, ni el pasado *se constituiría*, sino se constituyeran simultánea, «contemporáneamente»: y sólo así el presente pasa para dar lugar al nuevo presente. De ahí la segunda paradoja: “paradoja de la coexistencia. Pues si cada pasado es contemporáneo del presente que fue, *todo* el pasado coexiste con el nuevo presente respecto al cual es ahora pasado”¹⁵. La contracción aparece de nuevo, pero ya no contrac los instantes sucesivos en el presente, sino que éste aparece como “la contracción máxima del todo el pasado que coexiste con *él*”¹⁶. La tercera paradoja deriva de las dos anteriores: “cada pasado es contemporáneo del presente que fue, y todo el pasado coexiste con el presente en relación al cual es pasado, pero el elemento puro del pasado en general preexiste al presente que pasa”¹⁷. Repetimos lo que se dijo más arriba: *sólo el presente existe*,

¹² *Ibid.*, p. 110

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 111

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 112

¹⁷ *Ibid.*, p. 111

“pero sólo el pasado insiste”¹⁸. Sólo el pasado es fundamento, pero no a la manera de un pasado en particular en el que se refleja el presente, ni siquiera como contracción de un pasado en general que es contraído por *un* presente, sino como el pasado en su totalidad, como *a priori* o trascendental del tiempo. Hay que hablar pues de una cuarta paradoja (correspondiente a la metáfora del cono en Bergson): El pasado en su conjunto coexiste *consigo mismo*, “en grados diversos de reposo [*détente*]... y de contracción. El presente no es sino el grado más contracto del pasado que le coexiste cuando el pasado coexiste primero consigo mismo, en una infinidad de grados diversos de contracción y de reposo, en una infinidad de niveles”¹⁹.

En este punto, conviene recordar las dos repeticiones: la material o desnuda y la espiritual o vestida. La vida, cualquier vida, se repite bajo las dos repeticiones. La primera tiene sin duda un carácter empírico, corresponde a todas las relaciones de sucesión y simultaneidad entre los presentes de acuerdo “con la causalidad, la contigüidad, la semejanza y hasta la oposición”²⁰. La segunda repite, virtualmente, *el Todo* a distintos niveles. ¿Qué es un nivel en este repetir? Deleuze tiene una frase profunda: “la libertad es elegir nivel”²¹, la vida se retoma siempre a un nivel distinto del precedente, pero la elección siempre tiene como *fondo un pasado que no fue jamás presente*: entre la amante y la madre, y por debajo de estas, la Virgen *jamás vivida*: «*jamais vécue*». Lo que es *un destino*, afirma Deleuze, no es la figura final de la sucesión de presentes representados en el tiempo, sino la vinculación de elementos virtuales, de acciones a distancia que resuenan unas entre otras bajo la égida de todo el pasado puro. Paz lo resume en tres versos: “El muchacho que camina por este poema/

¹⁸ *Ibid.*, p. 115

¹⁹ *Ibid.*, p. 112. Respecto a las paradojas del pasado, véase el capítulo III de BERGSON. *Matière et Mémoire*, pp. 139-183

entre San Ildefonso y el Zócalo/ es el hombre que lo escribe”²². La distancia vincula al destino con la libertad y no con la fatalidad o el determinismo. Por otra parte, hay que decir que en la Idea se haya *ya* el pasado puro, pero es la reminiscencia el pensamiento que nos lleva a la búsqueda de dicho pasado *en sí*, y como dice Deleuze “toda reminiscencia es crónica, se trate de una ciudad o de una mujer”²³. Es el momento en que Proust releva a Bergson: La síntesis pasiva es memoria involuntaria, o *lo inmemorial de la memoria*, *su a priori*; pero Eros, su *nóumeno* o la reminiscencia nos lleva ineluctablemente a ella²⁴.

¿Acaso Deleuze nos coloca en una trampa? Pues si el pasado es el fundamento del tiempo, todo el tiempo se remite ineluctablemente a él, a modo de un círculo *involudable* o *inmemorial* que reúne todos los tiempos en su curvatura. Hay que recordar que ya desde Platón el símbolo de la reminiscencia es el círculo. La circulación de los presentes en el círculo está fundada en el pasado *en sí* o el pasado puro de la Idea. El comienzo de la circulación surge como la figura de un “antiguo presente *mítico*”²⁵. El pasado *en sí*, al ser irreductible al presente, no sólo es el fundamento del tiempo, sino que funda también la representación, esto, bajo dos aspectos: *Lo mismo*, que aparece bajo una forma inmemorial (el centro del círculo, alrededor del cual gira el tiempo), y *lo semejante*, que actúa de modo de imagen

²⁰ DR, p. 113

²¹ *Ibidem*.

²² OCTAVIO PAZ. “Nocturno de San Ildefonso” en *Obra poética*, p. 634

²³ DR, p. 115

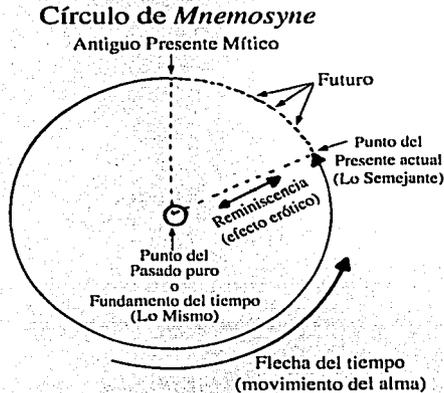
²⁴ Benjamin, al igual que Deleuze, considera que Proust lleva a cabo una crítica a Bergson, o mejor dicho, lleva al límite el terreno que Bergson le había preparado: “para Bergson parece que el hecho de encarnar la actualización intuitiva del flujo vital sea asunto de libre elección. La convicción diferente de Proust se preanuncia ya en la terminología. La *mémoire pure* de la teoría bergsoniana se convierte en él en *mémoire involontaire*”. BENJAMIN. “Sobre algunos temas en *Baudelaire*” en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, p. 91. El comentario de Deleuze se encuentra en DR, p. 115

²⁵ DR, p. 119

presente (el punto cardinal que representa al presente actual como elemento de ese círculo) (Figura 1):

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Figura 1



En efecto, *Mnemosyne* no es la representación, pero es aquello que la despliega, lo que hace circular todas las representaciones, todos los tiempos en su rededor²⁶. Incluso, nos llega a decir Deleuze, las representaciones infinitas de Leibniz y Hegel están fundadas en *Mnemosyne* y hacen círculo, por más que éste sea infinito, por más que el círculo sea el Universo, a la manera de la esfera de Pascal: “una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes a la circunferencia en ninguna”²⁷ apuntó Borges. A pesar de lo anterior, es decir, aun si *Mnemosyne* es inescrutable y absoluta, como la memoria de Dios o contenida en ella misma, como la Historia Universal, la

²⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁷ BORGES. “La esfera de Pascal” en *Obras completas*, p. 638

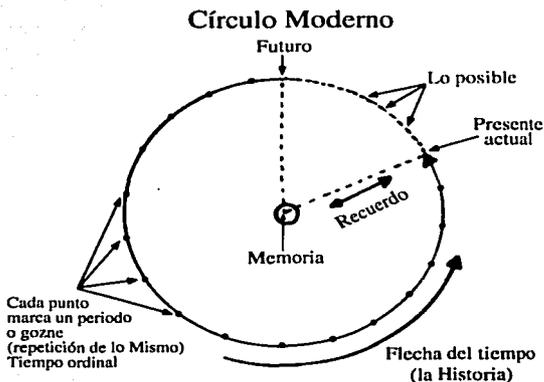
memoria sigue siendo relativa a lo que funda, pues por más que toda la representación remita a la memoria, *Mnemosyne* tiene la necesidad de tomar prestados los caracteres de la representación (lo mismo y lo semejante) para ponerse a prueba a través de estos en la reminiscencia. Dicho de otra manera, la memoria, en tanto que fundamento, no soporta lo que funda, pues aunque la reminiscencia repite un pasado, ello no es sino el efecto erótico de memoria misma, del pasado en sí o del tiempo circular al que están sujetas todas las almas.

La ilusión de *Mnemosyne* consiste en que aparentemente describe el movimiento en el pensamiento, pero al repetir lo mismo en el alma, al recordarle su *mismidad*, no hace sino desplegar un movimiento ilusorio, que de ser *un movimiento efectivo*, es decir, real, *auténtico*, cancelaría todo tiempo futuro, o mejor dicho, todo *tiempo otro*. El porvenir ya estaría ahí, pero como imagen de su cancelación como tal, esperando ser conciliado en una «reminiscencia futura» con la memoria, olvidando el olvido que *él es*. Pero el tiempo circular no se reduce al platonismo, por el contrario, es la figura que describe la adecuación del tiempo a la representación, la sumisión de todo movimiento, de acuerdo a su semejanza y mismidad, a un punto del ciclo: para la representación no hay otro tiempo que *Chronos*. A este respecto, es cierto que la Modernidad se distingue del tiempo platónico, y por lo menos desde la Ilustración, por hacer del porvenir el puerto o el *punto de llegada*. Pero quizá el error moderno consiste en hacer del futuro objeto de reconocimiento y no la búsqueda de la *resistencia a lo mismo*, es decir a lo dado, ya sea en el presente, ya bien en el pasado, a modo de *lo absolutamente nuevo*. El cliché «hacer historia» es ilustrativo a este

respecto, pues como dice Ilán Semo: “¿cómo se puede hacer algo que ya sucedió?”²⁸. La imagen de un futuro que ya es pasado, que «es posible», que es el punto en el que *hipotéticamente* el círculo tendría su cumplimiento, es correlativa a la representación y al tiempo circular que funda la memoria. Todo el proyecto moderno queda en entredicho desde el momento en que toda repetición está condenada, como en Platón, al círculo de lo mismo (figura 2).

Figura 2

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Al hacer énfasis en el porvenir, la Modernidad trata de cambiar de punto de vista, pero mantiene el fundamento del tiempo cronológico, es decir, su circularidad. No basta pues, con que el fundamento del tiempo, o sea, *el pasado en sí*, tome la figura de una «memoria futura» o peor aún, de una «memoria profética» que contenga

²⁸ ILÁN SEMO. “La política como metáfora del tiempo”, artículo publicado en el periódico *La Jornada*, 24 de mayo del 2003.

“las lunas que serán y las que han sido”²⁹, en la que no haya nada nuevo bajo el sol. Se hace entonces necesario pensar si hay *algo*, si hay una síntesis que denuncie el círculo, que deshaga tal *en sí* del pasado como ilusión trascendental, y si ese *algo* es pensar. Contra todo lo anterior, contra los hábitos del presente, pero también contra todo el erotismo del que la memoria es capaz, Deleuze clama, pues, por una tercera síntesis del tiempo, que de cuenta de las Bodas de *Eros* y *Mnemosyne*, y que quizá los haga estallar.

3.3 La forma vacía del tiempo (tercera síntesis del tiempo)

¿Puede el tiempo salir del ciclo y de los períodos? ¿Puede cada tiempo dejar de ser un punto cardinal que mide el movimiento, ya sea del alma ya sea del mundo? Kant es el primero en introducir el tiempo en el pensamiento, antes que el movimiento en el alma. Lo anterior surge de su objeción a la fórmula del cogito de Descartes, pues no se sabe como lo determinado «Yo pienso» puede determinar lo *indeterminado*: «Yo soy». El único garante de lo idéntico en el yo cartesiano sigue siendo Dios. Es entonces cuando Kant agrega un tercer término a la fórmula del cogito:

“El «Yo pienso» expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia ésta ya dada a través de él. Pero el modo según el cual debo determinarla, es decir, poner en mi la variedad que a ella pertenece, no se halla todavía determinado a través de ese acto. Para eso se requiere una autointuición, la cual se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Como yo poseo otra autointuición

²⁹ BORGES. “Everness” en *Obras completas*, p. 926

que me suministre lo *determinante* (de cuya espontaneidad sólo tengo conciencia) antes del acto de *determinar*, a la manera como el tiempo suministra lo determinable, no puedo determinar mi existencia como existencia de un ser activo por sí mismo, sino que simplemente me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir del determinar”³⁰.

Así pues la existencia indeterminada, la existencia del yo, «mi existencia», sólo es determinada “como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenoménico, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo...* Al «Yo pienso» [*«Je pense»*] y el «Yo soy» [*«Je suis»*] hay que añadir el yo [*moi*], es decir, la posición pasiva (aquello que Kant llama la receptividad intuitiva)”³¹. Kant descubre *la diferencia*, no como la distinción empírica entre dos determinaciones, sino como *diferencia interna*, diferencia trascendental, entre la determinación misma y lo que determina. La consecuencia más inmediata de lo anterior es que el ser y el pensamiento se remiten, *a priori*, entre sí. Por ello el «Yo pienso» deja de ser substancia, deja de ser espontáneo, y pasa a ser la autoafección de un yo pasivo [*moi*], que siente cómo se ejerce aquello por lo cual dice Yo [*Je*]: su propio pensamiento. Como dice Rimbaud: *Yo es otro*. El Yo no se pertenece a sí mismo, está, a decir de Deleuze, “atravesado por una falla [faillité]: está rajado [*flé*] por la forma pura y vacía del tiempo”³².

