

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA (EDS.)

INTRODUCCIÓN EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRACTICA 2

RAGIF EDICIONES

MATÍAS SOICH es Doctor en Lingüística y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario posdoctoral del CONICET. Desde 2015, es docente en el Departamento de Letras de la misma universidad. Es Secretario de Redacción de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* e integra el Grupo Editor de RAGIF Ediciones. Desde 2008, es miembro del grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica (La Deleuziana)*.

JULIÁN FERREYRA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de París 10, Investigador Independiente del CONICET y Jefe de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* e integra el Grupo Editor de RAGIF Ediciones. Conduce el grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica (La Deleuziana)*.

PABLO PACHILLA
GONZALO SANTAYA
RAFAEL MC NAMARA
MATÍAS SOICH
ANDRÉS OSSWALD
JULIÁN FERREYRA
VERÓNICA KRETSCHEL
GEORGINA BERTAZZO
FACUNDO LÓPEZ
SANTIAGO LO VUOLO
SEBASTIÁN AMARILLA
SOLANGE HEFFESSE
GERMAN DI IORIO
DIEGO ABADI
VIRGINIA EXPOSITO
ANABELLA SCHOENLE

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA (EDS.)

INTRODUCCIÓN EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 2

RAGIF EDICIONES

RAGIF EDICIONES

VOLUMEN 2 DE LA SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA

dirigida por Rafael Mc Namara.

Este libro fue realizado en el marco de los Proyectos de Investigación PIP-CONICET 2017-2019 “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes” y UBACYT 2018-2020 “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”, dirigidos por Julián Ferreyra.

RAGIF EDICIONES

Dirección Postal: Paraguay 3745 3° B (1425) – CABA – Argentina

EDICIÓN

Matías Soich y Julián Ferreyra

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Buster Keaton y el director Edward F. Cline, 1920

IMÁGENES DE CARÁTULAS

The Love Nest (1923) cortometraje dirigido por Buster Keaton y Edward F. Cline, escrito por Buster Keaton y Jeffrey Vance y protagonizado por Buster Keaton.

ILUSTRACIONES DEL CAPÍTULO “HUEVO”

Agustina Queijeiro

Introducción en diferencia y repetición / Pablo Pachilla... [et al.] ; editado por Matías Soich ; Julián Ferreyra ; ilustrado por Agustina Queijeiro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.
281 p. : il. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze, ontología práctica / 2)

ISBN 978-987-47425-6-8

I. Filosofía. I. Pachilla, Pablo. II. Soich, Matías, ed. III. Ferreyra, Julián, ed. IV. Queijeiro, Agustina, illus.

CDD 199.82

Sólo escribimos en el límite de nuestro saber, en ese punto límite que separa nuestro saber y nuestra ignorancia, y que nos hace pasar de uno a la otra. Es la única manera de que nos determinemos a escribir. Colmar la ignorancia significa posponer la escritura para mañana, o mejor hacerla imposible. Quizás la escritura establezca allí una relación todavía más amenazadora que la que se dice que tiene con la muerte, o el silencio.



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.



ÍNDICE

- Página 11 **PREFACIO**
- Página 20 **SOBRE LAS EDICIONES DE *DIFERENCIA Y REPETICIÓN* CITADAS EN ESTE LIBRO**
- Página 21 **ONTOLOGÍA**
- Página 23 Univocidad. **PABLO PACHILLA**
- Página 35 Idea. **GONZALO SANTAYA**
- Página 51 Intensidad. **RAFAEL MC NAMARA**
- Página 65 Representación. **MATÍAS SOICH**
- Página 85 Síntesis pasiva. **ANDRÉS OSSWALD**
- Página 99 **FRONTERAS**
- Página 101 Individuación. **JULIÁN FERREYRA**
- Página 117 Eterno retorno. **VERÓNICA KRETSCHER**
- Página 135 Problema. **GEORGINA BERTAZZO**
- Página 149 Pensamiento. **FACUNDO LÓPEZ**
- Página 163 Estructura. **SANTIAGO LO VUOLO**
- Página 181 Huevo. **SEBASTIÁN AMARILLA**
- Página 193 **VIVIR EN LA INMANENCIA**
- Página 195 Autrui. **SOLANGE HEFFESSE**
- Página 215 Aprendizaje. **GERMAN DI IORIO**
- Página 235 Ilusión. **DIEGO ABADI**
- Página 249 Pequeñas percepciones. **VIRGINIA EXPOSITO**
- Página 259 Inmanencia. **ANABELLA SCHOENLE**
- Página 273 **ACERCA DE LXS AUTORXS**



PREFACIO

De pocos libros de filosofía puede decirse que ya los estábamos leyendo cuando los abrimos por la primera página. La lectura de *Diferencia y repetición* siempre nos sorprende en el medio. Y allí también nos fatiga. Trabajosa, críptica, de una densidad a menudo frustrante, plagada de referencias explícitas y alusiones implícitas a múltiples autorxs y campos del saber, la tesis doctoral principal defendida y publicada por Gilles Deleuze en 1968 parece sembrarnos gustosamente el camino de obstáculos. Desesperamos. Añoramos un esquema o un cuadro salvadores, un resumen limpio o una explicación definitiva que vengan a rescatarnos de tanto caos. Vana esperanza: el libro fue construido hábilmente para que esa límpida representación sea imposible. Sin embargo, junto con la confusión de nuestro entendimiento, algo latía desde la primera página: un registro diferente de los sentidos, un orden nuevo y fascinante después del cual –lo aprehendemos casi inmediatamente– nada será lo mismo. El libro salta hacia el mundo, el mundo hierve en el libro. La oscuridad del texto vibra ricamente con un sinfín de diferencias conceptuales implicadas. Por obstinación, por azar, por ensayo y error, en algún momento rozamos con la punta de los dedos una de esas diferencias y comenzamos a tirar afanosamente del ovillo. Ya estamos en camino.

¿En qué sentido este libro es una introducción a *Diferencia y repetición*? ¿De qué clase de *introducción* podría tratarse, si la obra de Deleuze siempre nos encuentra empezando por el medio? Precisamente, se trata de introducirnos, de meternos, de zambullirnos en una obra que, por la naturaleza de su contenido y su expresión, exige de nosotrxs una lectura atenta, continuamente retomada. ¿Por dónde comenzar? El problema del punto de partida en la lec-

tura no tiene una solución concluyente; la comprensión no pasa por acertarle al camino correcto, sino por lograr entrar en relación, en algún momento, con algo que nos fuerce a pensar. Para este libro-introducción, hemos partido de la siguiente premisa: cada unx de lxs autorxs eligió un concepto (central en algunos casos, aparentemente menor o menos afamado en otros) y se propuso “tirar” de él, para averiguar por dónde y hasta dónde lx llevaba en el sinuoso laberinto de *Diferencia y repetición*. Cada capítulo de este libro es pues el resultado de un viaje particular, guiado por un concepto-hilo específico que le da su título. No podríamos –ni queremos– escribir una guía lineal de lectura, un resumen o una explicación sumaria, empresas que forzosamente terminarían por producir una representación simplificada de un libro que, justamente, rompe con el predominio de la representación en el ejercicio de la filosofía. Lo que ofrecemos aquí es, en cambio, un conjunto de propuestas de lectura: diferentes entradas para múltiples recorridos posibles. No introducir a Deleuze, sino introducirnos en él. Cada lectorx hará su entrada y sus recorridos, trazando sus propias conexiones con el afuera. El laberinto es uno y el mismo, pero cambia incesantemente y nada lo agota.

* * *

Los capítulos que componen este libro fueron agrupados en tres secciones que, en conjunto, pintan una suerte de degradé. La primera de ellas, “Ontología”, reúne los trabajos que entran a *Diferencia y repetición* por la puerta de los grandes conceptos sistémicos: la *univocidad*, primer y último grito de una filosofía de la diferencia que construye su ontología desde la multiplicidad de una sola voz; la *Idea*, motor inmóvil a velocidad infinita, fuente inacabable de las tipologías y topologías trascendentales que animan el mundo; la *intensidad*, razón de lo sensible que nos fuerza a pensar y santo y seña –mejor dicho, signo y señal– de las síntesis trascendentales del espacio y la producción de fenómenos en lo empírico; la *representación*, el enemigo declarado, la forma dominante de organización del pensamiento y la vida, a la vez sostén y traición de nuestras existencias; y la *síntesis pasiva*, piedra de toque tanto de la teoría (y la crítica) deleuziana de la subjetividad como de las síntesis temporales en las que ésta se teje y se desteje.

Este último concepto, que en el ejercicio filosófico implica un desmontaje de lo que entendemos por experiencia subjetiva, prepara ya el terreno de la segunda sección, “Fronteras”. Allí, los trabajos abordan conceptos más decididamente liminares: para rastrear su construcción en el texto deleuziano es preciso pasar por los tecnicismos ontológicos, pero estos, a su vez, nos hacen gravitar irresistiblemente hacia sus implicancias prácticas. La *individuación*, por ejemplo, nos conduce a través de recónditos parajes –lo envolvente y lo envuelto, los movimientos del pliegue, el campo y la distancia– para desembocar en la génesis de la experiencia real, aquello que más íntimamente *somos*. El *eterno retorno*, extraño y poderoso híbrido, revela el movimiento tortuoso de la repetición como hilo (des)conductor de la ontología y, a la vez, como clave de composición de la obra filosófica. La noción de *problema* nos permite encarar la relación entre los grandes planos ontológicos de lo actual y lo virtual, no sin volverse también planteamiento del problema práctico y político. El *pensamiento*, viejo y eximio compañero del ser humano, se despoja de sus títulos abstractos para convertirse en la clave de arco de la relación entre la individuación y la creación. La noción de *estructura*, con sus conexiones técnicas con la Idea y la génesis, adquiere rápidamente matices existenciales ligados a “la tarea de la vida”, que abarcan desde los modos de producción hasta lo que frustradamente apodamos mala suerte. Finalmente, el *huevo*, simpático y significativo que nos saluda desde la cotidianidad, surge en todo su esplendor como concepto fronterizo, modelo del orden de las razones y rey indiscutido de la individuación.

La tercera y última sección, “Vivir en la inmanencia”, nos sumerge de lleno en la practicidad de la ontología. Los conceptos que dan su nombre a estos capítulos diseñan recorridos en los que el orden casi parece invertirse: en lugar de partir de los grandes temas ontológicos para arribar a consideraciones prácticas, se instalan desde el vamos en algunos de nuestros problemas más actuales para mostrar cómo estos confluyen en la ontología sin perder nada de su carácter acuciante. Sucede de modo ejemplar en el caso de *autrui*, donde el Otro es ya una estructura que expresa múltiples mundos posibles, el representante apocalíptico de lo trascendental en lo empírico. Y otro tanto ocurrirá con los demás conceptos. La noción de *aprendizaje*, ligada en el sen-

tido común a la experiencia subjetiva de reparar una carencia de nuestro conocimiento, será la portezuela de un callejón lateral tras el cual se oculta la vía regia del empirismo trascendental. Abordar la *ilusión* nos lleva prontamente a replantearnos la relación entre la identidad y la diferencia, y entre lo virtual y lo actual, en el seno de todas nuestras experiencias cotidianas. Las *pequeñas percepciones* que subyacen a nuestros momentos ordinarios y a nuestros quiebres extraordinarios nos emplazan en la inminencia terrible de las Ideas. Y por supuesto, la *inmanencia*, esa palabra esquiva que siempre está *haciendo* algo, que abre el espacio de coexistencia sin indiferencia en el cual somos hijos de nuestras propias distancias afirmadas.

Pero esta distribución no podía ser más que una mentira. El mentado degradé entre la ontología y la práctica “puras” supone una separación artificial, como una paleta cromática que pretendiese ordenar todos los colores de la naturaleza. Con diferente énfasis, todos los capítulos de este libro experimentan, en verdad, un mismo movimiento: volcados hacia una lectura profunda y explicativa de la ontología de *Diferencia y repetición*, no dejan de hacer esa lectura sin mostrar que la ontología, en su despliegue, es en sí misma (una) práctica. Muchos de los capítulos, por ejemplo, abordan el concepto deleuziano de Idea exponiendo la relevancia concreta de su proceso de actualización. Así, los dilemas políticos, las relaciones económicas, el aprendizaje y la enseñanza, el surgimiento de nuevos seres vivientes, el amor y lxs Otrxs –cuestiones todas en las que se nos va la vida– se asoman permanentemente, en estas páginas, por entre los pliegues de la Idea y la intensidad. Incluso en los capítulos sobre conceptos aparentemente más teóricos o abstractos, el devenir de la exposición muestra cómo una decisión filosófica sobre la ontología está siempre presente, puesta en juego en cada desarrollo conceptual; y que esa decisión es todo menos inocente. Afirmar la síntesis pasiva pone a prueba nuestra prudencia para no morir, afirmar la Idea hace emerger una nueva sensibilidad, afirmar la intensidad es apostar a lo que persiste para arrancarnos del sopor stupidizante. La ontología *está aquí*, en esto que estamos haciendo, pensando, sintiendo y viviendo. Lo práctico no es un ejemplo de la ontología, sino parte de su despliegue.

Por eso mismo, la ontología no está exenta de profundos y apasionantes debates. Producto de un sostenido trabajo colectivo, este libro refleja algunos

de los inflamados intercambios al calor de los cuales se cocinaron lentamente sus premisas interpretativas básicas. Sin duda, el debate por antonomasia, en esta etapa de nuestro trabajo, fue acerca del estatuto ontológico de la intensidad en la ontología deleuziana: ¿la intensidad es actual o es virtual? ¿Es las dos cosas? ¿De qué modo? Preguntas cuyas diferentes respuestas posibles influyen fuertemente, a su vez, sobre nuestra posición en otro debate del deleuzianismo: el de la relación entre lo virtual y lo actual. En este sentido, si bien se trata de una cuestión que recorre todo el libro, algunxs autorxs sacan a relucir sus posiciones –y sus dientes– con mayor explicitud. Para Diego Abadi (“Ilusión”), por ejemplo, el plano de lo actual se define por la cualidad y la extensión en las que la intensidad se explica y muere. Lo actual es pues ilusorio, y el deleuziano un pensamiento netamente anti-empírico. Rafael Mc Namara (“Intensidad”), por su parte, no duda en sostener que la intensidad es actual y que la degradación de lo empírico surge de un “prejuicio platonizante”. Para él, lo actual debe distinguirse de lo extensivo, que representa solamente uno de sus planos; mientras que la intensidad, habitando otro plano de lo actual, lo anima y lo hace partícipe del campo de lo trascendental. En “Univocidad”, Pablo Pachilla se planta: “no puedo estar de acuerdo con la postura que sostiene un carácter ilusorio de lo actual”. Y afirma que la intensidad es al mismo tiempo virtual y actual, en tanto estos son conceptos relativos, puntos de vista que constantemente se intercambian en función de la dinámica de lo real y sus problemas. Solange Heffesse (“Autrui”) comparte la posición de que la intensidad forma parte de lo actual y mantiene que, sin la estructura-Otro, nuestra experiencia de lo actual se aplanaría, reduciéndose a su costado extensivo y cualitativo, sin nada que remonte la ilusión trascendental de la entropía. Finalmente, Georgina Bertazzo (“Problema”) sostiene que la intensidad es un proceso propio del ámbito actual, pero que lleva el potencial estructural de la Idea hacia lo extensivo. Los dos planos, actual y virtual, son coexistentes; y la dinámica de los problemas y las soluciones nos muestra que, en la actualización de la estructura virtual, esta recibe sus propias modificaciones.

Este entrecruzarse de diversas posiciones forma parte de un movimiento más amplio por el cual los capítulos de este libro remiten constantemente los unos a los otros. Se trata de la consecuencia deseable de un trabajo colectivo.

Cada autorx tira de un hilo, desarrollando un recorrido particular por el laberinto; pero la madeja ha sido urdida conjuntamente, con los acuerdos y las arrebatadas diferencias que surgen del pensar juntxs. Por eso, cuando lo consideramos oportuno, en cada capítulo hemos reenviado, a pie de página, a otros capítulos en los que se retoman, se contrastan o se amplían los conceptos en cuestión.

Las diferentes plumas que aquí escriben expresan otros tantos caracteres. Cada una trasmite sus afectos singulares, más desaparegados en un texto, más expresivos en otro. Sin embargo sentimos que, como una finísima niebla, algo de lo poético se cuela indefectiblemente por todos los intersticios del libro. En algunos capítulos, la poesía aparece como ejemplo; en otros, se integra a la forma de expresión. Es a la vez caso y atmósfera táctil. Creemos que este fenómeno va más allá de la preocupación por el estilo. Se trata del desafío de escribir caminando por la maroma de “aquello” que siempre esperamos que continúe; eso que vivimos como absolutamente real y que tanto la filosofía como la poesía intentan expresar sin caer en el doble abismo del cliché o la disolución. Asoladas por este precario equilibrio, ambas comparten un mismo problema que las arrastra y a menudo las confunde, fomentando múltiples y pequeños incestos entre sus materias y sus fuerzas. Es el problema de las condiciones y las potencias del pensamiento. ¿Cuáles son, cómo podemos vivirlas y afirmarlas para hacer de ellas un acto de creación? En la exploración de esta pregunta, tras la poblada soledad del concepto y del verso, la filosofía y la poesía van pisándose las huellas.