“*Time is out of joint*” grita Hamlet. Hasta ahora el gozne, el cardo, el punto, subordinaba el tiempo al movimiento, era su medida, o la coordenada, por la que pasaba su contenido: los acontecimientos. Por el contrario, el tiempo «*out of joint*», el

³⁰ KANT. *Crítica de la razón pura*, “Deducción trascendental” (Texto de la segunda edición), nota, p. 170

³¹ *DR*, pp. 116-117

³² *Ibid.*, p. 117

tiempo fuera de sus goznes, designa “el tiempo enloquecido [*afallé*], salido de la curvatura que le daba un dios”¹⁵. Pues del mismo modo en que el tiempo deja de estar subordinado al movimiento, el Yo pierde su identidad y su semejanza con Dios. Así, el tiempo como forma pura y vacía implica la falla en el Yo, pero también la muerte de Dios. Se puede decir que Kant no prosigue con esta empresa, pues resucita a Dios, al Yo, y con estos, al mundo de la representación en la *Crítica de la razón práctica*, e incluso en la misma *Crítica de la Razón pura* (“*El ideal de la razón pura*”). Pero lo importante aquí, para Deleuze y para nosotros, es que Kant ha introducido *el tiempo en el pensamiento* en oposición al movimiento del alma a través de la reminiscencia¹⁶. No obstante, aún no hemos agotado las implicaciones de la forma vacía: Deleuze nos dice que el tiempo, al dejar el gozne, la coordenada, deja de ser *cardinal* y deviene *ordinal*, es decir, se establece como “un puro *orden* del tiempo”¹⁵. Este orden surge a partir de una marca o diferencia trascendental, una *cesura* o una *falla* en el Yo. Lo anterior designa la tercera síntesis, aquella que Deleuze llama “forma vacía del tiempo”¹⁶. Esta síntesis se distingue porque, en ella, la cesura *distribuye en forma desigual, en intensidades diferentes, el pasado, el presente y el futuro*. Lo propio de la tercera síntesis es su carácter necesariamente estático, puesto que el tiempo, en tanto que forma pura, deja de estar ya subordinado a su contenido empírico, es decir, al movimiento (figura 3).

¹⁵ *Ibid.*, p. 119

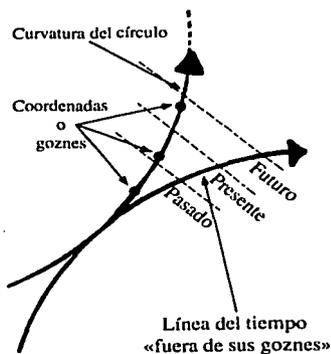
¹⁵ Más adelante hablaremos de “*El ideal de la razón pura*” o «el Dios del silogismo disyuntivo» en Kant. Véase también el apartado 1.3 de esta tesis en la que se discute la ley moral kantiana como representación y generalidad.

¹⁶ *Ibid.*, p. 120

¹⁶ *Ibid.*, p. 119

Figura 3

La forma vacía del tiempo



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El tiempo definido por su forma pura escapa a toda medida, a toda medida, a todo *metron* de la representación. Si bien la forma pura del tiempo no es representativa, la cesura está marcada por el nacimiento de una imagen, se podría decir incluso que vale por tal imagen. Es por ésta que el tiempo se define, no sólo como forma pura o vacía, sino también, dice Deleuze, por un *conjunto* y una *serie*³⁷. La imagen de una *acción única* corresponde a la cesura, acontecimiento extraordinario que reúne al tiempo en su totalidad³⁸. La imagen de la cesura debe ser, sin duda, una imagen desgarrada y por ello mismo simbólica (pues reúne dos partes desiguales) y se expresa no sólo «sacando al tiempo de sus goznes» como Hamlet, sino también matando a Dios o al padre, traicionando a la familia o a la patria (*Aguirre, la ira de*

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 120

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

Dios, de Herzog), subvirtiendo el orden imperial (*HelioGáballo o el anarquista coronado*, de Artaud), uniendo la teología y la pornografía en la hospitalidad (Klossowski), colocándose una estrella de David amarilla en el pecho (como el cura que va al campo de exterminio en *Amén*, de Costa-Gavras), tomando la línea recta tal y como lo harían los protagonistas de una *Road Movie*. Si la cesura, la imagen, *retiene al tiempo* en antes y después, *distribuye también ese tiempo* en una serie que corresponde al *antes*, a la *cesura* misma y al *después*. En el primer tiempo de la serie, la imagen de la acción es planteada como “demasiado grande para mí”³⁹. Pero esto mismo, nos dice Deleuze, es lo que define el antes, el pasado, de manera *a priori*, o como *condición de la acción*, pues no se trata tanto de que la acción o el acontecimiento se haya efectuado actualmente, sino de que la imagen se experimente, se viva, *como demasiado grande* (Deleuze hace ver que Hamlet aún no ha llevado a cabo la acción, Edipo ya, pero ambos son llevados al pasado en tanto que viven la primera parte del símbolo)⁴⁰. La cesura como tal constituye el segundo tiempo de la serie. Es el “devenir igual a la acción”⁴¹, el presente de la *metamorfosis* en el que el protagonista se desdobra en un *yo ideal* capaz de actuar (Hamlet en su viaje a Inglaterra, Edipo que investiga y encuentra). En el tercer tiempo, que descubre el porvenir, “el acontecimiento y la acción tienen una coherencia secreta que excluye a la del yo [*moi*], se vuelven contra éste, que ha devenido en el igual de estos, lo proyectan en mil pedazos como si el hacedor [*gestateur*] del nuevo mundo fuera transportado y disipado por el estallido de lo que hace nacer a lo múltiple”⁴². Pues aquello a lo que se ha igualado el yo [*moi*] no es otra cosa que lo *desigual en sí*, la intensidad, lo que

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p.121

⁴¹ *Ibidem*.

difiere. De tal suerte que tanto el *yo fallido* [*Je fêlé*] por el orden del tiempo puro el *yo pasivo* [*moi passive*] son lanzados y dispersados en provecho de un *yo menor*, de un «hombre privado de nombre», un *subhombre* sin familia y sin cualidades, un plebeyo sin *Je ni Moi* y que detenta un secreto, pero que por ese mismo secreto sucumbe en favor de la multiplicidad y en favor del tiempo más propicio a ésta: el futuro.

La serie del tiempo no es otra cosa que repetición, tres repeticiones bajo tres modos diferentes en que se vive la imagen-cesura. El pasado es ya en si mismo repetición, pero por defecto respecto a la imagen, y prepara la repetición de la metamorfosis o del presente. No se trata aquí de buscar analogías y semejanzas a modo de correspondencias empíricas entre el pasado y el presente, pues el pasado y el presente se repiten ya el uno en el otro, pero según modos distintos: no hay hechos que se repitan en la historia, “sino que la repetición es la condición histórica bajo la cual algo efectivamente nuevo se produce”⁴². La repetición no es aquí un concepto reflexivo del historiador, del teórico o del profeta que compararía a Elías con Cristo, a la República Romana con la Revolución Francesa, quizá a Hitler con Bush y por ende a los judíos con el pueblo árabe (o con el conjunto de la humanidad amenazada). La repetición es, antes que nada, la condición por la que el agente mismo experimenta la identificación con una figura de la historia bajo la forma de pasado propio y deviene capaz de actuar: Cristo repite a Elías, los revolucionarios franceses viven como «romanos resucitados», los palestinos como judíos perseguidos. Es en este sentido que la Historia, para Deleuze, es un teatro: no que la historia sea cuestión del arte dramático, sino que lo histórico se presenta, se expresa *teatralmente*⁴⁴. Lo nuevo, lo

⁴² *Ibidem*.

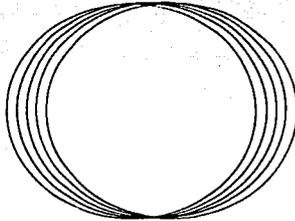
⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, nota de pie, p. 123

absolutamente nuevo sólo se produce repitiendo una vez por defecto, en el pasado, otra vez en la metamorfosis y una vez más repitiendo por exceso, develando el porvenir en tanto que éste expresa lo múltiple o más aún, es ya lo múltiple: Eterno Retorno. Es propio del Eterno Retorno romper con el círculo simple de lo Mismo, de Dios y el Yo en provecho de un círculo siempre descentrado, el círculo vicioso que ya anunciaba Klossowski⁴⁵ o un torbellino siempre desigual (figura 4).

Figura 4

Círculo descentrado,
 o
 «Círculo vicioso» de Klossowski



**TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN**

El problema de la repetición y el tiempo no queda totalmente planteado sino hasta que se toma en cuenta sus efectos en la Historia. Desde este punto de vista, parece inobjetable que la repetición como condición de lo histórico *no lleva siempre a lo nuevo*. En ocasiones, como argumentó Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, puede implicar una involución, una repetición cómica que remeda la verdadera

⁴⁵ Esta interpretación de Deleuze se encuentra permeada y prefigurada por la de Klossowski y su Círculo vicioso, en el que "no hay ningún punto del Círculo que no pueda ser comienzo al

creación: "Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvidó añadir que, una vez como [gran] tragedia, y la otra, como [lamentable] farsa"⁴⁶. Pero para Deleuze este orden temporal, tal como lo apunta Marx, está incompleto, pues no atiende a la naturaleza de la repetición. Para Deleuze, la repetición es cómica cuando se vive por defecto, bajo el modo de un pasado propio, cuando al héroe o al protagonista, la acción le resulta *demasiado grande*. La repetición deviene trágica en la metamorfosis. Pero ninguna de estas repeticiones son autónomas, existen para una tercera repetición más allá de lo cómico y lo trágico, la repetición dramática, que produce lo nuevo, que excluye tanto al defecto como al héroe mismo. Para nosotros, la diferencia entre la repetición marxiana y la que Deleuze postula, reside en que, para Marx, el último tiempo en la repetición es contingente, puede o no suceder. De ahí que Marx distinga las repeticiones trágicas y efectivas de Lutero disfrazándose del apóstol Pablo y de los revolucionarios de 1789 «resucitando» la República Romana, del remedo o repetición cómica de Luis Bonaparte, haciéndose pasar por un nuevo Napoleón I⁴⁷. En cambio, para Deleuze, la repetición en la historia, sólo se puede decir que es cómica *en sí*, cuando se le toma como independiente de las otras dos repeticiones de la serie, y cuando se le toma como el final fallido de un proceso de metamorfosis nueva con respecto a una metamorfosis antigua ya culminada bajo el carácter de lo trágico. Marx considera el disfraz como un elemento imaginario, propio de las revoluciones burguesas, pero no de las revoluciones futuras: "La revolución del siglo XIX no puede extraer su poesía del pasado, sino sólo del futuro. No puede ella misma dar comienzo

mismo tiempo que fin". PIERRE KLOSSOWSKI. *Nietzsche y el círculo vicioso*, p. 77:

⁴⁶ MARX. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 31. Los corchetes que colocó aquí la traductora corresponden a las palabras que Marx eliminó a partir de la segunda edición.

antes de desprenderse de toda la superstición del pasado. Las primeras revoluciones precisaban evocar la historia universal para distraerse de su propio contenido. La revolución del siglo XIX tiene que dejar que los muertos sepulren a sus muertos para alcanzar su propio contenido"⁴⁸.

Para Deleuze, el disfraz, el vestirse con las ropas de otro, como Ulises que regresa a Ítaca, no es una patología o alienación de aquel que, ya bien pueblo, ya bien hombre o mujer, no ha encontrado su propia voz, de aquel que imita por no poder ser *él mismo*. En sentido estricto, la imitación, como la copia, pertenece a la representación, pues sólo se imita cuando hay un original o un inimitable, cuando la diferencia se reparte entre el adentro y el afuera. Hay pues una estrecha relación entre la imitación y lo artificial, que se oponen conjuntamente a lo original y natural. Pero cuando la diferencia es interna, trascendental, cuando ya no hay afuera, o más exactamente, *cuando ya no hay mas adentro ni afuera*, ni la imitación ni lo original, ni lo artificial ni lo natural tienen ya razón de ser: "no vivió la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción. Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente un proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las maquinas... yo y no yo [*moi et non-moi*], exterior e interior no quieren ya decir nada"⁴⁹. Para Deleuze, el disfraz es, pues, necesario e inevitable para crear lo nuevo y el tiempo que le es propicio, o más brevemente, no hay creación ni porvenir sin repetición. Marx, así

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 32-33

⁴⁸ *Ibid.*, p. 37

⁴⁹ GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI. *L'Anti-Œdipe (Capitalisme et schizophrénie)*, p. 8

lo creemos, busca, en *El 18 Brumario*, ir más allá de la repetición. Deleuze, como Kierkegaard, busca hacer de ésta la categoría del futuro⁹⁰.

El Eterno Retorno enuncia la autonomía de lo creado, del producto, pues no deja subsistir ni a la condición ni al agente, ni a la fundación ni al fundamento. Por esto Deleuze afirma que el Eterno Retorno sólo pertenece al porvenir. No sólo la intrincada teoría deleuziana acerca del papel que juegan la diferencia y la repetición en la Idea, sino también la forma vacía del tiempo, como orden del tiempo, con su *extrema formalidad*, sólo aparecen para enunciar y hacer efectiva la *extrema informalidad*. La repetición en el Eterno Retorno, la repetición de lo nuevo o lo diferente, implica el desfundamiento universal que pertenece al círculo del otro: un «para todas las veces» que desfonda al «de una vez por todas» de la representación, del fundamento, de Dios y del yo (tanto al *Je fêlé* como al *Moi dissous*). «Para todas las veces» que rechaza la identidad, todo estado sedentario de las cosas, y que sólo hace retornar a lo múltiple, al porvenir. En la primera síntesis, nos encontrábamos con una *fundación pasiva* del presente vivo del cual dependían el pasado y el futuro; en la segunda, la memoria remitía al *fundamento de un pasado puro* que presidía el paso, el devenir de los presentes; pero en la tercera síntesis, aquella de *la forma vacía del tiempo* o del Eterno Retorno, el pasado es condición por defecto y el presente es “un actor, un autor, un agente destinado a borrarse”⁹¹. Sólo el porvenir expresa lo incondicionado y lo nuevo de la obra, de la acción, del acontecimiento mismo: “El presente es el repetidor, el pasado la repetición misma, pero el futuro es lo repetido”⁹². A decir de Deleuze , “una filosofía de la repetición pasa por todos los «estadios»,

⁹⁰ Con la distinción entre Marx y Deleuze, no buscamos, en modo alguno, afirmar que Marx está equivocado: sólo queremos indicar el uso que ambos autores hacen de la repetición en la historia y de la repetición como categoría de una filosofía del tiempo.

condenada a repetir la repetición misma”⁵¹. La filosofía de la repetición se sirve del *Habitus* y de *Mnemosyne* para desecharlos, para cumplir con su programa, o más bien, con su clamor: “hacer de la repetición la categoría del futuro”⁵²; rechazar el ciclo del hábito que sustrae la diferencia de la repetición; luego, rechazar el ciclo memorial del pasado o lo inmemorial que hace de la diferencia una «variable» de la representación. Así, la filosofía de la repetición, como filosofía del futuro, transfigura al presente en *metamorfosis* y al pasado en *condición por defecto*, tiempos que no están ahí, sino para *hacer lo nuevo*, hacer de la repetición lo absolutamente diferente, diferencia *en sí*.