* * *

Como ya dijimos, este libro es fruto de un proceso sostenido de trabajo colectivo. El grupo *Deleuze: ontología práctica* (afectuosamente apodado *La Deleuziana*) nació informalmente en la ciudad de Buenos Aires a fines de 2006, con dos objetivos: en primer lugar, leer y estudiar a Deleuze, pero también generar un espacio de contención ante un escenario académico que sentíamos inhóspito. Rápidamente, las reuniones quincenales en casa del conductor del grupo, Julián Ferreyra, se centraron en la lectura pormenorizada de *Diferencia y repetición*. La metodología básica de trabajo comenzaba a delinearse: tras un

distendido momento de charla y la preparación del imprescindible mate con facturas, se procedía a leer en voz alta un párrafo del libro (empezando, desde luego, por el primerísimo primer párrafo) y luego se lo discutía. Durante un buen tiempo, la discusión sólo podía ser, en rigor, una confesión de perplejidad ante la oscuridad del texto. Pero poco a poco, a medida que avanzábamos en la lectura, los debates fueron tomando cuerpo en torno a las primeras interpretaciones que logramos construir.

Reunión tras reunión y párrafo a párrafo, nos fuimos animando a más. Lo que comenzó como un grupo informal dio un primer paso hacia su institucionalización en 2008, al inscribirnos en el Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Simultáneamente, organizamos nuestras primeras presentaciones de trabajos grupales, en mesas redondas en congresos de filosofía. En 2011, la sede permanente de nuestras reuniones se trasladó desde la casa del director al cuarto piso de la Facultad de Filosofía y Letras, lugar de formación y trabajo para muchxs de nosotrxs y donde continuamos reuniéndonos hasta el presente (si bien, al momento de escribir estas líneas, seguimos pensando juntxs gracias a las videoconferencias). Con la institucionalización, el grupo devino a su vez equipo de investigación, gracias al reconocimiento formal y la financiación de los organismos públicos de educación, ciencia y tecnología: la Universidad de Buenos Aires, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

La institucionalización del grupo y el traslado de las reuniones al edificio de la Facultad coincidieron, aproximadamente, con la adopción de una metodología de trabajo más precisa, que resultó fundamental para nuestras investigaciones: el trabajo con las *fuentes* de *Diferencia y repetición*. A lo largo de este libro, Deleuze se refiere a obras muy variadas: filosóficas, científicas, lingüísticas, literarias, etc., muchas veces citándolas; otras, aludiendo elípticamente a ellas sin ofrecer mayores explicaciones. Rastrear esas fuentes, estudiarlas y explicitar sus puntos de articulación con el texto principal se convirtió rápidamente en una herramienta fundamental y muy productiva, no sólo para organizar el trabajo grupal sino también para intentar echar luz sobre el complejo entramado de la ontología deleuziana. Tal es así que el año 2013 nos encontró

organizando nuestra primera jornada de difusión a partir de esa metodología: la Jornada “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, llevada a cabo en la misma Facultad de Filosofía y Letras. Los trabajos presentados en ella fueron publicados en el libro digital *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (Ediciones La Almohada, 2014), que se convirtió en el primero de una colección homónima. Así, junto con las jornadas, se fueron sucediendo más títulos: *Deleuze y las fuentes de su filosofía II* (RAJGIF Ediciones, 2015), *Intensidades deleuzianas: Deleuze y las fuentes de su filosofía III* (La Cebra, 2016, disponible también en papel), *Deleuze y las fuentes de su filosofía IV. El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia* (RAGIF Ediciones, 2017) y *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* (RAGIF Ediciones, 2017). Además de las jornadas dedicadas a la difusión del estudio de las fuentes deleuzianas, desde 2017 organizamos las Jornadas “Deleuze: ontología práctica”, que ya llevan tres ediciones (2017, 2018 y 2019, esta última de carácter internacional) y han dado lugar a una nueva colección de libros, también homónima, dirigida por Rafael Mc Namara, cuyo primer volumen es *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica I* (RAGIF Ediciones, 2019) y cuyo segundo volumen no es otro que este. Jornadas, todas ellas, abiertas al público y de acceso libre; y libros, todos ellos, disponibles gratuitamente en nuestra página web.¹

Así pues, en este derrotero, los objetivos originales del grupo fueron mutando y ampliándose: leer a Deleuze, producir conocimiento en el ámbito académico, generar eventos y publicaciones propias, consolidar un espacio colectivo en el que puedan proliferar y crecer diversas trayectorias, hacer actividades de divulgación, conectar con otros grupos y otras latitudes. Sobre este último punto, la articulación, en proyectos acreditados conjuntos, con el *Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo* y el *Grupo de investigación sobre Idealismo*, desembocó en la creación, junto a los Grupos *Husserl* y *El enlace*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF), de la cual *La Deleuziana* es miembro fundador y que hoy abarca a muchos otros equipos de otras partes del país.² Desde 2015, RAGIF edita *Ideas, revista*

de filosofía moderna y contemporánea, un espacio de producción y difusión filosófica donde se enlazan las tradiciones de las revistas académicas y culturales.³

Paralelamente, la llegada de nuevos miembros fue aportando una mayor heterogeneidad a *La Deleuziana*, integrando diferentes edades, diferentes etapas de formación e inserción académica, diferentes frecuencias y modalidades de participación e incluso distribuciones geográficas: de las reuniones exclusivamente presenciales en la ciudad de Buenos Aires pasamos, tecnología mediante, a incorporar miembros estables en Santa Fe, Río Negro y Salvador de Bahía, Brasil. En el camino, hemos ido encontrando nuestros propios desafíos y dinámicas de trabajo, con sus repeticiones, sus hábitos y sus reglas: por ejemplo, priorizar la consistencia del trabajo grupal por sobre las cuestiones personales y las jerarquías institucionales; preservar las preguntas por sobre las respuestas; afirmar el sentido del humor como dinamizador; valorar la escucha grupal y, también, la productividad del silencio.

La publicación de este libro nos encuentra cerrando el extenso ciclo de lectura, estudio y debate que comenzó a fines de 2006 por el primer párrafo del Prefacio de *Diferencia y repetición* y que hoy se acerca a los últimos párrafos de la Conclusión. Efectivamente, llevamos más de trece años leyendo “el mismo” libro; pero, como decíamos al comienzo, se trata de una obra que siempre se está re-leyendo, en una repetición que continuamente produce nuevas diferencias. De algún modo, esta *Introducción en Diferencia y repetición* condensa los resultados parciales de una etapa y nos deja en el umbral de la siguiente, donde abordaremos la otra obra que entendemos fundamental de Deleuze: *Mil mesetas*, escrita a cuatro manos con Félix Guattari y publicada en 1980. El ovillo nos conducirá así a nuevos laberintos, plagado de hebras y rebosante de fuentes. No sabemos cómo se dispondrán las manos para tirar de este nuevo ovillo. Sabemos, eso sí, que seguirán siendo muchas manos y que lo harán juntas.

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA
Buenos Aires, junio de 2020

¹ www.deleuziana.com.ar. En el más reciente canal de YouTube *La Deleuziana*, se encuentran disponibles también muchas de nuestras presentaciones y talleres.

² www.ragif.com.ar.

³ www.revistaideas.com.ar.

SOBRE LAS EDICIONES DE *DIFERENCIA* Y *REPETICIÓN* CITADAS EN ESTE LIBRO

La edición francesa de *Diferencia y repetición* citada en este libro es:

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 2017 (1^{ra} ed. 1968).

La traducción al castellano es:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (1^{ra} ed. 2002).

Las referencias a esta obra se indican a pie de página, del siguiente modo: “DR 61 (43)”, donde el primer número indica la página de la traducción al castellano y el número entre paréntesis, la página correspondiente de la edición francesa.

Para las referencias a otras obras de Gilles Deleuze y de otrxs autorxs, se indican en cada caso los datos correspondientes.

ONTOLOGÍA



REPRESENTACIÓN

MATÍAS SOICH

¡Ah, la marca en la pared! Era un caracol.¹

A lo largo de *Diferencia y repetición*, el mundo de la representación reaparece una y otra vez como El adversario, la contraparte, la amenaza que desnaturaliza el mundo de la diferencia. Al leer este libro, es difícil resistir la tentación de armar tablas de opuestos: de un lado, la representación, la identidad, el par posible/real, el saber del concepto; del otro, la diferencia, el par virtual/actual, el aprendizaje en la Idea. Todas esas oposiciones aparecen efectivamente desarrolladas en el texto deleuziano. Sin embargo, la *oposición* en sí misma es denunciada por Deleuze como una de las formas que desnaturalizan el mundo de la diferencia. La comprensión de una ontología de la diferencia y la univocidad del Ser implica abandonar las divisiones maniqueas, incluyendo la que opone el “mundo” de la diferencia al de la representación. Es preciso, entonces, poder ubicar a esta última en el marco de la ontología deleuziana y explicarla a partir de ella. Tal es el objetivo de este capítulo.

Para ello, nos serviremos de lo que Deleuze llama “el método de dramatización”,² cuya premisa es la recusación de la pregunta por el *qué* por considerarla una puerta inadecuada a la exploración de la Idea. El primado del *qué*, dice Deleuze, traiciona la dialéctica como arte de los problemas y de las pre-

¹ Woolf, V., “La marca en la pared” en *Cuentos y relatos completos*, trad. P. Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2014, pp. 89-97, p. 97.

² Cf. Deleuze, G., “El método de dramatización” en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pretextos, 2005, pp. 127-153.

guntas, porque condiciona su respuesta a la forma de una identidad esencial.³ Mucho más interesantes y pertinentes para explorar la Idea son, en cambio, las preguntas propias de lo inesencial y del accidente: *quién, cómo, dónde, en qué caso...* La representación, como sistema que juzga sobre lo inesencial a partir de la esencia como principio, se distingue de la dramatización como casuística trascendental, es decir, como una indagación de lo inesencial, a partir de la cual lo esencial aparece como un *caso*. Así pues, mientras que la filosofía de la representación parte del *qué*, la filosofía de la diferencia se interesa por las preguntas del accidente.

En este capítulo, trazaremos un recorrido casuístico de la noción de *representación* en *Diferencia y repetición*, retomando algunas preguntas inesenciales que el propio Deleuze se hace y recreando otras que ayudan a presentar su tratamiento de este concepto. Con ello, apuntamos a mostrar la representación, no como “otro” mundo opuesto al de la diferencia, sino, precisamente, como un caso especial en el funcionamiento de la ontología deleuziana.

Qué

¿Qué es la representación? Podría objetarse que esa es justamente la pregunta por la esencia y que, por lo tanto, no es la más adecuada para comenzar un recorrido casuístico.⁴ En efecto, ello conduce a una cierta circularidad, ya que, cuando la pregunta por la esencia toma por objeto a la representación, pregunta por la forma de filosofar que parte de la pregunta por la esencia. De modo que, en cierto sentido, la forma y el contenido de esa pregunta coinciden. En virtud de esa circularidad, entonces, la pregunta “¿qué es la representación?” puede ser respondida mediante una inversión de sus componentes: la representación es, precisamente, la forma del *qué*.

³ Cf. DR 284-286 (242-245).

⁴ En “El método de dramatización” (*Ibid.*, pp. 140-142 y 149-151), Deleuze debate con Ferdinand Alquié y Stanislas Breton sobre la relación entre la pregunta por el *qué* y el resto de las preguntas.

Dónde. Cuánto

La representación se caracteriza por el primado del *qué*, como forma del pensamiento guiada por la búsqueda de esencias. Ahora bien, dicha forma no es, ella misma, una esencia estática, sino que tiene su propia inesencialidad constitutiva. Justamente por ello podemos abordarla desde el punto de vista de la casuística, para lo cual tomaremos, como primera pregunta del accidente, el *dónde*.

Esto puede hacerse en distintos sentidos. En primer lugar, podemos preguntarnos *dónde en el libro*, es decir, en qué partes de *Diferencia y repetición*, aparece el concepto de representación, y *dónde* tiene mayor protagonismo. Intuitivamente, podríamos apuntar al Capítulo 3, “La imagen del pensamiento”, ya que allí se describen los postulados básicos de la imagen representacional del pensamiento. Sin embargo, esto dista de ser el caso. Como puede observarse en el Gráfico 1, el concepto de *representación* aparece todo a lo largo de esta obra, con una presencia significativamente mayor en los dos primeros capítulos y en la Conclusión.⁵

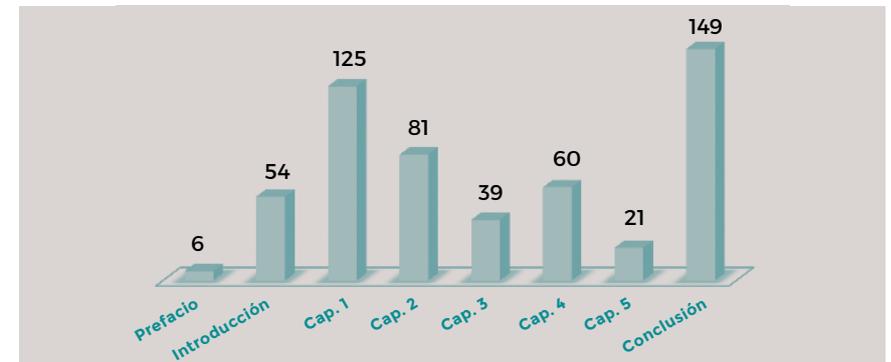


GRÁFICO 1. CANTIDAD DE APARICIONES DEL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN

⁵ Para quienes se interesen por este tipo de análisis, Cf. Loiseau, S. y Rastier, F., “Linguistique de corpus philosophique: l'exemple de Deleuze” en Maniglier, P. (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, 2011, pp. 73-93. Allí, los autorxs presentan algunos resultados del análisis de la obra deleuziana (con énfasis en los años 1960-1970) mediante métodos lexicométricos de la lingüística de corpus.

EN LAS DISTINTAS PARTES DE *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*⁶

Por otra parte, un sencillo conteo de algunos de los principales conceptos de *Diferencia y repetición* muestra que, en términos absolutos, el de *representación* tiene una presencia nada despreciable. Con un total de 545 ocurrencias, se ubica exactamente en el sexto lugar, después de los conceptos de *diferencia*, *repetición*, *problema*, *pensamiento* e *Idea*. Esto puede apreciarse en el Gráfico 2.

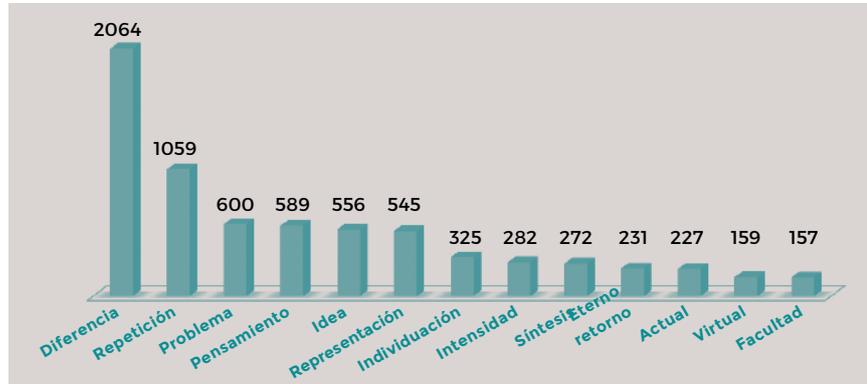


GRÁFICO 2. TOTAL DE APARICIONES DE ALGUNOS DE LOS PRINCIPALES CONCEPTOS DE *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*⁷

Finalmente, el Gráfico 3 permite comparar la distribución del concepto de *representación* en las distintas partes del libro con la de otros conceptos predominantes (*diferencia*, *repetición*, *problema*, *pensamiento*, *Idea*, *intensidad* e *individuación*). Observando este gráfico junto con el 2, podemos apreciar

⁶ Para rastrear este concepto se tuvieron en cuenta sus distintas variantes léxicas, de manera que la búsqueda incluyó también palabras como “representar”, “representado”, “representante”, “representativo”, etc.

⁷ Lo dicho en la nota anterior sobre las variantes léxicas del concepto de *representación* vale para el resto de los conceptos relevados. De modo que el concepto de *diferencia* comprende aquí palabras como “diferencial”, “diferir”, “diferenciación” y “diferente”. Otro tanto ocurre con *repetición* (“repetición”, “repetir”), *problema* (“problema”, “problemático”, “problematizante”), *pensamiento* (“pensamiento”, “pensar”, “pensador”, “pensado”), *Idea* (“Idea”, “ideal”), *individuación* (“individuación”, “individuo”, “individuar”, “individuante”, “individuado”, “individual”), *intensidad* (“intensidad”, “intenso”, “intensivo”), *síntesis* (“síntesis”, “sintético”), *eterno retorno* (“eterno retorno”, “retornar”), *actual* (“actual”, “actualización”, “actualizado”) y *virtual* (“virtual”, “virtualidad”, “virtualizado”).

que la representación no sólo tiene una importante presencia cuantitativa en términos absolutos, sino que además, a diferencia de otros conceptos, mantiene un protagonismo significativo a lo largo del libro.