3.4 Genealogía de las figuras del tiempo

A pesar de todo lo que Deleuze nos ha dicho, y acaso por ello, en este punto, experimentamos una cierta zozobra, que quizá corresponda a un cierto clamor. Ello nos lleva a preguntarle a Deleuze ¿Acaso la tercera síntesis no es apodíctica? Pues desde el momento en que deja a su paso a los dos primeros tiempos de la serie, a la condición y el agente. ¿no se instala la obra, el producto, lo nuevo, el Eterno Retorno como apodíctico? En el capítulo anterior, habíamos considerado que el movimiento en el pensamiento correspondía al problema y a la pregunta, antes que a lo hipotético y a lo apodíctico. Pero sin duda, este dejar de lado al pasado y al presente en favor de lo nuevo parece no tener otra figura que la de ese mismo apodíctico que Deleuze había rechazado antes. ¿Es que acaso Deleuze «saca conclusiones» demasiado rápido? ¿Acaso olvida lo que dice de un párrafo a otro? De esta duda, por así decirlo,

⁵¹ DR, p. 125

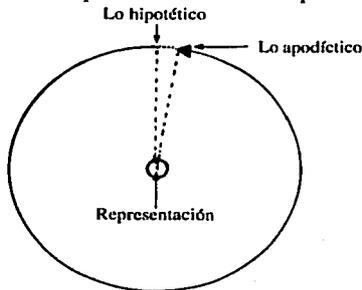
⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

epistemológica, se deriva una segunda, más inquietante y quizá más importante para nosotros, y que corresponde al carácter «esotérico» de las figuras del tiempo: ¿acaso el círculo descentrado es la figura de lo absolutamente nuevo? ¿Cómo puede el círculo inscribirse en una cesura en él mismo? pues por más que se le vea «la cuadratura al círculo», el círculo es un círculo. No sólo preguntamos si es verdadero lo que Deleuze nos ha dicho, sino ¿qué tan efectiva es esta lectura «cuasi-epifánica» del tiempo que Deleuze nos ha planteado?

Para atender a la primera cuestión, hay que decir que, en el paso de lo hipotético a lo apodfético, la certeza está siempre presente como duda metódica; esto es ya el comienzo del círculo; y busca su confirmación «de una vez por todas» en lo apodfético, en aquello que cierra el círculo. En este círculo, la primera vez, el antes, es el Mismo al que la segunda vez, habida cuenta de la diferencias empíricas, tiene que asemejarse hasta poder ser identificada (por analogía reflexiva de un observador *a posteriori*) con la primera, asegurando así la convergencia de la línea a los cardos del círculo, desechando todas las otras posibilidades (todas las que no cumplen con el requisito de semejanza) y derivándolas por fuera de la tangente (figura 5).

Figura 5
 Movimiento del pensamiento en lo apodfético



En cambio, bajo la forma pura del tiempo, el presente, y el pasado no son tiempos hipotéticos, son ya, junto con la repetición del porvenir, repeticiones de un modo efectivo, desiguales entre sí, pero que en ningún momento implican certeza alguna. En todo momento lo que aquí se repite es el problema y la pregunta: "Pero siendo cada vez en sí misma repetición, el problema no es ya susceptible de analogías reflexivas con respecto de un observador supuesto, sino que debe ser vivido como el de las condiciones interiores de la acción con relación a la imagen formidable"⁵⁵. Si la acción es interior a tal imagen, y si los tres tiempos son repeticiones, ello se debe a que aquello que los distribuye simultáneamente, en una síntesis *a priori*, es la forma vacía del tiempo. La imagen de la acción no puede ser empírica, es, por el contrario, una especie de "símbolo *a priori* de la forma"⁵⁶, que al extenderse al conjunto del tiempo, se expresa en forma de serie y conforma ya no un círculo, sino una *línea recta*, una

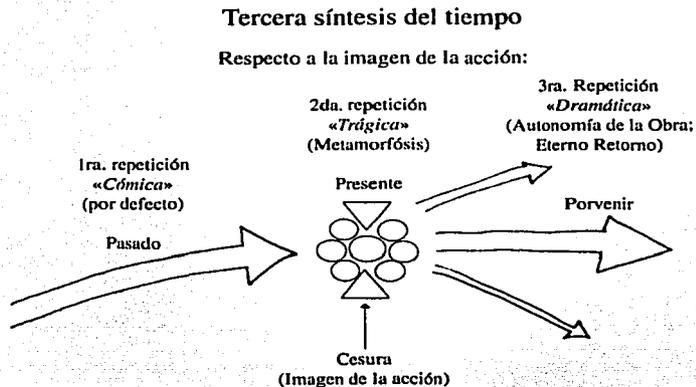
⁵⁵ *Ibid.*, p. 377

⁵⁶ *Ibid.*, p. 376

**TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN**

línea abstracta cuya longitud no puede ser asignada a punto, cardo o coordenada alguna (figura 6).

Figura 6

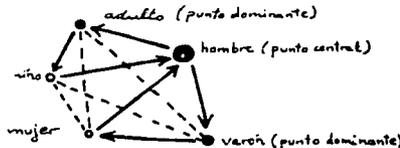


Para atender a la cuestión «esotérica», hay que afirmar que la línea recta, en tanto que línea del tiempo, no sólo no converge con ningún punto del círculo, sino que, como dicen Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux*, al no estar compuesta de puntos contiguos y al no unir puntos distantes, ella misma es *ilocalizable*. ¿Qué se quiere decir con esto? Deleuze y Guattari distinguen dos tipos de sistemas: sistemas puntuales y sistemas lineales. Hay que decir que lo propio de un sistema puntual es la sumisión de la línea al punto. Todo sistema puntual (o *arborescente*) opera con un punto central que distribuye todos los otros puntos respecto a él, de la misma manera en que el tronco de un árbol se divide en sus ramas. El Hombre, el Yo, Dios, y hasta el Ser son puntos centrales. A partir de ellos todos los otros puntos se relacionan binariamente: por ejemplo el Hombre domina la relación mujer-niño. El que haya un

punto central no quiere decir que éste sea inamovible, al contrario, su desplazamiento (o reproducción), en un plano de coordenadas es lo que le permite resonar en todo el plano y en todas las relaciones (se es niño o hembra, adolescente o senecto, pero siempre con relación al Hombre). Además, este punto central se *reproduce* en otros tantos puntos dominantes (Adulto, con relación al púber y al niño; Occidente con relación a otra tradición). La resonancia del punto central en todas las relaciones constituye la redundancia, o dicho de otro modo "se constituye como una memoria gigantesca"⁵⁷, que se desplaza como el término mayor de toda relación: El papel de la línea aquí, no es otro que el de unir puntos, ya bien distantes, ya bien contiguos (hombre-niño; niño-adolescente): "Se dirá que un sistema es puntual cuando en él las líneas serán consideradas como coordenadas, o como uniones [Itasans] localizables"⁵⁸ (figura 7).

Figura 7

Sistema puntual (o arborescente) según Deleuze y Guattari



Esquema tomado de *MP*, p. 359

⁵⁷ DELEUZE Y GUATTARI. *Mille Plateaux (Capitalisme et schizophrénie 2)* (de ahora en adelante, *MP*), p. 358

⁵⁸ *Ibid.*, p. 361

Un sistema lineal o rizoma⁵⁹, por el contrario, busca liberar la línea, las líneas “Una línea de devenir sólo tiene un en-medio [*milieu*]. El en-medio no es una media [*moyenne*], es un acelerado, es la velocidad absoluta del movimiento. Un devenir está siempre en-medio, sólo se le puede coger en-medio. Un devenir no es ni uno ni dos, ni relación de los dos, sino entre-dos [*entre-deux*], frontera o línea de fuga, de caída, perpendicular a los dos”⁶⁰. (figura 8).

Figura 8

Línea de devenir Según Deleuze y Guattari



Con relación a
la unión localizable
de A y B (distancia)



Con relación a
su contigüidad

Esquema tomado de *MP*, p. 359

La cesura, la imagen de la acción en la línea del tiempo, no es, en modo alguno, un punto central, no es redundancia. La cesura es el *en-medio*: ilocalizable, inasible a una coordenada, imperceptible. Tanto su resonancia como las distancias que

⁵⁹ El rizoma es una raicilla subterránea que, a diferencia de un árbol, no posee un tronco común y originario del que deriven sus ramas. De ahí que Deleuze y Guattari tomen al rizoma como modelo lineal, opuesto a la «jerarquía arbórea». Véase la introducción de *MP*, “*Rhizome*”, p. 9-37

3.5 Odisea y repetición

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Hasta aquí, hemos insistido en que el protagonista de la repetición profunda, aquel que experimenta la forma vacía del tiempo es un yo empíricamente rajado (*Je fêlé*) y trascendentalmente disuelto (*moi dissous*). Por otra parte, la distancia que acabamos de establecer entre sistemas puntuales y sistemas lineales, entre memoria y la historia por un lado y el devenir y lo intempestivo por otro, serían meros esquemas de pensamiento, es decir, meras opciones que se ofrecen a un observador externo⁶², si la línea recta abstracta, si el sistema puntual no indicaran ya la disolución del yo (*moi*), sino expresaran ya la verdad del sujeto que la vive, que la *experimenta*. La línea abstracta, en tanto que expresión y repetición de lo desigual, disuelve la identidad del yo y del mundo que éste representa, y de la misma manera disuelve su fundamento, el Dios que sostenía identidad del yo y el orden de las cosas. Es así como creemos que el Dios filosófico de Occidente, no puede separarse, por más filosófico que sea, de la figura de Jesucristo. Por ejemplo, el Dios de Kant es un dios moribundo, pues ya no da garantía al Yo. Pero aún puede definirse como el conjunto de toda posibilidad, en tanto que origen de esta última como realidad, y la realidad de cada cosa consiste en la limitación por *silogismo disyuntivo* en el que la parte mayor es del todo y la menor de la cosa, es decir, Dios es el silogismo disyuntivo que opera la realidad por exclusión y limitación⁶³ (figura 10). A su vez, el dios cristiano sólo repite una vez, sólo es capaz de

⁶² Así, un observador «científico» optaría por un sistema puntual, en el que las cosas se pudieran decir y claramente y ubicar exactamente; y, a su vez, un observador con tendencias de «artista» optaría por un sistema lineal no sujeto a las restricciones de lo representado.

⁶³ «La determinación lógica de un concepto por la razón se basa en un silogismo disyuntivo en el que la mayor contiene una división lógica (la de la esfera de un concepto universal),

cerrar el círculo de una vez por todas y para siempre: la segunda venida de Cristo, la resurrección de la carne, el establecimiento del Reino de Dios, con todo y castigo a los impíos, sólo tendrán lugar *una vez*⁴⁴.

Figura 10

Operación del silogismo disyuntivo en Kant



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

mientras que la menor limita esa esfera a una parte, y la conclusión determina el concepto mediante esa parte... la mayor trascendental de la completa determinación de todas las cosas no es otra cosa que la representación del conjunto de toda la realidad... La completa determinación de cada una de las cosas se basa en la limitación de ese *todo* de la realidad, en el sentido de que una parte de ésta es atribuida a la cosa y el resto es excluido de ella, lo cual concuerda con el «o bien... o bien» de la premisa disyuntiva mayor y con la determinación del objeto mediante uno de esos miembros de la división en la menor... Toda la multiplicidad de las cosas es sólo un modo igualmente diverso de limitar el concepto de la realidad suprema... De ahí que el objeto del ideal [la realidad suprema], que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario* (*ens originarium*). KANT. *Crítica de la razón pura*, "El ideal de la razón pura", pp. 491-492

⁴⁴ Deleuze, como Lawrence, como Nietzsche, repudia la escatología cristiana. Al referirse al Apocalipsis de Juan y la lectura que Lawrence hace de este texto, Deleuze comenta: "Cuando los paganos hablaban del mundo, lo que les interesaba eran siempre los inicios y los saltos de un ciclo a otro; pero ahora ya no queda más que un fin, al término de una larga línea plana, y, necrófilos, sólo nos interesa ese fin, siempre y cuando sea definitivo". DELEUZE. "Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos" en CC, p. 67. A pesar de que Deleuze caracteriza en este texto el tiempo cristiano como una línea plana, creemos que nuestra interpretación del tiempo cristiano como círculo único, con *un comienzo* y *un fin*, sigue siendo válida, ya que Deleuze, como Zarathustra, no deja de atacar la circularidad. Véase también lo que Lawrence

Al orden cristiano y al orden del dios filosófico representado por Kant, Deleuze opone, inspirado en la prosa de Klossowski, el orden del Anticristo, que es aquel en el que el silogismo disyuntivo se afirma como divergencia. Esta divergencia no excluye nada, salvo la propia exclusión y la propia limitación. Aquí, el silogismo disyuntivo no decide ni lo uno ni lo otro, sino afirma su «entre», su en-medio, su devenir: el suspenso en el cuerpo del embrión que no es todavía ni macho ni hembra, la pierna de este embrión que no es todavía pierna izquierda o derecha, el púber que no es niño ni adulto; más aún: el travesti o el andrógino, que son siempre un «entre»⁶³. La perversión o lo perverso, en Deleuze y en Klossowski, es “esta potencia de duda [*hésitation*] objetiva en el cuerpo, esta pata que no es todavía derecha ni izquierda, esta determinación en cascada, esta diferenciación que nunca suprime lo indiferenciado que se divide en ella, este suspenso que marca cada momento de la diferencia”⁶⁴ (figura 11).

dice acerca del tiempo cristiano en el capítulo IX de D.H. LAWRENCE. *Apocalypse*, pp. 95-100