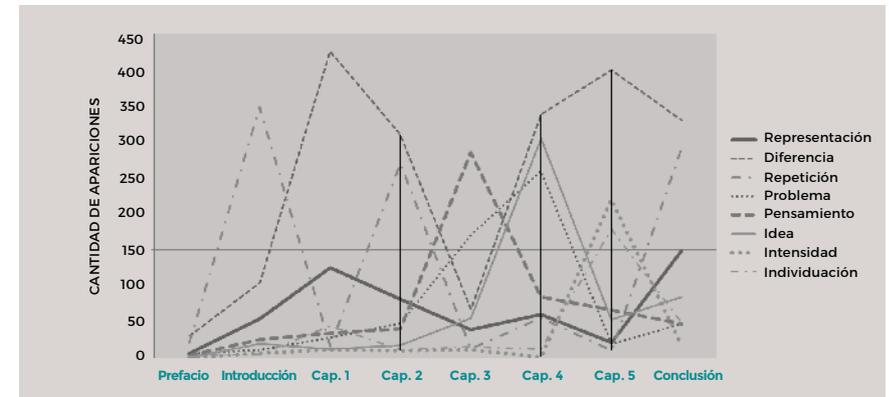


GRÁFICO 3. CANTIDAD DE APARICIONES DE LOS CONCEPTOS DE *REPRESENTACIÓN*, *DIFERENCIA*, *REPETICIÓN*, *PROBLEMA*, *PENSAMIENTO*, *IDEA*, *INTENSIDAD* E *INDIVIDUACIÓN* EN LAS DISTINTAS PARTES DE *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

El concepto de *representación* asume diferentes roles conceptuales a lo largo de esta obra. En el Prefacio, el mundo de la representación es definido por el primado de la identidad y por un movimiento característico: encauzar la diferencia hacia lo Mismo y hacerla pasar por lo negativo.⁸ La Introducción, por su parte, caracteriza ese mundo a partir de la mediación y del falso movimiento de lo negativo, contraponiéndolo al movimiento positivo de la repetición y su teatro de máscaras. Si observamos el Gráfico 3, veremos que, en efecto, el concepto más mencionado en la Introducción –cuyo título, “Repetición y diferencia”, invierte el título del libro y de la Conclusión– es precisamente el de *repetición*.

De los cinco capítulos, la representación aparece con mayor insistencia en los dos primeros, “La diferencia en sí misma” y “La repetición para sí misma”. En el primero, la representación es denunciada como una forma conservadora de conjurar la diferencia, ese fondo monstruoso que sube a la superficie y

⁸ Cf. DR 15-16 (1-3).

amenaza con disolverlo todo.⁹ Allí, se diseccionan meticulosamente los dispositivos y formas de la representación: por un lado, los cuatro brazos de la mediación –identidad, oposición, analogía y semejanza–, y por el otro, sus dos formas –representación orgánica/finita y representación orgánica/infinita. Cuando queda subordinada a estos elementos, la diferencia deja de ser “en sí misma” para ser “en otra cosa” (por ejemplo, en la identidad del concepto). Como puede verse en el Gráfico 3, los conceptos de *diferencia* y *representación*, en su contraposición mutua, son los dos más prominentes de este capítulo.

En el Capítulo 2, “La repetición para sí misma”, la representación es abordada respecto de su funcionamiento en las síntesis que constituyen el sistema bio-psíquico. Ese funcionamiento genera, a nivel trascendental, una ambigüedad y una ilusión inevitables a través de las cuales la repetición puede quedar subordinada a la representación.¹⁰ Consecuentemente, como muestra el Gráfico 3, el concepto de *repetición* adquiere aquí una gran relevancia respecto del capítulo anterior.

Al contrario de lo que podía suponerse, el término “representación” tiene menos apariciones en el Capítulo 3, “La imagen del pensamiento”. Allí, Deleuze examina uno por uno los postulados de la imagen dogmática, que definen al pensamiento mediante operaciones y elementos al servicio de las formas representativas descritas en los dos primeros capítulos. Como se ve en el Gráfico 3, el concepto predominante en este capítulo es, precisamente, el de *pensamiento*.

En el Capítulo 4, “Síntesis ideal de la diferencia”, la representación aparece “por la negativa”. Ya no es caracterizada por su funcionamiento efectivo, sino más bien como aquello que no alcanza a captar, a recorrer ni a valorar los elementos y la dinámica de la Idea: lo virtual, las multiplicidades, las preguntas y los problemas, lo afirmativo y la actualización misma. En este capítulo, la representación es pues el convidado de piedra: no fue invitada pero allí está, incapaz de llegar al corazón del asunto y, aun así, siempre bordeándolo. Sin embargo, no por ello es un invitado insignificante, pues la “verdadera oposición” –dice aquí Deleuze– se da

⁹ Cf. DR 61 (43) y ss.

¹⁰ Cf. DR 186-187 (156-157).

precisamente entre la representación y la Idea.¹¹ Yendo al Gráfico 3, podemos ver que, así como en el Capítulo 1 primaba el concepto de *diferencia*, en el segundo el de *repetición* y en el tercero el de *pensamiento*, en este capítulo sobresale el concepto de *Idea*, apenas por debajo del de *diferencia*. En cada uno de estos capítulos, la representación aparece como el antagonista de los respectivos conceptos centrales.

El Capítulo 5, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, es aquel donde menos se menciona a la representación. Como si allí donde se trata de la intensidad y su rol fundamental en la actualización de la Idea y la individuación (el Gráfico 3 muestra el predominio de los conceptos de *diferencia*, *intensidad* e *individuación* en esta parte), la representación tuviera aún menos que hacer. Cuando se la nombra, es sobre todo en relación con dos temas: por un lado, con la extensión y la cualidad en tanto elementos de lo actual de los que la representación se vale para relacionar lo diferente con lo idéntico;¹² y por otro lado, con las parejas claro/confuso y distinto/oscuras, a partir de las cuales la teoría de la representación genera su “vicio” propio, anudando lo claro y lo distinto en la imagen dogmática del pensamiento.¹³

Llegamos así a la Conclusión. Como muestra el Gráfico 1, esta es la parte de *Diferencia y repetición* en la que el concepto de *representación* aparece nombrado la mayor cantidad de veces. En efecto, Deleuze hace aquí una recapitulación general de su sistema en la que la cuestión de la representación reaparece constantemente, al punto de que casi tres cuartas partes de la Conclusión (21 páginas de 29 en la edición castellana) contienen referencias directas o indirectas al tema. Esta parte comienza, justamente, con una pregunta casuística: la diferencia “¿«siempre» estuvo sometida a las exigencias de la representación, y por qué razones?”¹⁴ A partir de esta pregunta, Deleuze pasará revista a la representación como lugar de la cuádruple ilusión trascendental, tanto respecto de la diferencia como de la repetición; a los componentes de la representación en contraposición con los del sistema del simulacro; y a las relaciones de la representación con el fundamento, la individualidad y el eterno retorno. El último

¹¹ DR 289 (247).

¹² Cf. DR 352 (303).

¹³ Cf. DR 376-377 (325-326).

¹⁴ DR 389 (337).

párrafo de la Conclusión –y del libro– opone la representación, como analogía del Ser equívoco, a la repetición, como ontología realizada del Ser unívoco.

Este recorrido en extensión del concepto de *representación* sugiere distintas “zonas de influencia” a lo largo de los cinco capítulos de *Diferencia y repetición*. Los principios de la representación, encarnados en la imagen dogmática del pensamiento (Capítulo 3), atraviesan en mayor medida y con más insistencia los Capítulos 1 y 2, que describen cómo aquéllos pueden subordinar la diferencia y la repetición a lo Mismo y lo negativo. Por otra parte, la representación tiene una presencia menor en los Capítulos 4 y 5, en los que Deleuze se adentra en las profundidades virtuales e intensivas de la ontología. Así, ocurre como si la fuerza de la representación para “permear” el pensamiento fuera mayor en la exposición de los elementos y movimientos básicos del sistema, allí donde estos se explican “para nosotrxs” (historia de la filosofía de la diferencia y constitución del sistema bio-psíquico); y menor, por contraparte, en la exposición del núcleo ontológico del sistema, donde actúan las síntesis ideal y asimétrica, donde la intensidad dirige la actualización y los elementos diferenciales se relacionan entre sí inmediatamente, sin identidad ni semejanza.¹⁵

Hasta aquí, nos hemos preguntado dónde *en el libro* predominaba la representación como concepto, ubicando sus ocurrencias lingüísticas y los temas con los que estas se ligan explícitamente. Pero la pregunta casuística por el *dónde* va, por supuesto, más allá del libro-objeto. Podemos preguntarnos entonces *en qué ámbitos* opera la representación. La respuesta es múltiple. En primer lugar, para Deleuze, la representación se revela de modo bifronte en el ejercicio dogmático de dos formas de pensamiento tradicionalmente contrapuestas. Se trata de la filosofía como “alto pensamiento” guiado por la luz de la razón, y del pensamiento natural como pensar del no-filósofo, del hombre “hundido” en lo cotidiano. Sin embargo, tanto Epistemon, el sabio, como

¹⁵ Esto se ve claramente, además, en la presencia selectiva del concepto de *representación* en el índice general del libro, donde aparece indicado como tema en los Capítulos 1, 2 y 3 y la Conclusión, pero no, precisamente, en los Capítulos 4 y 5.

Eudoxo, el hombre común, comparten al pensar los mismos supuestos.¹⁶ Esos supuestos se expresan en los distintos postulados que sostienen la imagen dogmática del pensamiento y que Deleuze caracteriza de manera doble, como presupuestos objetivos y subjetivos, para mostrar precisamente la secreta hermandad dogmática del sabio y el ignorante. En efecto, tanto el uno como el otro piensan representacionalmente, en tanto subordinan el ejercicio del pensamiento a una serie de asunciones previas sobre su naturaleza (carácter innato y universalmente bien repartido del pensamiento, afinidad por derecho con lo verdadero, orientación que parte de la duda de los problemas y se encamina hacia la certeza de las soluciones).

Pero la representación no opera solamente en el ejercicio acabado del pensamiento filosófico y del natural. Interviene ya en las síntesis temporales-trascendentales del sistema bio-psíquico, más precisamente en las síntesis activas de la memoria y el entendimiento.¹⁷ Según Deleuze, estas re-presentan al pasado como un antiguo presente reproducido y, a la vez, como un presente actual que no puede representar al antiguo sin representarse también a sí mismo. A caballo de las síntesis pasivas trascendentales, que constituyen el pasado puro como fundamento (totalidad irrecuperable para el yo), las síntesis activas constituyen entonces “la representación reflejada de un «para-nosotros»”.¹⁸ Nuestra percepción consciente del tiempo, todos nuestros juegos rememorativos y reflexivos, implican a la representación como producto de las síntesis activas y, por lo tanto, como parte del mecanismo trascendental que anima la vida bio-psíquica. Hay pues una rememoración y una reflexión vitales del sistema bio-psíquico, que constituyen la representación como representación *de* lo viviente (con toda la ambigüedad del sentido objetivo y subjetivo del genitivo). Una representación en y sobre la vida, por la cual podemos decir “yo”, percibir y reconocer formas discretas, recordarlas y proyectarlas; gracias

¹⁶ Cf. DR 202 (170). Eudoxo y Epistemon son dos personajes del diálogo cartesiano “La búsqueda de la verdad mediante la luz natural”, que incluye un tercer personaje: Poliandro (“muchos hombres”), el hombre común que es guiado en el uso del buen sentido. Deleuze no menciona a Poliandro en *Diferencia y repetición* –donde el hombre común se identifica con Eudoxo–, pero sí en *¿Qué es la filosofía?* Cf. Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 64.

¹⁷ Cf. DR 121 (97) y ss., 136 (110) y ss.; y el capítulo “Síntesis pasiva”, de Andrés Osswald, en este mismo libro.

¹⁸ DR 121 (98).

a la cual, en suma, contamos con un básico y operativo “para-nosotrxs”. Sin la representación, no podríamos reconocernos en el espejo y a través del tiempo, ni a nuestros seres queridxs, ni a las cosas que nos rodean.

En este sentido, la representación es innegablemente necesaria para la vida entendida como subsistencia, como cuidado de nuestras partes extensivas. Sin embargo, la forma del reconocimiento cae fácilmente en una banalidad que obtura el pensamiento. En el cuento de Virginia Woolf “La marca en la pared”, alguien ve una extraña marca en la pared. A partir de esa marca y en torno a ella, sus pensamientos se arremolinan compulsivamente en una deriva que incluye antiguos propietarios, posesiones perdidas, la vida y el viento, los árboles, la Tabla de precedencia de Whitaker, huesos bajo el césped, una flor, peces. Entonces, justo cuando la voz narradora alcanza la satisfacción de rozar a través de esa deriva la impersonalidad del mundo, una súbita intervención trunca el pensamiento restableciendo el orden de la representación: la fascinante marca en la pared era, después de todo, un caracol. “Era un caracol” enuncia lo mismo que “buenos días, Teeteto”: un acto de reconocimiento. Nadie puede creer, dice Deleuze, que el destino del pensamiento pase por tales actos.¹⁹

Tal es la banalidad del sentido común, cuando las formas de la representación son tomadas como modelo del pensamiento. Sin embargo, la cosa no termina allí. De sus funciones vitales como instrumento de reconocimiento, la representación también extrae un nuevo sentido que puede volverse contra el dinamismo de la vida. Se trata de la representación como *imagen moral* del pensamiento,²⁰ es decir, como canonización práctica de lo que es estable y reconocible, de nuestra posibilidad de conservar, reproducir y prever. Se pasa entonces al discurso del representante,²¹ que dice cosas como “nadie puede negar que...” o “como todos sabemos...”. Estas no son sólo fórmulas epistémicas, sino también consignas políticas que ponen a la identidad como forma normativa del sujeto, y al saber como regla del pensamiento para cualquier sujeto

¹⁹ Cf. DR 209 (176).

²⁰ Cf. DR 205 (172).

²¹ Cf. DR 202 (170).

bien constituido. No más huesos, árboles y peces para una voz difusa; sólo un caracol, de hecho y también de derecho, para todo sujeto. La universalidad del discurso del representante se fabrica pues a costa de “la profunda conciencia sensible”,²² que debe sacrificar el sentimiento de lo diferente a la mismidad de la forma. Al salir de su modesto lugar en el esquema trascendental y fundar una imagen moral, la representación asume entonces sus propias formas políticas: por ejemplo, en la ideología de las clases medias que “se reconocen en la igualdad como producto abstracto” y que sueñan “menos con actuar que con prever”.²³ Un cálculo de conservación frente a la hedionda contingencia, “a la que se le hace, no obstante, pagar los platos rotos”.²⁴

Cuándo. Quién

La diferencia, “¿«siempre» estuvo sometida a las exigencias de la representación?”²⁵ Esta pregunta de Deleuze conduce al *cuándo* de la casuística. Su respuesta implica toda una concepción de la historia de la filosofía, desarrollada fundamentalmente en el Capítulo 1: la historia del “más largo error, tanto más largo cuanto que se produjo una sola vez”.²⁶ Para Deleuze, este error se dice de muchas maneras: creer que el sin-fondo es indiferenciado; confundir el concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en un concepto idéntico; creer que la afirmación nace de la negación; creer que la intensidad, al explicarse en la extensión, se anula *en sí misma*; tomar a lo Mismo por el sujeto del eterno retorno. El largo error tiene pues en la historia de la filosofía su propia repetición y, en los filósofos, otros tantos repetidores. Ellos son el *quién* de la representación. Platón es el precursor, el que utiliza la Idea para domar la fiera del devenir heracliteano, para seleccionar las buenas copias y recusar los simulacros. Él es quien grita “¡Tierra a la vista!”; pero es Aristóteles, fundador de la representación orgánica, el que hace pie efectivamente en esa nueva

²² DR 95 (74).

²³ DR 337 (290).

²⁴ DR 95 (74).

²⁵ DR 389 (337). Énfasis agregado.

²⁶ DR 444 (386).

tierra y construye la cruz de cuatro brazos que mediatiza la diferencia salvaje. Leibniz y Hegel serán quienes conviertan la representación orgánica en órgica: el primero, disgregándola hasta el vértigo de lo infinitamente pequeño en la vicedicción; el segundo, elevándola hasta el vértigo de lo infinitamente grande en la contradicción. De cualquier modo, ambos conservarán intacto el principio de la identidad del fundamento que permite llevar la representación al infinito. La borrachera orgiástica de lo infinito no es pura, está rebajada con el agua transparente. Descartes y Kant tendrán un rol diferente en esta historia. El primero, artífice del enlace entre lo claro y lo distinto que asegura al Yo su afinidad natural con lo verdadero, es el padre de Eudoxo, el hombre del buen sentido. El segundo es el juez del tribunal de la razón pura, que reparte a cada facultad lo suyo por derecho y resucita por la ventana la unidad del Yo fisurado por la forma pura del tiempo. El Precursor moral, el Fundador del organismo, los Falsos Borrachos, el Idiota biempensante, el Juez de la razón, son pues los personajes que componen el *quién* de la representación. Las figuras y sus procedimientos varían, pero el movimiento que realizan es el mismo: ya sea en la escala amigable de lo orgánico o en la inconmensurable de lo órgico, someten el juego de la diferencia y la repetición a las exigencias de la identidad.