⁶³ La disyunción opera en forma totalmente distinta a la yuxtaposición. La formación permanente de la técnica de control, de la cual hablábamos en la introducción, *yuxtapone* las cualidades de los individuos, empalma una sobre otra: «estudiante-empresario, directivo-aprendiz». La disyunción no empalma nada, afirma la divergencia y tiene un carácter subversivo: en *Heliogábalo o el anarquista coronado*, de Artaud, el emperador Heliogábalo se disfraza y deviene mujer, pordiosero, sodomita. Todo ello para, con su máximo poder, el poder de decisión, destruir la institución en sus cimientos, llevándola a su límite, invirtiéndola. La disyunción, en tanto que repetición, es lo que Deleuze, retomando a Artaud, llama *Anarquía coronada*: “es en la *hybris* donde cada uno encuentra el ser que le hace retornar, y también esa especie de anarquía coronada, esta jerarquía invertida que, para garantizar la selección de la diferencia, empieza por subordinar lo idéntico a lo diferente”. *DR*, p. 60. Véase también *Héliogabale ou l’anarchiste couronné* en ARTAUD. *Œuvres Complètes*, T. VII, pp. 9-143

⁶⁴ “Klossowski ou les corps-langage” en *LS*, p. 326

Figura 11

Afirmación de la diferencia en el silogismo disyuntivo de Deleuze (ejemplo)



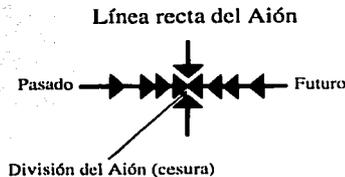
TESIS CON FALLA DE ORIGEN

El suspenso, la caída, la disyunción es una *bifurcación*, que se repite como un momento «entre», como *Aión* o tiempo vacío. Pero *Aión* es el acontecimiento. Deleuze suele oponer el *Aión*, que en sentido griego es eternidad, pero también tiempo informe, a *Chronos* o tiempo reglado, de los goznes, o tiempo unitario: “El dios vive como presente lo que es futuro o pasado para mí, que vivo en presentes más limitados. Un empalme [*emboitement*], un enrollamiento de presentes relativos, con Dios como círculo extremo o envoltura exterior, tal es Cronos”⁶⁷. ¿En que sentido es eterno el *Aión* y opone su eternidad a la unidad divina del tiempo? *Aión* es la cesura: “Según *Aión*, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez...”⁶⁸. *Aión* es como el filo de la espada que corta la herida. *Chronos* es limitado (circular) e infinito (como unidad de todo el tiempo). *Aión* es ilimitado, como aquello que lo divide sin cesar, pero finito como cesura: “*Aión* es

⁶⁷ LS, p. 190

ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante. En tanto que Cronos era inseparable de la circularidad y de los accidentes de esta circularidad como bloqueos o precipitaciones, estallidos, dislocaciones, endurecimientos. Aión se extiende en línea recta, ilimitada en los dos sentidos, siempre ya pasado y eternamente aún por venir. Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desarrollado su círculo, se despliega en una línea recta, quizá tanto más laberíntica, más tortuosa por esta razón⁶⁹. Por más que lo haya deseado Kierkegaard, la repetición es anticristiana, tiene algo de perverso, es *bifurcación demoniaca*, ella marca el tiempo justo, el *Kairós* del *Aión*⁷⁰. Justicia [*diké*] de la *hybris*, de los des-reglado, como el tiempo de la decisión que tomamos o que se toma en nosotros, pero que de cualquier manera no nos pertenece: un Dios, un espíritu en cada instante, en cada «hacerse igual a la cesura», en cada bifurcación. La bifurcación, en tanto que silogismo disyuntivo afirma la diferencia (figura 11), pero en tanto que *Aión* o cesura, es dividido sin cesar (figura 12).

Figura 12



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

⁶⁸ *Ibid.*, p. 192

⁶⁹ *Ibid.*, p. 194

⁷⁰ Acerca del *Kairós* como tiempo justo y como eternidad, véanse los ensayos de Manfred Kerkhoff sobre Platón y el comentario de Proclo "*Kairós como primer principio*" y Heidegger "*Kairogonia del evento*" en MANFRED KERKHOFF. *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, pp. 255-320.

Esta perversión no sólo atañe a los cuerpos, no es ni siquiera el punto de intromisión del cuerpo en el lenguaje. Es, más allá de esto, su reflexión común, la bifurcación en que el cuerpo deviene lenguaje y el lenguaje, cuerpo. La bifurcación no indica otra cosa que esta suspensión, este encuentro entre el cuerpo el lenguaje, que es repetición. El cuerpo es intensidad diferencial, es decir, serie de repeticiones, pero la potencia del lenguaje es la repetición, como dice Blanchot: "Decir dos veces la misma cosa, no por afán a lo idéntico, sino por rechazo a la identidad y como si la misma frase, al reproducirse, pero desplazándose, se desarrollará como en sí misma y de acuerdo con los rasgos propios del espacio engendrado por el traslado, más que según la organización exterior del desarrollo retórico"⁷¹. Lo que Deleuze descubre en la obra de Klossowski es este otro uso pérfido del silogismo disyuntivo, en la frontera insalvable entre las palabras y las cosas, en la que cada cosa es ya disyunción de disyunciones. Así el cuerpo pierde su unidad, pero también el yo su identidad y Dios su potencia de distinguir, de jerarquizar las cosas y el tiempo; y el mismo lenguaje pierde su fundamento, su función de designación, «he ahí la cosa», «esto es un hombre, los hombres», para pasar a ser pura repetición, *pura expresión*⁷². Es de este modo como Deleuze opone la *complicatio* atea a la *simplificatio* cristiana, su «para todas las veces» del «de una vez por todas» de la representación. *Complicatio* que es tanto más excéntrica, en tanto que, como el laberinto que describe Borges en *La*

⁷¹ MAURICE BLANCHOT. *El diálogo inconcluso*, p. 528

⁷² En Klossowski, ya desde *El Baphomet* podemos encontrar el orden anticristiano, en el que, a través de lo que se dice, se descubren nuevas relaciones entre el lenguaje y el cuerpo. Pero es en la trilogía de *Les lois de l'hospitalité*, donde Klossowski, desarrolla, a partir, del nombre de «*Roberte*» (la censora prostituida por su marido, el teólogo Octave) la disyunción entre el cuerpo y el lenguaje a partir de la repetición. Para Klossowski, el nombre *Roberte*, no designa una persona, sino una intensidad, una repetición *inactual*. Véase KLOSSOWSKI. *Les lois de l'hospitalité*, postfacio, pp. 333-350. Sobre la expresión como *complicatio*, véase el apartado 1.1 del primer capítulo de esta tesis.

muerte y la brújula, "consta de una sola línea recta y que es invisible, incesante...".

Para nosotros, la repetición es lo que hace que el yo sea otro, que el pensamiento sea esa agresión sin la cual no hay porvenir ni multiplicidad del cuerpo. Agresión o herida que es la del lenguaje pero que también es la del tiempo (en su tercera síntesis). Repetición real o *beatus repetitio* que no deja subsistir sino a lo diferente, a lo que diverge, a la disyunción que pasa por todos y por ninguno. En tanto que este ninguno es un yo que no es *nadie*, y que no es separable de lo que se repite: "Nadie es la sal de la tierra; nadie, en algún momento de su vida, no lo es"⁷³.

Se hace necesario, por nuestra parte, efectuar un último gesto deleuziano: hay que invertir las nociones de lo circular y lo lineal en el tiempo. Se dice que el tiempo cristiano, tiempo escatológico que anuncia un fin de los tiempos, es un tiempo lineal que se opone al tiempo cíclico del paganismo⁷⁴. Pero hemos visto que en su verdad esotérica, el tiempo cristiano no hace otra cosa que crear una gigantesca memoria, un único círculo que gira en torno al acontecimiento «único» que es la persona de Jesucristo en la Cruz, círculo que empieza en el Génesis y cuyo único fin es cerrarse en el Juicio Final, y recuperando, de una vez por todas, el yo de cada uno (por más diferido que sea su cumplimiento). Se busca representar todo, clausurar el mundo en una repetición única, esto es lo que es el tiempo cronológico. "El Dios es Cronos: el presente divino es el círculo entero"⁷⁵ (figura 13). Tomemos ahora, por ejemplo, el ámbito de la narración. Quizá hasta hora no hayamos sabido lo que es una narración

⁷³ BORGES. "La muerte y la brújula", en *Obras completas*, p. 507

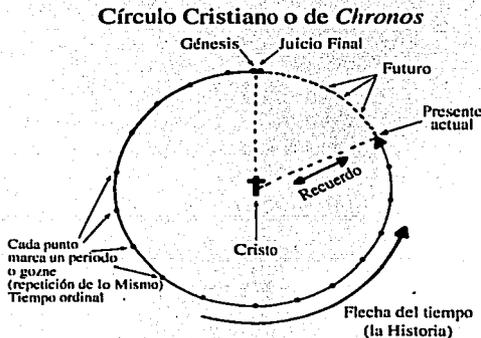
⁷⁴ BORGES. "Fragmentos de un Evangelio apócrifo", en *Ibid.*, p. 1011

⁷⁵ Lawrence lo expresa así: "Para apreciar la manera de pensar pagana, tenemos que desechar nuestra secuencialidad lineal [*on-and-on-and-on*], de principio a fin, y permitirle a la mente moverse en círculos, o saltar de aquí para allá sobre un grupo de imágenes. Nuestra idea del tiempo como la continuidad en una eterna línea recta ha lisiado [*crippled*] nuestra conciencia". LAWRENCE. *Apocalypse*, pp. 96-97

⁷⁶ LS, p. 176

lineal. Y es que lo que se entiende por narración lineal sería, en profundidad, una narración circular, un circuito perfectamente cerrado, principio y fin de lo mismo, una historia cerrada, o sea, una *falsa narración lineal*, lo mismo en el Apocalipsis, que en el cine hollywoodense: «el final feliz».

Figura 13



La línea recta abstracta, en cambio, remite a una «narración lineal» que tiene como protagonista un contra-dios, un hombre sin nombre, o aquellos que la historia no ha tomado en cuenta: “El presente del actor es el más estrecho, el más apretado, el más instantáneo, el más puntual, punto sobre una línea recta que no deja de dividir la línea, y de dividirse el mismo en pasado-futuro”⁷⁷, que resiste al mismo tiempo, tanto a la memoria como a la previsión. Deleuze dice que “Aión ya no es ni Zeus ni Saturno, sino Hércules”⁷⁸. Nosotros decimos que es Ulises, el insensato que «toma por la izquierda» y cruza las Columnas de Hércules hacia la mar Océano, y es tragado por el

⁷⁷ *Ibid.*, p. 176

mar en su osadía. El presente vacío es la herida, la cesura, el «aquí y ahora» de la disyunción que se opone al momento al «aquí y ahora» que determina la disyunción divina. El arte que mejor expresa la línea abstracta es, desde nuestro punto de vista, el cine: la línea es una carretera, sus *imágenes de acción* conforman sus series, tal y como se conforma un viaje, una *Road Movie*. Donde antes dijimos Ulises, también pudimos decir Aguirre, el conquistador que deviene otra cosa, *la ira de Dios* o la máxima traición; o el *Dead man* de Jim Jarmusch, cuyo *yo* queda tanto más disuelto porque está muerto, porque ha perdido su nombre y toma el nombre de otro: el del escritor William Blake. O el protagonista de *La Mirada de Ulises*, un hombre sin nombre que repite lo dicho por Ulises, que se disfraza en él y lo repite: “*Cuando regrese, lo haré con las ropas de otro hombre, con otro nombre (...) te hablaré del viaje durante toda la noche y también la noche siguiente. Entre brazos y susurros de amantes, te cantaré toda la aventura humana, la historia que nunca se acaba*”⁷⁸... devenir que sólo se repite imperceptible, invisible, incesantemente.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 193

⁷⁹ Transcripción del parlamento final del protagonista de *La Mirada de Ulises (To Vlemma tou Odyssea, 1995)*, de Theo Angelopoulos, y compuesto por varios diálogos de la última parte de la Odisea. *Apud* en *Nosferatu*, No. 24, *Theo Angelopoulos*, p. 109

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

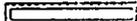
Conclusión

Acerca del prefijo «re-»

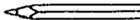
CREACIÓN DE LA UNIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE LA REPETICIÓN



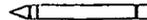
escuadró



regla



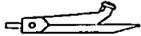
lápiz



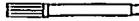
lápiz, goma de borrar



compás de dibujo



compás



rotulador grueso



anillo



goma de borrar



pincet



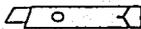
pintura



tinta



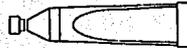
tijeras



regla



cono



pegamento

Ilustración tomada de: *Repeat patterns. A manual for designers, artists and architects*, de Peter Phillips & Gillian Bunce,

re-. Prefijo. Expresa fundamentalmente repetición: 'rellenar, recalentar'. * Retroceso o vuelta hacia atrás: 'refluir, repugnar, rechazar'. * Inversión del significado del verbo primitivo: 'reprobar, revertir'. * Intensificación de la acción: 'recalcar, remachar'. * Reunión o concentración: 'rebasar, represar, rebañar'. * Ponderación, generalmente en frases exclamativas: '¡Qué reguapa está!'. A veces, se convierte en «requete» o «rete»: '¡Qué requetepillo es!'. Archi.

repetición; repetidamente; repetidor,-a. V. Bajo «repetir».

repetir. (Del lat. «repêtere», de «pêtere»; V. «PEDIR»). ⊕ (ant.) *Pedir muchas veces o con insistencia.* ⊕ Decir otra vez algo que ya ha sido dicho. Decir una cosa más de una vez: 'Le repetí que no dejara de escribirme'. * Decir lo mismo que ha dicho otro... ⊕ «Imitar». Hacer una cosa ya hecha antes por uno mismo o por otro: 'los niños repiten lo que ven decir a los mayores' ...

Del *Diccionario del uso del español*, de María Moliner

Para poder esperar y recordar se necesita juventud, pero quien desea la repetición ha de tener, sobre todo, coraje.

Sören Kierkegaard, *La repetición*

Siempre el coraje es mejor...