Cómo

¿Cómo se realiza esa empresa? ¿Cómo esos filósofos domaron al monstruo, al fondo cargado de diferencias que sube a la superficie? Tanto la representación orgánica como la órgica mediatizan la diferencia interponiendo, entre ella y el pensamiento, los cuatro brazos de la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía. Tomemos el caso de la representación orgánica. El primer y principal brazo de la mediación es la *identidad del concepto*, al cual la diferencia debe ser subordinada para poder ser pensada. Dice Aristóteles: “lo diferente es diferente de algo en tanto particular y, por tanto, es necesario que haya algo, *lo mismo*, en lo cual difieren”.²⁷ Esto se ve de modo ejemplar en la diferencia específica, que difiere al interior del género. Por ejemplo, *elefante* es un con-

cepto específico, determinado por su diferencia con otras especies en el género *animal*. La identidad del concepto remite a una ilusión trascendental, la de la *imagen del pensamiento*, según la cual este sólo es posible en y por la unidad conceptual que hace inteligibles las diferencias.

En segundo lugar, la diferencia es mediada por la *semejanza de la percepción*. Por ejemplo, a la identidad del concepto específico *elefante* le corresponde un grado de semejanza entre todos los individuos que caen bajo él: todos tienen trompa, cuatro patas, un cierto tamaño (más bien grande), colmillos blancos. Asimismo, en cada especie podemos diferenciar individuos sobre la base de sus semejanzas percibidas: este elefante se distingue de aquel porque tiene la trompa más larga, pero la trompa más larga y la más corta también se parecen. La ilusión trascendental correspondiente a la semejanza es la del *buen sentido*, según la cual todas las diferencias tienden a igualarse al desplegarse en lo sensible.

En tercer lugar, la diferencia es mediada por la *oposición de los predicados* que determinan al concepto idéntico. Para Aristóteles, la diferencia mayor y la más completa es la oposición de contrariedad. Esta se da entre cosas de un mismo género, es decir, se trata nuevamente de la diferencia específica. “Contrarias son las cosas que, dentro del mismo género, difieren en grado sumo. [...] En todos estos casos, la diferencia completa es la máxima”.²⁸ “Necesariamente es, pues, contrariedad la diferencia de las cosas que difieren en cuanto a la especie. Y tal diferencia se da solamente en las cosas que pertenecen al mismo género”.²⁹ Por ejemplo, la diferencia específica entre *elefante* y *caballo* se define por la contrariedad de los predicados (tener trompa y no tenerla, tener cascos y no tenerlos, etc.) que determinan sus conceptos respectivos. La ilusión trascendental correspondiente a la oposición es la de lo *negativo*, según la cual toda determinación del concepto se define por una limitación, una oposición o una privación primeras.

Por último, la diferencia es mediada por la *analogía del juicio*. Aquí pasamos de la diferencia específica a la genérica. Para Aristóteles, las cosas que

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Barcelona, Gredos, 2007, libro X, cap. 3, 1054b 25. Énfasis agregado.

²⁸ *Ibid.*, libro X, cap. 4, 1055a, 25-35.

²⁹ *Ibid.*, libro X, cap. 8, 1058a, 25-30.

difieren lo hacen a partir de otra cosa que es lo mismo y en la cual concuerdan: los individuos difieren a partir de la especie, las especies a partir del género... Pero, ¿qué pasa con los géneros últimos, más allá de los cuales no hay otros mayores? Aristóteles rechaza la posibilidad de que los géneros últimos difieran en relación con el Ser, tomado como género supremo de todos ellos. A diferencia del género, que no se predica de sus diferencias, el Ser se predica de todas sus diferencias, puesto que todas ellas *son*. Sin embargo, no *son* todas en el mismo sentido (por ejemplo, no es lo mismo ser en relación con la substancia que ser en relación con el accidente). De manera que los géneros últimos se relacionan con el Ser de modo analógico: el Ser se dice de cada uno en un sentido distinto, de acuerdo con la relación particular que mantiene con él. La diferencia genérica queda, pues, subordinada a la analogía. La ilusión trascendental correspondiente es, precisamente, la de la equivocidad del Ser, que no se dice en un mismo sentido para todas las cosas.

Además de la diferencia, los cuatro brazos de la mediación alcanzan también a la repetición.³⁰ Mientras que la diferencia se representa *en* el concepto idéntico, la repetición, a su vez, se representa *fuera* del concepto, es decir, como diferencia sin concepto. Según esto, dos cosas se repetirían cuando son *idénticas* (tienen el mismo concepto) y sólo difieren en algo exterior: el número. La repetición se representa además como una *semejanza* perfecta: las cosas que se repiten bajo un mismo concepto son exactamente iguales. Esa igualdad, a su vez, sólo puede explicarse por una deficiencia del concepto: las cosas se repiten como idénticas porque el concepto no alcanza a especificarse lo suficiente, por una limitación intrínseca o extrínseca que hace que sus determinaciones no lleguen hasta lo que se repite (bloqueo lógico y natural del concepto).³¹ Así pues, la representación sólo puede explicar la repetición por la negativa, a partir de una *oposición* al concepto. Finalmente, la representación asigna a la repetición, entendida como la multiplicación numérica de ejemplares bajo un concepto idéntico, un modelo último que es el de la materia. Bajo la representación, la repetición material “desnuda” es el modelo a partir del

³⁰ Sobre este punto, cf. DR 399 (346) y ss., junto con el capítulo “Idea”, de Gonzalo Santaya, en este mismo libro.

³¹ Cf. DR 36 (20) y ss.

cual las demás repeticiones se entenderán por *analogía*.

La subordinación de la diferencia y la repetición a las formas de la representación es parte de la imagen dogmática, que condiciona el ejercicio –tanto filosófico como natural– del pensamiento a ciertas exigencias condensadas en ocho postulados: 1) Todo el mundo sabe, por naturaleza, lo que significa pensar. 2) El pensamiento es afín por derecho a lo verdadero. 3) El modelo del pensamiento es el reconocimiento, como concordia de las facultades del sujeto en torno a un objeto idéntico. 4) La diferencia sólo puede ser objeto de representación en relación con la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza. 5) El único negativo del pensamiento es el error (tomar lo verdadero por falso). 6) La verdad o falsedad de una proposición están determinadas por su relación de designación con las cosas, y es independiente de su sentido. 7) Ante un problema, lo verdadero y lo falso se encuentran en el ámbito de las soluciones. 8) El aprendizaje sólo es una instancia de mediación entre el no-saber y el saber (lo que cuenta es el punto de llegada).

La respuesta a la pregunta “¿cómo se subordina la diferencia a la representación?” remite entonces a los cuatro brazos de la mediación y a los postulados de la imagen dogmática. Pero Deleuze da también otra respuesta, que pasa por la “«ley» sin fondo”³² de su sistema: el eterno retorno de lo diferente. De acuerdo con esto, el rol de la representación se juega en la relación del eterno retorno con lo Mismo, lo Idéntico y lo Semejante. Esta relación tiene varios sentidos.³³ En primer lugar, lo Mismo y lo Semejante tienen un *sentido ontológico*, según el cual ellos *son* el eterno retorno mismo. Esto significa que lo único realmente Mismo es el retornar de lo diferente, y lo único realmente Semejante es la disparidad de lo que retorna.³⁴ Según este primer sentido, entonces, sólo puede hablarse propiamente de lo Mismo, lo Idéntico y lo Semejante en referencia al movimiento ontológico del eterno retorno.

Ahora bien, de este primer sentido, el eterno retorno extrae un segundo sentido de lo Mismo y lo Semejante: el *sentido simulado*. Según este, el eterno

³² DR 194 (164).

³³ Cf. DR 195-196 (164-165), 442-443 (385-386).

³⁴ Cf. DR 442 (385).

retorno sólo produce lo Mismo y lo Semejante como efectos. Lo diferente produce la identidad como un efecto que lo recubre, así como la repetición vestida produce a la repetición desnuda como su envoltorio. La identidad y la semejanza son la “piel vaciada de la serpiente”,³⁵ consecuencias periféricas del funcionamiento del sistema. El sentido simulado consiste en que el eterno retorno no sólo produce lo Idéntico y lo Semejante como efectos, sino también *como si* fueran fines en sí mismos. Produce la identidad *como si* esta fuera el fin de la diferencia; pero se trata de una identidad simulada, de la que sólo se sirve para denunciar y descentrar toda pretensión última de identidad.³⁶ El eterno retorno *simula* que la identidad y la semejanza pueden existir por fuera del retornar siempre tortuoso de la diferencia.