Jorge Luis Borges, *Milonga de Jacinto Chiclana*

Lo expresado al final del último capítulo de esta tesis, anunciaba ya el ámbito en el que se tiene que desenvolver esta conclusión: la relación entre *la repetición y el tiempo* deviene relación entre *el cuerpo y el lenguaje*. ¿Por qué entonces hemos hecho este largo rodeo? ¿Por qué pasamos de un ámbito político en la introducción (la

diferencia en la sociedad de control), para luego pasar al plano de la generalidad, la representación y el simulacro; y luego al campo de la idea, lo virtual, la pregunta y, por último, al tema del tiempo? ¿Por qué también Deleuze entrecruza discursos? No se sabe si de lo que habla pertenece a la epistemología, a la lógica, a la filosofía política, a la crítica literaria, a la estética. Más aún: a veces no se sabe si es Deleuze quien habla o si es Nietzsche, Spinoza o Kant, o si es lo que Deleuze dice de ellos, e incluso, en un nivel más burdo, si somos nosotros los que decimos *algo* acerca de Deleuze o si meramente lo parafraseamos. Sin duda, esta tesis está impregnada por todo lo anterior. Y es que creemos que a pesar, de ser está una tesis de licenciatura, la mejor forma de acercarse a Deleuze (y quizá, en general a todo autor) es «acompañándolo» en su trabajo: en lugar de oponer a lo que Deleuze dice, una posición nuestra expresada en objeciones, cuyo propósito sería «corregir» los defectos o las limitaciones de la teoría deleuziana. En lugar de ello, en el momento en que podría aparecer una «corrección», hemos colocado una pregunta, hemos buscado problematizar, a partir de lo que Deleuze nos decía en un primer momento, buscando en otra parte de sus textos y en otros autores, no una confirmación, pero sí un desarrollo de lo que a veces, en ese primer momento, parecía ser inexacto o poco profundo. Por ejemplo, cuando al principio de *DR*, se habla de singular y virtual, ello nos llevó a buscar lo que quedó desarrollado en el segundo capítulo; cuando Deleuze, en el mismo texto de *DR*, habló de *cesura* y tiempo, buscamos *devenir* en *MP*. Esta es la razón de uno de los principales defectos de este texto: su longitud.

¿Qué es lo que al final encontramos? ¿Qué era lo que buscábamos? Deleuze considera que el *quid* de la filosofía, su *contenido*, es la creación de conceptos. Un concepto, los conceptos, no son entes que viven en un cielo filosófico a la espera de

que algún genio los descubra para decir a la humanidad: «así son las cosas». Los conceptos, nos dice Deleuze, hay que crearlos. Pero para ello hay que crear un *antes*, es decir, un *campo* que les sea fértil. Tal campo, al que los conceptos son immanentes, es la Idea. Es inobjetable el hecho de que el término *idea* es muy vago, pero es en esta vaguedad que también se puede observar que la Idea no sólo incumbe a la filosofía: un chofer, un ama de casa, un niño, hasta un locutor, «tienen ideas». Hay ideas en la ciencia y en el arte: podemos decir que la relatividad del tiempo y la materia es una «idea» de Einstein; *El teatro de la crueldad* es una idea de Artaud; *pintar la guerra* es una idea de Picasso; y hacer del viaje el *principio del cine* es una idea de Angelopoulos. A pesar de toda la ambigüedad de la que está cargado el término *idea*, a partir de Deleuze podemos derivar lo siguiente: la Idea es una cuestión de creación, y a partir está creación, la idea estructura las cosas (no decimos estructura un mundo, porque quizá el Mundo sea ya una idea muy gastada).

La idea en filosofía trataría, pues, de las relaciones entre los conceptos: las fuerzas que los atraviesan, las potencias que estos impiden desplegarse, las afecciones y las acciones que estos son capaces de provocar. Así como dijimos que la Idea es problemática, también podemos decir que ésta es flexible, es plegable, es maleable. Un pensador, un filósofo, puede buscar durante el transcurso de su vida una Idea, acaso sin advertir que ese planteamiento o en esa búsqueda se encuentra ya *su* Idea o *sus* ideas. La Idea puede cambiar en esa búsqueda y aún así, más allá de los nombres o términos con que se la forje, puede permanecer innombrada, oculta, y quizá tanto más efectiva por ello. Una vez planteada la Idea, ésta ya no le pertenece a quien la engendra y deviene una lanza o un rayo, como las lanzas o las flechas de las que en

algún lugar habla Nietzsche, que son lanzadas a alguna parte y recogidas en otra por otro pensador que las lanzará en una dirección inédita.

En nuestro caso, los conceptos cuya determinación hemos buscado, acaso infructuosamente, en parte de la obra de Deleuze, son los de *diferencia* y sobre todo el de *repetición*. ¿Pero cuál es la Idea que los mueve, que los hace entrar en fricción, en un teatro, en un drama? Nos atrevemos a otorgarle, provisoriamente, a esta Idea, el nombre de *resistencia*. Creemos que todo el uso que hace Deleuze del lenguaje filosófico pasa por este tamiz, y *sólo lo que es relevante para la resistencia* logra pasar por la fina red de este cedazo. Tomemos el ejemplo de los conceptos de *diferencia* y *repetición*. El primero tiene sin duda carta de aceptación en la tradición filosófica desde la antigua Grecia, y su historia reciente parece ser aún más rica en ese sentido. La *diferencia* es, pues, un concepto y una palabra muy usada a este respecto.

Otro parece ser el caso de la *repetición*: a pesar de que desde Grecia la *techné* no puede ser pensada sin repetición, sin un cierto tipo de repetición y, por otra parte, el mismo lenguaje de occidente obliga a repetir, a retornar, a reconsiderar, a replantear, a regresar, a retornar¹. A pesar de que, según nuestro punto de vista, desde Nietzsche (*Eterno Retorno*), Kierkegaard (*repetición*), Heidegger (*la repetición del problema*), Freud y Derrida, por citar algunos, la repetición aparece ya como un problema fundamental, parecería que «*repetición*» sigue siendo una mala palabra, una palabra vacía, una palabra comodín, que designa una conducta subordinada a la empiria, a un quehacer cualquiera, pero no un término, en sentido estricto, que pertenezca al

¹ Tómese el ejemplo de la técnica en el archivo según Derrida: “*No hay archivo sin lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad*”. DERRIDA. *Mal d'Archive*, p. 26

pensamiento o a la filosofía². De ahí que, así lo creemos, el prefijo «re-», en tanto que imagen de la repetición en el lenguaje, funcione como la sucia bisagra de una puerta por la que todos pasan, pero nadie advierte. No se trata aquí de limpiar la bisagra, pues el prefijo *re-* y la *repetición* son como todas las otras palabras, palabras sucias: “no hay palabras limpias [*propres*], como tampoco hay metáforas (todas las metáforas con palabras sucias, o las hacen). No hay sino palabras inexactas para designar algo exactamente. Creemos palabras extraordinarias, pero a condición de usarlas de la manera más ordinaria, y de hacer que la entidad que designan exista al mismo tiempo que el objeto más común”.

Como las palabras, los conceptos filosóficos no son inmaculados. Es indudable que todo concepto, en filosofía, tiene su historia, a veces muy sucia, a veces más o menos limpia (*alma, materia, sujeto, objeto, sustancia, yo, Dios, verdad*), pero no por ello tienen naturaleza, es decir, no por ello *no se pueden* usar de *otra manera*. Para Deleuze, hay que usar los conceptos relacionando unos con otros, pero con la condición de que digan *algo*, de que provoquen *algo*: una sacudida sísmica en el pensamiento, una tempestad que saque al pensamiento de la calma enseñada de su estupor natural. Causar, como diría Nietzsche, más que sorpresa, horror, y no bajo el modo de una filosofía “que no ha conturbado a nadie”³. Esto no quiere decir que se pueda usar un concepto tal y como se venga en gana, todo lo contrario: se deben usar

² En los diccionarios que hemos tenido a nuestra disposición, hemos encontrado pocas referencias explícitas acerca de la *repetición*. Destacan el *Dictionnaire de philosophie* de NOËLLA BARAQUIN (et. al.) con una pequeña entrada sobre la *repetición* como tema contemporáneo en filosofía y en psicología; y el muy completo artículo de G. Guest para la *Encyclopédie Philosophique Universelle* de las P.U.F.: “Más que un concepto susceptible de una comprensión unívoca, la repetición es el índice temático... de todo un campo conceptual subyacente al conjunto de la tradición metafísica, así como a los cimientos epistemológicos de la racionalidad científica en su conjunto”. G. Guest. “*Répétition*” en *Encyclopédie Philosophique Universelle*, T. II. *Les notions philosophiques*, p. 2232

³ DL, p.9

los conceptos a partir del papel que tengan estos en la Historia de la filosofía, pero siempre en contra de ésta, es decir, como acto de resistencia ante la Historia de la filosofía y el poder que ejerce en el pensamiento. Así, la *diferencia* se resiste a lo *Mismo*, la *repetición* a la *representación*, el *simulacro* a la *copia*, la propia *Idea* al *concepto*. Si lo nuevo es resistencia o se presenta «aquí y ahora» para nosotros, ello es *porque hacer lo nuevo es liberar lo nuevo*. Lo nuevo es un olvido, expresa la potencia positiva del olvido. Pero *el olvido* siempre es *de algo*, en este caso, de lo *Mismo*, de la Historia misma, de lo que hasta ahora, «aquí y ahora», significa pensar. La osadía de Deleuze, no reside tanto en el hecho de hacer de la repetición el transporte de la diferencia, sino de llevar el concepto de repetición al ámbito inesperado de lo nuevo, en el cuerpo y en el pensamiento, en la bisagra o en la bifurcación que comprende su divergencia, o sea, en el lenguaje. Por ello, Deleuze dice que “los conceptos son las cosas mismas, pero en su estado libre y salvaje”. Nosotros sólo podemos pensar un concepto libre y salvaje, si éste libera algo, clama por algo, en contra de algo o alguien. En suma, como un concepto traspasado por la idea de resistencia, un concepto cuyo extremo cuidado al tratarlo, cuya extrema formalidad, anuncie ya un desfondamiento.

¿Qué es desfondar? ¿Cómo se desfonda *algo*? Tomemos el ejemplo del arte: quizá no haya nadie, en pintura, que supere al holandés Jan Vermeer en su uso de la *extrema formalidad* destruida por la *extrema informalidad*. Se dice que la extrema perfección de sus cuadros, en el uso de la luz, las texturas y el espacio, sólo pudo haber sido alcanzado con el uso de la *cámara oscura*, un artefacto que por medio de espejos reflejaba la luz en un fondo oscuro, proyectando una imagen que Vermeer

⁴ NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador (III intempestiva)*, p. 121

copiaba con extrema paciencia en su lienzo. A pesar de ello, al apreciar un cuadro de Vermeer no podemos decir que el holandés *sólo copiara las cosas*. Lo que su técnica le permitía era, ante todo, pintar una cierta atmósfera. Se puede decir que Vermeer es el primero, y quizá el único junto con Velázquez, en *pintar el aire* y, más importante para nosotros, con ese aire, llega a crear una distancia. Sus cuadros con mujeres a lado de una ventana o de un espejo muestran la distancia, a la vez que la intimidad, que hay entre la pintura, entre lo que se muestra, y nosotros. No se pinta un objeto cualquiera, sino una singularidad propia y única de cada elemento: tejido, piel, cristal, pared. Singularidad que sólo aparece cuando Vermeer logra *repetir* aquello que pinta, es decir, cuando logra *crear* un tejido, una piel, un cristal y una pared que no son copias o imitaciones de lo real-actual, sino que desfondan su extrema semejanza con los objetos actuales. Nada en Vermeer es imitación o reproducción de lo real o de lo ya visto, sino *repetición* de lo no visto y de lo que queda por ver, un simulacro (Ilustración 1).

En Vermeer, la distancia, marcada por el aire, es la extrema informalidad que rebasa, que desborda, la extrema formalidad de su pintura. Ésta no está sino para aquella, no es sino una *larga preparación* para aquella. Sería insensato decir que otro holandés, Spinoza, es un precursor de Deleuze, pero quizá sea menos inadecuado decir que Vermeer es un precursor en pintura de lo que Deleuze es en filosofía: *la informalidad que desborda la formalidad*. Todo el vasto aparato filosófico de Deleuze opera del mismo modo, toda la filosofía de Deleuze puede ser descrita como *el paso de un nivel a otro por medio de la cámara oscura*: del lenguaje al cuerpo, del cuerpo

al tiempo, de la filosofía a las cosas, del problema a la pregunta, de lo virtual a lo actual.

Ilustración 1

Formalidad e informalidad en Jan Vermeer



Izquierda:
Mujer leyendo una carta junto a la ventana abierta
1665
detalle
Royal Collection, St. James Palace
Londres



Derecha:
La clase de música
(Caballero y dama tocando el virginal)
1662-65
detalle
Gemäldegalerie Alte-Meister-Staatliche
Kunstsammlungen
Dresde

Este paso, de lo formal a lo informal, y de un nivel a otro, en lo que se dice y en lo que hace, como transporte de la diferencia, es la *repetición*. Sin este paso, o desfondamiento de lo formal por lo informal, todo el desarrollo de lo virtual en la Idea y aun las tres síntesis del tiempo no serían sino una mera *lógica* o si se quiere una *metafísica*. No cabe duda de que, en todo momento, este paso deleuziano es un *paso mortal*: usar la diferencia y la repetición para *superar* la lógica, para superar la metafísica o la representación, o lo que es lo mismo, para encontrar su verdad, para

encontrar aquello que produce y que es la verdad oculta o no representativa de la lógica, de la metafísica y de la representación*.

Pero quizá «superar» sea una mala palabra al aplicarla a Deleuze. En sentido estricto, el pensamiento de Deleuze no supera nada, no busca superar nada en pos de los conceptos nominales y trascendentes de *diferencia* y *repetición*, los cuales explicarían todo y darían razón del mundo y de las cosas. Por el contrario, si Deleuze busca pensar la diferencia y la repetición, si busca hacer de la repetición *el verdadero movimiento*, es por que este movimiento no es empírico, no depende de un estado de cosas, sino que todo estado de cosas actual depende de él. Tal movimiento, que sólo se barrunta cuando el tiempo ha dejado de depender del movimiento empírico y cuando el Yo [*Je*] falla y el yo [*moi*] se disuelve, no puede ser sino un *pathos*. Es en este punto en que toda la filosofía de Deleuze deviene una *estética*. No obstante, lo aquí tratado no es solamente cuestión de que el sabio o el estudioso lleguen a comprender ello. En suma, la filosofía de Deleuze no trata de *superar nada*, sino de *devenir algo*. Se trata en todo momento de *hacerse un cuerpo* y no de establecer reglas para la dirección del espíritu: “una larga preparación, nada de método, ni de reglas ni de recetas”. «Prepararse» es devenir, es hacerse otro, lo que no significa cambiarse por otro: antes que nada, *nada de cambio*. A su vez, devenir es repetir. No se trata tampoco de una lección de moral, pues si algo *no tiene* la repetición es *Télos*: devenir-mujer, devenir-niño, devenir-animal, devenir-mesa o sombrero, hasta devenir-alcohólico, bajo la única condición de repetir. El borracho y el abstemio, el sabio y el ignorante, el loco y el místico, la monja y la prostituta, repiten. De la misma manera en que Ulises

* Como se dijo en el segundo capítulo de esta tesis. Lo relevante y lo ordinario son nociones más importantes que la verdad y la falsedad. La *verdad*, en Deleuze, es de los problemas, es

responde a Polifemo: “preguntaste, cíclope, cuál era mi nombre glorioso y a decirte lo voy, tú dame el regalo ofrecido: ese nombre es Ninguno”⁷, la repetición es algo que sólo sucede al que no tiene más nombre, algo que atraviesa, que pasa *para todos y para ninguno*. El devenir no es cuestión del futuro de nadie: no es el futuro de la mujer, el futuro de los indígenas, el futuro de la humanidad, sino de aquello que pasa casi imperceptible y que hace las cosas, que hace lo nuevo «aquí y ahora», independientemente del nombre que se le otorgue. La repetición como categoría del futuro no debe ser entendida como lo que nos hace comprender o reconocer lo nuevo, sino como lo que *hace lo nuevo*, un nuevo sin nombre ni apellidos. Por ello la repetición no es fundamento, sino lo que deshace, desfonda todo fundamento y hace aparecer un cuerpo, porque hasta ahora no es seguro que el cuerpo esté en presente.

Tal es la fórmula de la inversión de Deleuze:

“«Dadme, pues, un cuerpo»: ésta es la fórmula de la inversión filosófica. El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para llegar a pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No que el cuerpo piense, sino que, obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida. Ya no se hará comparecer la vida ante las categorías del pensamiento, se arrojará al pensamiento en las categorías de la vida”⁸

problemática. Es en este sentido que usamos «*verdad*» y «*verdadero*», como *otra verdad* que la *Verdad*.

⁷ DL, p. 15

⁸ HOMERO. *Odissea*, IX, 365

⁹ DELEUZE. *Cinéma 2. L'Image-temps*, p. 246

¿Son la repetición y la diferencia las categorías de la vida? Nietzsche observó que la vida no es un argumento, que la vida no se justifica por ella misma¹⁰. Es indudable que, al leer a Deleuze, se puede extraer la conclusión de que: «todo es diferencia», «todo es acontecimiento», «todo es repetición», lo cual es *formalmente* cierto en Deleuze. Sin embargo, con ello sólo atendemos al ámbito irónico del pensamiento deleuziano, es decir, sólo hacemos un ascenso a los principios, sólo reafirmamos al mundo de la representación, mediante una repetición irónica. Pero, como vimos en el primer capítulo, la repetición, en tanto que *pathos*, es también *humor* o, dicho de otra manera, *desfondamiento de los principios*. La repetición que buscamos en esta tesis no es aquella de las figuras de la ironía o aún del sarcasmo, por más que la repetición tenga lugar en la ironía (y en este sentido toda teoría, en tanto que búsqueda de principios, de afirmación o comprobación de fundamentos, de corroboración de argumentos es irónica)¹¹. Preferimos el humor de Abraham a la ironía de Job. La repetición que buscamos es aquella del humor, la que «desciende a las

¹⁰ «Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir —mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causa y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida». NIETZSCHE, *La ciencia jovial*. Aforismo 121, p. 114

¹¹ Una de las exégesis más completas y al mismo tiempo más críticas respecto a la filosofía de Deleuze es la de Alain Badiou. Para Badiou es una metafísica del Uno: «El problema fundamental de Deleuze no es desde luego liberar lo múltiple sino plegar el pensamiento en un concepto renovado del uno». ALAIN BADIOU, *Deleuze, «El clamor del ser»*, p. 24. Badiou también afirma que a partir de una cierta afinidad con Blanchot, la filosofía de Deleuze es «una filosofía de la muerte» (*ibid.*, p. 27). Aunque en esta tesis no es imposible tratar esta lectura de Badiou, creemos que éste sólo toma ciertos aspectos del pensar deleuziano, a saber: su formalidad «irónica» y no su descenso «humorístico». Por ello, desde nuestro punto de vista, Badiou acaba por hacer de la singularidad deleuziana, aquella de un aseta y la de un aristócrata. Si en Deleuze hay algo de aristocracia ¿de dónde sale entonces la literatura menor, los devenires, etc.? Respecto al ascetismo, basta con leer el inicio de *Spinoza. Philosophie pratique*: «El filósofo se apropia de las virtudes ascéticas — humildad, pobreza, castidad— para ponerlas al servicio de fines absolutamente particulares, inauditos, muy poco ascéticos en verdad. Las convierte en la expresión de su singularidad... Humildad, pobreza y castidad son su propia manera (del filósofo) de ser un

consecuencias»¹², la repetición al nivel de las cosas más simples y de la vida más común, y que hace de toda vida común, tras una larga preparación, una vida singular¹³. La repetición humorística no explica nada, no da cuenta de nada y desfonda todo, no deja subsistir al Todo; sólo en ella aparece lo singular, no La Vida, sino *una vida*. Consideramos que existe una relación profunda, oculta, disfrazada, paradójica, entre la pregunta, el humor y la resistencia. Sólo quien pregunta con humor está preparado para cualquier respuesta, por más cruel que sea ésta, por más que ésta le lleve a otra pregunta y no se agote en una respuesta definitiva: ¿no es el impaciente el que busca la solución inmediata o la solución final? Quizá el momento más humorístico de Los Evangelios es aquel en el que Cristo en la Cruz le pregunta al Padre: “¿Dios mío, porque me has abandonado?”¹⁴. Pero, para repetir se necesita, además del humor, tener coraje, como postuló Kierkegaard. La repetición irónica es melancólica, acaba por fastidiar y por hacer que se harte de la vida a quien vive sólo de esta repetición. La repetición humorística, por el contrario, es la repetición de quien tiene coraje para llevarla a cabo, de quien puede encarnar «el teatro de la crueldad» que implica la línea abstracta y es capaz de oponer esta línea a la repetición de lo mismo, a lo que hasta ahora ha sido pensar y vivir. Sólo él puede *liberar la línea del tiempo*, sólo él resiste efectivamente, pues está dispuesto a encarar la herida, a hacerse igual a la cesura, a poner en juego sus convicciones, a vivir lo múltiple o un tiempo fuera de toda regla.

Gran Viviente y de convertir su propio cuerpo en un templo para una causa demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual”. *Spinoza. Philosophie pratique*, pp. 9-10

¹² Cfr. *DR*, pp. 12-13 y el apartado 1.3 del primer capítulo de esta tesis.

¹³ En la trigesimocuarta y última serie de *LS*, parecería que Deleuze acaba por preferir la potencia del humor a la de la ironía. Sin embargo, Deleuze lo establece de manera paradójica. De cualquier modo, creemos que el lenguaje y el sentido de las cosas se *juega* en este juego de ascenso y descenso, de *pathos* repetitivo. Cfr. la trigesimocuarta serie “de l’ordre primaire et de l’organisation secondaire”, *LS*, pp. 279-290

¹⁴ Cfr. *Marcos* 15: 34; *Mateo* 27: 46

Liberar la línea del tiempo es, pues sustraerse a la representación, pero también implica oponerse a la Historia. La frontera, la oposición, la distancia, no pasa entre la historia y la memoria, sino entre los sistemas puntuales y los lineales, entre la Historia y el devenir:

“La historia sólo la hacen aquellos que se oponen a ella (y no por aquellos que se integran a ella o incluso la modifican). Y no es por provocación, sino porque el sistema puntual que ya encontraban totalmente hecho, o que ellos mismos inventaban, debía permitir esta operación: liberar la línea y la diagonal, trazar la línea en lugar de hacer el punto, producir una diagonal imperceptible, en lugar de aferrarse a una vertical y a una horizontal aun complicadas o reformadas. Todo recae [*retombe*] en la Historia, pero nunca ha surgido de ella... No hay acto de creación que no sea transhistórico, y que no coja por detrás [*à revers*], o no pase por una línea abstracta”¹⁵.

Como dice Benjamin, hay que “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”¹⁶. Pero por esto mismo *hay que oponer el devenir a la memoria*. El devenir es la creación, lo que anuncia y hace lo absolutamente nuevo, línea abstracta que se ha liberado de la tarea de representar un mundo precisamente porque crea, hace “un

¹⁵ *AP*, p. 363. Sin duda, el pensador que más resuena aquí es Nietzsche y su noción de lo *ahistórico*, sobre todo tal y como ésta es planteada en su *Segunda intempestiva*: “Lo ahistórico es, pues, semejante a una atmósfera envolvente en la que se desarrolla únicamente vida, pudiendo ésta desaparecer si esta atmósfera se destruye... ¿Dónde se encuentran esos hechos que el hombre es capaz de realizar sin antes haber ingresado en esa capa vaporosa de lo ahistórico... Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico”. NIETZSCHE. *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*, pp. 46-47. Lo ahistórico sería, pues en Deleuze, el devenir o la repetición de la diferencia (lo virtual, lo intempestivo, la repetición de lo múltiple) y el sistema lineal la atmósfera en la que el devenir *deviene*.

nuevo tipo de realidad que la historia sólo puede volver a recuperar o volver a situar en los sistemas puntuales"¹⁶. A este respecto, ni los acontecimientos más terribles quedan fuera del devenir: el Holocausto, la mismísima *Shoa*, con toda su particularidad, no sale de un sistema puntual en tanto que Memoria, en tanto que «deber de recordar para que no se repita», en tanto que moraleja, para aquellos que han adquirido «conciencia histórica», y que tiene como punto central Auschwitz. Pero Auschwitz en tanto que «el hecho presente de que haya habido un Auschwitz» es ya una cesura, una herida, «demasiado grande para nosotros» que se repite por defecto, que nos mancilla a todos, y para la cual sólo podemos pensar una metamorfosis, por dura que ésta sea, a modo de resistencia, a todo lo que implica el problema de la *Shoah* y de todo genocidio. No se trata aquí de *sanar la herida*, de un simple *olvidar para hacer lo nuevo*, sino de "*devenir digne de ce qui nous arrive*"¹⁷. Pues lo nuevo no nace solamente como un suplemento literario para la filosofía o como un *oropel cultural deleuziano*. Pues lo nuevo no es una cuestión particular de aquel que se lo propone, sino de todos y de ninguno. No es cuestión de rascarse la llaga propia o la ajena, de «ponerse en lugar del otro», ya que esto es propio del rencor y del resentimiento, afecciones del todo ajenas a Deleuze. No hay pues que sustituir o borrar nada, sino de hacer frente a todo estado de cosas presentes, «así son las cosas», o pasadas, «así fue»: el conformismo o la ignominia, otros nombres para la representación y lo Mismo (o por lo menos otros nombres ante los cuales la representación y lo Mismo pueden hacer nada, excepto pontificar). Sólo aquí surge

¹⁶ WALTER BENJAMIN. "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos*, p. 182

¹⁷ *MP*, p. 363

¹⁸ *LS*, p. 175. Hemos optado por no traducir esta expresión, que consideramos prácticamente intraducible por «ser dignos de lo que nos sucede» (según la versión castellana de Morey), o por «devenir..., hacerse..., convertirse en... dignos de lo que nos sucede» que son incluso más extrañas.

una respuesta digna ante la pregunta de *¿por qué la repetición (o la diferencia) y no más bien lo mismo?* Sólo aquí también, la estética de Deleuze deja de ser *estetizante* y deviene política de lo múltiple: *Pathos, Physis, Phármakon*. Pues quizá el nombre del *devenir* en política y en la política de la historia sea *resistencia* «aquí y ahora». El Repetir y el resistir, no sólo son actitudes inmanentes a la economía del simulacro, sino también modos de existencia que se oponen a la crematística¹⁹ y al modo de existir que tiene lugar bajo la representación: mi Yo, mi Dios, mi Mundo. Ya Foucault lo decía al referirse, con «el perdón de sus autores», a *L'Anti-Edipe* como “el primer libro de ética que se haya escrito en Francia desde hace mucho tiempo”:

“No creáis que es necesario estar triste para ser militante, incluso si la cosa que se combate es abominable. El vínculo del deseo con la realidad (y no su retirada en las formas de la representación) posee una fuerza revolucionaria”²⁰.

Para nosotros este «vínculo del deseo con la realidad», vínculo en sí mismo divergente y desigual, se llama, en Deleuze, *repetición*. Fuerza y

¹⁹ La *crematística* [*khrematistikē*] es, en Aristóteles, el arte de adquisición, que es distinto de la *oikonomikē*, pues ésta se ocupa más de la administración doméstica y la utilización de los recursos y aquella de la adquisición y la propiedad. Véase ARISTÓTELES. *Política*, I, 1256a. Lo mismo como crematística, desde nuestro punto de vista, implica el reconocimiento, la convergencia para sí: la mismidad. ¿Hay pues una crematística para el simulacro, si se tiene en cuenta en que éste, así como el Eterno Retorno, son *algo*, parafraseando a Gracián y a Martínez de la Escalera, *propio y distinto de sí?* Quizá haya que corregir lo dicho en el apartado 1.1 de esta tesis “*La generalidad y la repetición como puntos de vista*” y decir que la generalidad y la repetición son dos formas de crematística antes que ser dos economías. Sobre la crematística y su relación con el tiempo véase el primer capítulo del estudio de ERIC ALLIEZ. *Le temps capitaux. Tome I, Récits de la conquête du temps*, pp. 29-60

resistencia ante la «vergüenza de ser hombres»: no sólo, como dicen Deleuze y Guattari, ante la vergüenza de la que Primo Levi escribe, sino en toda la «zona gris» de nuestra época, y en pos del porvenir, o como suele decir Deleuze, de un «pueblo que falta»²¹.