Deleuze señala que a partir de estos dos sentidos –el ontológico y el simulado– se produce un deslizamiento hacia un tercero: el *sentido erróneo*. Este se da cuando “cada producto del funcionamiento adquiere autonomía”.³⁷ A partir de allí, la identidad y la semejanza, producidas como simulaciones en el eterno retorno, se retroyectan sobre la diferencia y se internalizan en el sistema. El orden de las razones queda entonces funestamente invertido:

Entonces se supone que la diferencia no vale, no existe y no es pensable sino en un Mismo preexistente [...] Se supone que la repetición no vale, no existe y no es pensable sino bajo un Idéntico [...] En vez de captar la repetición desnuda como el producto de la repetición vestida, y a esta, como la potencia de la diferencia, se hace de la diferencia un subproducto de lo mismo en el concepto; de la repetición vestida, un derivado de la desnuda, y de la repetición desnuda, un subproducto de lo idéntico fuera del concepto.³⁸

Esta inversión del orden trascendental, con la consecuente autonomización de sus efectos, constituye el “mundo” de la representación. En él, lo Mismo y lo Idéntico se plantean como el sujeto del eterno retorno: lo que retorna y lo que se repite es lo Mismo como principio. En este sentido, el prefijo *re-* de la palabra “representación” significa que lo Mismo y lo Idéntico se *presentan*

³⁵ DR 426 (370).

³⁶ Cf. DR 443 (385).

³⁷ DR 443 (386).

³⁸ *Ibidem*.

como simulacros, y sólo como simulacros; pero se los *re-presenta*, se los hace volver, no ya como simulacros, sino como principios pretendidamente últimos. Sin embargo, bajo la “ley sin fondo” del eterno retorno en la univocidad del Ser, lo Mismo y lo Semejante re-presentados “retornan, pero una vez, nada más que una vez, una vez por todas, eliminados para todas las veces”.³⁹

Por qué

Cuando Deleuze se pregunta si la diferencia siempre estuvo sometida a las exigencias de la representación, agrega: “¿y por qué razones?”⁴⁰ Su respuesta es que fue la voluntad de exorcizar al simulacro, propia del platonismo, la que redujo la potencia diferencial de la Idea a la forma de un modelo idéntico, con el fin de separar las copias malas de las buenas.⁴¹ El mundo de la representación halla así en el platonismo una *motivación moral*, que se prolonga en el orden de la representación infinita como memoria que guarda los valores establecidos, en los falsos problemas de lo negativo, en la conciliación de los extremos, en la ideología de las clases medias, en fin, en el orden conservador de una vida que se aferra a la superficie y la afirma *contra* el fondo que amenaza con subir.⁴² La voluntad moral del platonismo inaugura el dilema de la elección entre la diferencia y la representación, como dos interpretaciones que coexisten. “Dos interpretaciones incompatibles y de valor desigual, una de las cuales es capaz de cambiarlo todo”.⁴³

Para quién. Para qué. En qué caso

Nos aproximamos al final. Hemos preguntado brevemente por el qué, el dónde y el cuánto, el cuándo y el quién, el cómo y el porqué de la representación. Preguntamos ahora *para quién*, esto es, *quién* quiere la representación y *para qué* la quiere. En primer lugar, podemos decir que la representación es querida por el alma bella, esa delicada conciencia que sólo tolera las diferencias cuando

³⁹ DR 441 (384).

⁴⁰ DR 389 (337).

⁴¹ Cf. DR 393 (340-341).

⁴² Cf. DR 99 (76-77), 313 (268).

⁴³ DR 183 (154).

son conciliables de hecho o de derecho.⁴⁴ El alma bella precisa la mediación para conjurar al monstruo o, al menos, para mantenerse a flote sobre la superficie. En este caso, la representación es querida *para la conservación* –conservación de una identidad, una estructura de reconocimiento, un mecanismo de defensa ante el caos siempre inminente.

Pero, según Deleuze, la representación también es querida por el eterno retorno.⁴⁵ Es querida por el eterno retorno en tanto este afirma lo Mismo y lo Idéntico en su sentido simulado, es decir, como simulacros, *para ser vueltos contra sí mismos* y denunciar toda pretensión de erigirlos como principios. Mientras que el platonismo ponía a lo Mismo como principio en la Idea y como sujeto del eterno retorno, seleccionando las buenas copias según su afinidad con dicho principio y descartando los simulacros, el sentido simulado de lo Mismo y lo Idéntico en el eterno retorno procede a la inversa: allí, la identidad y la mismidad se convierten en una simulación, cuyo único propósito es recusar la constancia de cualquier principio por fuera del retornar de lo diferente. Desde el fondo de la realidad, el eterno retorno, el monstruo de la diferencia, *juega* con lo Mismo y lo Idéntico “como la tempestad”.⁴⁶ los zarandea de acá para allá, los deshace y los hace, los exalta y los hunde, desbancándolos eternamente y para siempre. La conciencia de esta inversión del sentido es profundamente angustiada, ya que nos revela el carácter selectivo del eterno retorno con toda su crueldad, en tanto implica necesariamente la muerte del mundo de la representación sobre el que nos sostenemos:

Lo Negativo no vuelve. Lo Idéntico no vuelve. Lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, no vuelven. Sólo la afirmación retorna, es decir lo Diferente, lo Disímil. Cuánta angustia antes de extraer la alegría de semejante afirmación selectiva: no retorna nada de lo que niega el eterno retorno, ni el defecto, ni lo igual; sólo lo excesivo retorna. [...] [Es preciso] que perezcan la semejanza del Yo [*Moi*] y la identidad del Yo [*Je*], es preciso que Zaratustra muera. [...] [El eterno retorno] no es un orden exterior impuesto al caos del mundo; el eterno retorno es, por el contrario, la identidad interna del mundo, y del caos, el Caosmos.⁴⁷

⁴⁴ Cf. DR 96 (74).

⁴⁵ Cf. DR 442-443 (385-386).

⁴⁶ DR 443 (385).

⁴⁷ DR 439 (382).

Ahora bien, entre el alma bella que quiere la representación para sobrevivir al monstruo, y el monstruo mismo, que la quiere como simulacro en el juego del eterno retorno, ¿qué hay de nosotrxs, modos finitos y actuales? ¿Podemos querer la representación de otra manera que la implicada por el orden conservador de lo Mismo y lo Idéntico, sin caer en la disolución del Yo que (aún) somos? ¿Es posible “salvar la representación” de su devenir reaccionario, y hacerlo *para nosotrxs*?⁴⁸ ¿O esta debe explotar irremediamente ante la revelación del Caosmos, quedando sólo la locura y la muerte?

Señalábamos antes que la representación está ya presente en lo orgánico, puesto que las síntesis activas son parte del sistema biopsíquico, sin el cual no podríamos vivir. Necesitamos la representación para no estallar en un infierno larvario con cada paso que damos. Lo que la ontología deleuziana señala como negativo no es, entonces, la representación *en sí misma* (como efecto de funcionamiento del sistema) ni tampoco la representación *para-nosotrxs* (como forma de constitución bio-psíquica); sino la representación *para sí misma*, autonomizada y convertida en un modelo para el pensamiento y la vida que separa lo virtual de sus actualizaciones, distorsionando completamente la dinámica trascendental que nos anima.

La apuesta práctica de la ontología deleuziana pasa, creo, por sostenernos en esa tensión entre las formas de la representación y la potencia genética de la diferencia, no en un imposible y sereno término medio, sino en una peligrosa inmersión que es, a la vez, una apertura de nuestras construcciones –personales, colectivas, artísticas, políticas– a lo que sube desde el fondo. El encuentro con la diferencia se produce *contra* la representación pero a la vez, paradójicamente, no puede darse *sin* ella. No es un encuentro feliz, sino vital. Exige todo un arte de la experimentación que resulta lo contrario de la cobardía.

⁴⁸ Retomamos aquí una pregunta que Deleuze se hace acerca del pasado puro, cf. DR 140 (115).

SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA
Dirigida por Rafael Mc Namara

TÍTULOS

Lo que fuerza a pensar.

Deleuze, ontología práctica I

Editado por Solange Heffesse, Pablo Pachilla
y Anabella Schoenle

(RAGIF EDICIONES)

Introducción en

Diferencia y repetición

Editado por Matías Soich y Julián Ferreyra

(RAGIF EDICIONES)

SERIE DELEUZE Y LAS FUENTES DE SU FILOSOFÍA
Dirigida por Julián Ferreyra

TÍTULOS

Deleuze y las fuentes de su filosofía

Editado por Julián Ferreyra y Matías Soich
(Editorial La Almohada)

Deleuze y las fuentes de su filosofía II

Editado por Verónica Kretschel y Andrés Osswald

(RAGIF EDICIONES)

Intensidades deleuzianas.

Deleuze y las fuentes de su filosofía III

Compilado por Julián Ferreyra

(Editorial La Cebra)

*El cálculo trascendental. Gilles Deleuze
y el cálculo diferencial: ontología e historia*

(Deleuze y las fuentes de su filosofía IV)

Gonzalo Santaya

(RAGIF EDICIONES)

Deleuze y las fuentes de su filosofía V

Editado por Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya

(RAGIF EDICIONES)