Sólo hay una resistencia y una repetición plenamente efectivas, aquellas que en todo momento y en todas las veces, resisten a la muerte. Por ello no es inocuo ni inútil resistir a la representación ni a la historia, figuras que *nunca han dejado de vencer*, aún si todo vuelve a recaer en la representación: «todos vamos a morir», dice la representación, «toda vida tiene un solo sentido» insiste, ¿vivir para la muerte?: «Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego, Sócrates es Mortal», dice «cínicamente» el *alma bella*, tan ansiosa siempre de buscar la verdad. Por ello hay que sujetarse a lo que *es*, no sea que quedemos fuera del círculo de los elegidos. La repetición humorística es cómica, dirá esta vez el *alma bella*, «y cada vez que invocáis al humor no hacéis otra cosa que alejaros de la realidad y justificáis con vuestra actitud a los verdugos, pues os reís de los muertos y hacéis del gran teatro del mundo una farsa», repetirá el *alma*. El alma bella sólo ve en el humor el género *cómico*, pero sabemos por Deleuze que el humor no se reduce a lo cómico: éste último corresponde

²⁰ FOUCAULT. «El antídoto: una introducción a la vida no fascista» en *Archipiélago*, no. 17, Gilles Deleuze: *Pensar, crear, resistir*, pp. 90-91

²¹ «Y la vergüenza [honte] de ser un hombre, no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge desde dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario, contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos... No carecemos de comunicación, por el contrario, tenemos demasiada, carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente*». *QP*, pp. 103-104. Por otra parte, la «zona gris» es para Primo Levi, el lugar de la vergüenza, aquel en que no se podía hacer frente a los poderes de su presente (el campo de exterminio). En el que todos, verdugos y víctimas se veían obligados, en diversos grados, a pactar con el poder para sobrevivir. Véase el capítulo «La vergüenza» en PRIMO LEVI. *Los hundidos y los salvados*,

sólo a la primera repetición, ya que el humor, por otra parte, se reduce a *lo cómico* en la representación. La repetición humorística no es cómica, al contrario, se sirve de lo cómico y lo trágico para crear un drama «la tercera repetición».

Repetir con humor no es hacerse cómplice de ninguna desgracia, propia o ajena, así como tampoco “somos todos responsables del nazismo, en una culpabilidad enfermiza que no afectaría, por otra parte, sino a las víctimas”²². ¿Vale la pena repetir después de tamañas desgracias? ¿Tenemos autoridad ya no para repetir o ni testimoniar, sino para decir algo ante la desgracia de Auschwitz o la de Irak? Como dijo Levi: “no conseguirán que confundamos a los verdugos con las víctimas”. Un verdugo, un fascista, un señor de la guerra no puede tener humor, sólo puede llegar a ser un depurado ironista: “El idioma alemán es como el *yiddish*, pero sin humor” dice el protagonista de la película *El Tren de la Vida*. Y cuando Benjamín dice que “*tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste vengza*”²³, no lo dice sólo con coraje y horror, sino con un *cierto humor* en contra del fascismo. Habría que leer más a Benjamín en clave nietzscheana y dejar que *El Ángel de la Historia*, diga: “*toda esta destrucción no les servirá de nada*”, que clame, como todos los cuadros de Klee, por un pueblo que falta. Más allá de la dialéctica entre la cultura y la barbarie, los creadores de nuestra época han entendido esta relación del humor con la resistencia. Grandes humoristas y resistentes del siglo XX: Duchamp, quien odiaba al arte, buscó destruirlo, y lo logró con éxito en sus exhibiciones ¿Qué podría hacer el vanguardista Breton después del *Dada*?; Pessoa que «*cansado de estar en si mismo*» se perdió al repetirse en muchos poetas; Joan Miró, el más tierno de los pintores;

pp. 61-76. Por último, la frase «pueblo que falta», «el pueblo falta», que Deleuze reitera una y otra vez, proviene de una frase de Klee.

²² *QP*, p. 102

Borges, que le contestó así a Robe-Grillet cuando éste le dijo que el argentino lo había influenciado mucho en su obra: «¡Hombre, no me desanime!»; Woody Allen, quien acabó encarnando la peor de sus películas; Foucault: “tal vez un día, el siglo será deleuziano”²³; Deleuze y su suicidio spinozista (Badiou se equivoca al afirmar que Deleuze era un estoico)²⁴; Lévinas, quien vio al último kantiano del Tercer Reich encarnado en un perro. Y hablando de perros, hay que decir que quizá no haya habido en la historia de la filosofía mejor humor que aquella de la repetición en los cínicos: cuando Platón definió al hombre como «bípedo implume», Diógenes le arrojó un pollo desplumado; y el mismo Diógenes, que en lugar de refutar a los eleátas, que decían que *el movimiento no es*, les respondió paseándose por enfrente de éstos. ¿Porqué pues hemos dado tanto rodeo para afirmar la repetición a la vez como resistencia y humor, como categoría de la vida y como categoría del futuro? Por que así como dice Borges que “el coraje siempre es mejor”, así el humor en la repetición *siempre es mejor*, y como el coraje, nunca es vano, nunca es trivial. De lo que se deriva una cierta consecuencia epistemológica: a pesar del uso que tiene hoy el término *cinismo*, nosotros no debemos confundir a éste con la *estupidez*, de la misma manera que no debemos confundir la resistencia o la lucha, con hacer la guerra, pues la guerra responde a un planteamiento imbécil de la política. Por el contrario, en todo momento, resistir es hacer la *guerra a la guerra*, en el ámbito de la política, y resistir a la estupidez, en el ámbito del pensamiento, en suma, resistir es «hacer la guerra» a todo conformismo con lo que somos. Si la filosofía es aspira a ser arma de la revolución, es

²³ BENJAMIN. “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos*, p. 181

²⁴ FOUCAULT. “*Theatrum Philosophicum*” en FOUCAULT Y DELEUZE. *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, p. 7

²⁵ Ver nota 8 de esta conclusión.

por que a partir de «aquí y ahora» usa el lenguaje como resistencia, a modo de una repetición en la *cámara oscura*.

Ha llegado el momento de concluir, coloquemos pues, de nuevo el texto de nuestra hipótesis inicial:

La diferencia no es lo diverso ni lo alternativo ni la repetición la redundancia ni la reiteración, sino que ambas son las potencias por las cuales lo nuevo, *lo absolutamente nuevo* es creado. Sólo la repetición -en tanto que repetición de lo diferente- desplaza y crea la diferencia, a la manera de un singular, como acontecimiento, como «aquí y ahora» que no pertenece solamente al presente, ante todo *no* a nuestro presente.

Para responder a esta hipótesis, hay que, como diría Deleuze , acorralar la motivación de las fuerzas que hacen de *la diferencia* lo diverso y lo alternativo y de *la repetición* la redundancia y la reiteración. Estas fuerzas son, ya lo hemos visto, la generalidad y la representación. Ambas son modos de pensar, ambas implican maneras de comportarse, ambas tienen relación profunda con el lenguaje y ambas son políticas de lo que se puede decir o hacer y de cómo se debe decir *algo* y hacer *algo*. La generalidad no es otra cosa que el *sentido común*, una política que hace de la diferencia objeto de reconocimiento; la afirma o la niega, la desaparece para llegar a un acuerdo o la tolera. Pero nunca puede dar cuenta de ella, sólo puede reconocerla, sólo puede domarla pero nunca expresarla, habla de ella como un diverso ya *dudo*, bien por la naturaleza, bien por la circunstancia histórica y social. Cuando la diferencia

está domada, es decir, cuando ésta es plenamente reconocible, hace de ella un objeto de *discusión*: «hemos llegado al acuerdo de que la diferencia entre *tal* y *tal* es...», y de ahí un paso, para hacerla objeto de intercambio, de equivalencia, de publicidad: casi un partido político. La generalidad tampoco puede dar cuenta de la repetición. El sentido común nos dice que las repeticiones reiteradas hacen costumbre, pero también cansan al sujeto por su redundancia. El sentido común busca curar la enfermedad de la repetición con la diferencia nueva y milagrosa, una diferencia comunicable-aún-no-repetida (lo actual y la moda). La representación, a su vez, es el *sentido común filosófico*: por medio de la semejanza, ata toda diferencia a lo Mismo, al fundamento. Respecto a la repetición, la representación, no se preocupa, en sentido estricto, por ella. Pues, para la representación, toda repetición es desnuda, material (en Aristóteles, los individuos que *encarnan* un concepto se repiten bajo un mismo concepto, pero el concepto mismo *no se repite*) o mecánica (la acción se repite «materialmente», pero la decisión de la acción no es cuestión de repetición si no de la decisión del sujeto que piensa clara y distintamente): el que copia, el que imita, el que plagia no tiene en todo su poder la acción que lleva a cabo. Pero si la diferencia y la repetición son las potencias de lo nuevo, de lo absolutamente nuevo, es porque denuncian las pretensiones de la representación y el movimiento que ésta supone y propone. Repitamos, a manera de conclusión, con cierto desorden, las preguntas de nuestra Introducción y respondámoslas esta vez rápidamente: *¿Qué se repite?* Para Deleuze no hay copia (repetición de lo mismo), sino simulacro (repetición de lo diferente). *¿Es cierto como dice Deleuze que el verdadero movimiento es la repetición y no la mediación ni la negación?* El movimiento del pensamiento no es la mediación, ni contradicción ni la negación, sino la repetición, la distancia. *¿Merece la repetición ser*

pensada? En Deleuze, no hay hipótesis ni confirmación apodíctica, sino problemas y preguntas, virtualidades que tienen su encarnación en lo actual. Lo negativo y la individuación se dan en lo actual, pero la Idea-problema carece de negatividad, ella es distribución de lo relevante y lo irrelevante, ella determina singularidades, que se encarnan en lo actual como individuos y estados de cosas. Más importante que el error es la evaluación de lo relevante y la lucha contra la estupidez, nuestra estupidez. *¿Será la repetición lo que efectivamente desplaza a la diferencia y la hace renacer en este movimiento?* Hay que decir que no hay un uso correcto de las facultades (ello no sólo no crea valor, sino que perpetúa los valores en curso), sino un uso *desreglado* de las facultades, un *empirismo trascendental* que no determina la posibilidad en la experiencia, sino que hace una experiencia nueva, *diferencia en sí*, y quizá nuevas facultades que no se asemejan a ninguna previsión de lo posible.

¿Quién repite? No hay un Yo activo, sino un agotamiento de éste junto con su Dios y su mundo. Lo que hay es un yo fallido y disuelto que con su actuar y su posterior desaparición hace del acontecimiento una cuestión del porvenir. *¿Cuándo se repite?* No hay un tiempo único, sino una línea abstracta de infinitas bifurcaciones: «todos los tiempos, el tiempo». No hay memoria o fundamento que no se desfonde en el devenir, en el Eterno Retorno, en la repetición de lo diferente: acontecimiento único, singular, herida o cesura que se repite, como las metamorfosis del prefacio de Zaratustra, tres veces: *camello, león, niño*; o pasado, presente y porvenir. *¿Cómo se repite?* Para repetir hay que *hacer la línea y no el punto*, hacer la línea y no el círculo, hacer el devenir y no la historia, hacer el teatro y no la representación. Hacer la *Physis* y no confirmar la naturaleza; subir y bajar los principios con ironía y humor, con *Pathos* y no sujetarse a la ley y, al final, preferir repetir el humor y el coraje a la ironía

y la melancolía, pues lo único que desfonda el erotismo de la memoria y la añoranza del alma en la reminiscencia es el tener coraje (que no *ira*) para vivir la imagen de la acción y, a su vez, lo único que atempera al coraje, sin cobardía y sin soberbia, es el humor (la *hybris* de Diógenes el cínico). Hacer, pues, de la repetición no un arte sino un *Phármakon*. ¿Será la repetición deleuziana una metáfora o una imagen del mundo? La repetición no busca representar-nos un mundo, no limita las cosas con silogismos disyuntivos en pos de un *ens originarium*²⁶, sino que afirma la divergencia, el en-medio de las palabras y las cosas (*El jardín de senderos que se bifurcan*). El en-medio es la repetición: no lo que une a las cosas con las palabras, sino el paso siempre repetido entre una y otra. Pensar, nos ha enseñado Deleuze, es crear, es resistir. La repetición es acontecimiento, «aquí y ahora» que se opone y resiste a todo estado de cosas, como paso paradójico del lenguaje al cuerpo y de regreso. Pues el cuerpo, no es seguro que esté en presente, como tampoco es seguro que el lenguaje sea eterno. El cuerpo es lo único que resiste a ser representado: es gesto, es disfraz, es postura, y como toda postura, es política. El cuerpo, otro nombre para la repetición, para la inmanencia. Repetir es resistir «aquí y ahora», igualarse al problema y a la pregunta, al acontecimiento, con un cuerpo nuevo que ya no es el de Ulises sino de *un otro sin nombre*. De la misma manera en que, en Deleuze, el lenguaje, gracias a la *cámara oscura* que es la repetición, deviene cuerpo, y no a la inversa, no repetimos porque *tenemos boca*: tenemos boca porque *repetimos*. *Devenir digne de ce qui nous arrive*: un nuevo cuerpo para la humanidad, para la tierra, a modo de una anarquía coronada.

²⁶ Véase J. KANT. *Crítica de la razón pura*, “El ideal de la razón pura”, pp. 491-492 y el apartado 3.5 del capítulo tres de esta tesis.

Bibliografía

Nota: El asterisco (*) al principio del título indica que esa obra, aunque no aparece citada en el texto, fue consultada y sirvió de apoyo a esta investigación.

1. AA. VV. *Archipiélago*, no. 15, *Estado 'Natural'*. Barcelona, Archipiélago, primavera 1994.
- Archipiélago*, no. 17, *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir*. Barcelona, Archipiélago, otoño 1994.
- Archipiélago*, no. 40, *Nietzsche entre dos Milenios*. Barcelona, Archipiélago, febrero-marzo 2000.
- **Magazine littéraire*, no. 406, *L'effet Deleuze*. París, Magazine littéraire, febrero 2002.
- Nosferatu*, No. 24, *Theo Angelopoulos*. Donostia-San Sebastián, Donostia Kultura, mayo 1997.
- Periódico *La Jornada*. México, 24 de mayo del 2003.
- Philosophie*, no. 47, (número dedicado a Gilles Deleuze). París, Minuit, septiembre 1995.
2. ALLIEZ, ERIC **Deleuze Philosophie virtuelle*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1996.
- Le temps capiteux. Tome 1, Récits de la conquête du temps*. París, Les Éditions du Cerf, 1991 [Collection Passages].
3. ALLIEZ, ERIC (Comp.) *Gilles Deleuze un vie philosophique*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.
4. ALTHUSSER, LOUIS *Lenin y la filosofía*. Trad. Felipe Sarabia. México, Era, 1970.
5. ANSALDI, SAVIERO *Spinoza et le barroque. Infini, désir, multitude*. París, Éditions Kimé, 2001.
6. ARAGÜÉS, JUAN MANUEL (Coord.) **Gilles Deleuze, un pensamiento nómada*. Zaragoza, Mira Editores, 1997.

7. ARISTÓTELES *Metafísica*. Intro., Trad. y Notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid. Gredos, 2000 [Colección Biblioteca Básica].
- Política*. Intro., Miguel Candel Sanmartín; Trad. y Notas de Manuela García Valdés. Madrid. Gredos, 2000 [Colección Biblioteca Básica].
8. ARISTÓTELES; PORFIRIO *Categorías / De interpretatione* (Aristóteles). *Isagoge* (Porfirio). Trad. Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Vrlarde Lombrana, Madrid, Tecnos, 1999.
8. ARTAUD, ANTONIN *Le théâtre et son double*. París, Gallimard, 1964.
- Œuvres Complètes*, T. VII. (*Héliogabale ou l'anarchiste couronné, Les nouvelles révélations de l'être, Lettres*). París, Gallimard, 1967 [Collection NRF].
10. AUOUX, SYLVAIN (Coord.) *Encyclopédie Philosophique Universelle* T. II. *Les notions philosophiques*. París, P.U.F., 1990.
11. BADIOU, ALAIN *Deleuze, «El clamor del ser»*. Trad. Dardo Scavino. Buenos Aires, Manantial, 1997.
12. BARAQUIN, NÖELLA (et. al.) *Dictionnaire de philosophie*. París, Armand Colin Éditeur, 1995.
13. BECKETT, SAMUEL **Quad et autres pièces pour la télévision suivi de L'Épuisé par Gilles Deleuze*. París, Minuit, 1992.
14. BENE, CARMELO, DELEUZE, GILLES **Superpositions*. París, Minuit, 1979.
15. BENJAMIN, WALTER *Discursos interrumpidos*. Trad. Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1970.
16. BERGSON, HENRI *Matière et mémoire*. Genève, Éditions Albert Skira, 1946.
- Mémoire et vie*. Textes Choisis par Gilles Deleuze. París, P.U.F., 1957.
17. BLANCHOT, MAURICE *El diálogo inconcluso*. Trad. Pierre de Place. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1993. [Serie Literatura].
- Le rire des dieux*. París, N.R.F., 1961.
18. BORGES, JORGE LUIS *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1978.

- Obras completas*. Vol. 3 México, Emecé Mexicana, 1989. [1ra. edición].
19. BRYDEN, MARY (Ed.) *Deleuze and Religion*. London, Routledge, 2001.
20. CHIRÉTIEN, JEAN-LOUIS **Lo inolvidable y lo inesperado*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 2002.
21. DANTE ALIGHIERI *Obras completas*. Trad. Nicolás González Ruiz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
22. DELEUZE, GILLES *Conversaciones*. Trad. José Luis Pardo Torío. Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Critique et clinique*. París, Minuit, 1993. [Collection «Paradoxe»].
- Crítica y Clínica*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1997.
- Différence et répétition*. París, P.U.F., 1968 [Collection Épiméthée, Reimp. 1997].
- Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. New York, Columbia University Press, 1994.
- Empirismo y subjetividad*. Prol. Oscar Masotta, trad. Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 1996.
- **El pliegue, Leibniz y el barroco*. Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larracleta. Barcelona, Paidós, 1989.
- Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1998.
- Francis Bacon: Logique de la sensation*. (2 vols). París, Éditions de la Différence, 1981.
- La Philosophie critique de Kant*. París, P.U.F., 1963 [Collection Le philosophe, Reimp. 1977].
- Le bergsonisme*. París, P.U.F., 1966 [Collection Sup, Initiation philosophique, Reimp. 1968].
- L'île déserte et autres textes*. Edición a cargo de David Lapoujade. París, Minuit, 2002. [Collection «Paradoxe»].
- L'image-temps (Cinéma 2)*. París, Minuit, 1985. [Collection «Critique»].
- **La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Trad. Irene Agoff. Barcelona, Paidós, 1986.

Logique du sens. Paris, Minuit, 1969. [Collection «Critique», Reimp. 1997].

Lógica del sentido. Trad. Miguel Morey y Víctor Molina. Barcelona, Paidós, 1994.

**Nietzsche*. Paris, P.U.F., 1965 [Reimp. 1992].

Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1998.

Pericles et Verdi. La philosophie de François Châtelet. Paris, Minuit, 1988.

Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

Proust y los signos. Trad. Francisco Monge. Barcelona, Anagrama, 1995.

**Qu'est-ce que l'acte de création?*. Conférence donnée dans le cadre des mardis de la fondation Femis. 17 de mayo de 1987. Internet, <http://www.webdeleuze.com/TEXT/170387femis.htm>

Spinoza. Philosophie pratique. Paris, Minuit, 1981.

Spinoza y el problema de la expresión. Trad. Horst Vogel. Barcelona, Muchnik Editores, 1996. [Colección Atajos]

23. DELEUZE, GILLES,
GUATTARI, FÉLIX.

L'Anti-Œdipe (Capitalisme et schizophrénie). Paris, Minuit, 1972/1973. [Collection «Critique», Reimp. 1995].

Mille Plateaux (Capitalisme et schizophrénie 2). Paris, Minuit, 1980. [Collection «Critique», Reimp. 2001].

**Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)*. Trad. José Vázquez Pérez Con la colaboración de Umblina Larracleta. Valencia, Pre-Textos, 1997.

Qu'est-ce que la Philosophie? Paris, Minuit, 1991. . [Collection «Critique»].

24. DELEUZE, GILLES,
PARNET, CLAIRE.

Dialogues. Paris, Flammarion, 1996.

25. DERRIDA, JACQUES

La diseminación. Trad. José Martín Arancibia. Madrid, Fundamentos, 1975. [Colección Espiral]

La escritura y la diferencia. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos. 1989. [Colección Pensamiento utópico/ Pensamiento Crítico].

- Mal d'Archive*. París, Galilée, 1995.
- **Spectres de Marx*. París, Galilée, 1993.
26. DUMOULIÉ, CAMILLE *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. Trad. Stella Mastrángelo. México, Siglo XXI, 1996.
27. EURÍPIDES *Tragedias I (Alcestris, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba)*. Intro., trad. y Notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez. Madrid, Gredos, 2000. [Colección Biblioteca Básica].
28. FERRATER MORA, JOSÉ *Diccionario de filosofía abreviado*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1983.
29. FOUCAULT, MICHEL *Arqueología del saber*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1999.
- **Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1999.
- Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Vigilar y Castigar*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1999.
30. FOUCAULT, MICHEL, DELEUZE, GILLES *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama, 1995.
31. FREUD, SIGMUND *Obras completas, v. XVIII: Más allá del principio de placer; Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1984 [2da. Ed.].
32. GARCÍA PONCE, JUAN *Las formas de la imaginación. Vicente Rojo en su pintura*. México, FCE., 1992.
33. GARCÍA, RAUL *La anarquía coronada, la filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires. Ediciones Colihue, 1999.
34. GOMBROWICZ, WITOLD *Cosmos*. Trad. Sergio Pitol. Barcelona, Seix Barral, 1969.
35. GÓMEZ PIN, VÍCTOR, ECHEVERRÍA, JAVIER *Límites de la conciencia y del matema*. Madrid, Taurus, 1983.
36. HARDT, MICHAEL *Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1993.
37. HARDT, MICHAEL, NEGRI, ANTONIO *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Barcelona, Paidós, 2002.

38. HAYDEN, PATRICK *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze.* New York, Peter Lang Publishing, 1998 [Studies in European Thought Collection].
39. HEGEL, F.G.W. *La Fenomenología del Espíritu.* Trad. Wenceslao Roces. México, FCE., 1966.
40. HEIDEGGER, MARTIN *Caminos de bosque.* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Identidad y diferencia / Identität und differenz.* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, Anthropos, 1988.
- Introducción a la metafísica.* Trad. Ángela Ackermann Pilarí. Barcelona, Gedisa, 1993.
- Kant y el problema de la metafísica.* México, FCE, 1981.
- Nietzsche.* Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000. [2 vols.]
- Qué es metafísica y otros ensayos.* Trad. Xavier Zubiri y E. García Belsunce. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970.
41. HOMERO *Odisea.* Trad. José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 2000. [Colección Biblioteca Básica].
42. HUME, DAVID *Tratado de la naturaleza humana.* Trad. Félix Duque. Madrid, Tecnos, 1998.
43. KANT, IMMANUEL *Crítica de la razón pura.* Trad. P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 1998. [14a. edición]
- Filosofía de la historia.* Trad. Eugenio Ímaz. México, FCE, 1979.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
43. KERKHOFF, MANFRED *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo.* San Juan (Puerto Rico), Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
44. KIERKEGAARD, SÓREN *In Vino veritas / La repetición.* Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1976.
- Temor y temblor.* Intro., trad. y notas de Vicente Simón Merchán. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
44. KLOSSOWSKI, PIERRE *Nietzsche y el círculo vicioso.* Trad. Roxana Páez. La Plata, Ed. Altamira, 1995 [Colección Caronte Filosofía].

Tan funesto deseo. Trad. Mauro Armijo. Madrid, Taurus, 1980.

Les lois de l'hospitalité. París, Gallimard, 1965.

Apocalypse. London, Penguin Books, 1995.

45. LAWRENCE, DAVID
HERBERT

46. LEVI, PRIMO

Los hundidos y los salvados. Trad. Pilar Gómez Bedate. Barcelona, Muchnik Editores, 2000. [Colección Personalía].

47. LÉVY, PIERRE

¿Qué es lo virtual? Trad. Diego Levis. Barcelona, Paidós, 1999.

48. MARX, KARL

Contribución a la crítica de la economía política. s/trad. México, Fondo de Cultura Popular, 1970.

El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Intro., trad. y notas de Elisa Chuliá. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

49. MOLINER, MARÍA

Diccionario del uso del español. Madrid, Gredos, 1983.

50. NIETZSCHE, FRIEDRICH

Así habló Zaratustra. Intro., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Ecce homo. Intro., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

El Anticristo. Intro., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

La ciencia jovial. Trad. José Jara. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1985.

La genealogía de la moral. Intro., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

La voluntad de poderío. Trad. Aníbal Froufe; Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Madrid, EDAF, 1981.

Más allá del bien y del mal. Intro., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Schopenhauer como educador (III intempestiva). Trad. Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva). Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

51. OLKOWSKI, DOROTHEA

**Gilles Deleuze and The Ruin of Representation.* Berkeley, University of California Press, 1999.

52. PARDO, JOSÉ LUIS *Deleuze: violentar el pensamiento.* Madrid, Cincel, 1990.
**Las formas de la exterioridad.* Valencia, Pre-Textos, 1992.
53. PAZ, OCTAVIO *Obra poética (1935-1988).* Barcelona, Seix Barral, 1990.
54. PHILLIPS, PETER,
BUNCE, GILLIAN *Repeat patterns. A manual for designers, artists and architects.* London, Thames & Hudson Ltd., 1993.
55. PLATÓN *Diálogos IV (República).* Intro., trad. y Notas de Conrado Eggers Lan. Madrid. Gredos, 2000 [Colección Biblioteca Básica].
Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político). Intro., trad. y Notas de Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero. Madrid. Gredos, 2000 [Colección Biblioteca Básica].
Fedro o de la belleza. Trad. María Araujo. Madrid, Aguilar, 1953.
56. POUPARD, PAUL (Ed.) *Diccionario de las religiones.* Trad. José Ma. Moreno *et al.* Barcelona, Herder, 1987.
57. RAJCHMAN, JOIN **The Deleuze Connections.* Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2000.
58. ROSSET, CLÉMENT *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran.* Trad. Rafael del Hierro. Madrid, Acuarela Editorial, 2000.
59. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Trad. Melitón Bustamante Ortiz. Barcelona, Península, 1970.
60. SPINOZA, BARUJ *Ética demostrada según el orden geométrico.* Ed. y trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.
61. VALLS PLANA, RAMÓN *Del yo al nosotros.* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994. [3ra. Ed.].
62. VERSTRAETEN, PIERRE,
STENGERS, ISABELLE
(Comps.) **Gilles Deleuze.* París, Vrin, 1998.

Índice de ilustraciones

Nota: Sólo aparecen listados los esquemas que no hemos diseñado nosotros para efectos de esta tesis.

- Pag. 7: “*La reproduction interdite (Portrait d’Edward James)*”, 1937, de René Magritte, en JACQUES MEURIS. *René Magritte*. Colonia (Alemania), Benedikt Taschen Verlag, 1997, p. 88
- Pag. 127: Esquema en GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI. *Mille Plateaux (Capitalisme et schizophrénie 2)*. París, Minuit, 1980. [Collection «Critique», Reimp. 2001], p. 359
- Pag. 128: Esquema en *Ibidem*.
- Pag. 129: Esquema en *Ibid.*, p. 362
- Pag. 139: “*Creating the unit and construction of the repeat*”, en PETER PHILLIPS & GILLIAN BUNCE. *Repeat patterns. A manual for designers, artists and architects*. London, Thames & Hudson Ltd., 1993, p. 12
- Pag. 147: Izquierda, “*Mujer leyendo una carta junto a la ventana abierta*”, 1665, detalle; y derecha, “*La clase de música (Caballero y dama tocando el virginal)*”, 1662-65, detalle, ambas de Jan Vermeer de Delft, en NORBERT SCHNEIDER. *Jan Vermeer. Sentimientos furtivos*. Colonia (Alemania), Benedikt Taschen Verlag, 1994, pp. 48 y 40 respectivamente.